

# **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА**

Ответственный редактор Н.В.Абаев

2-е изд. – Новосибирск: "Наука", 1991

## Содержание

Абаев Н.В. КОНЦЕПЦИЯ "ПРОСВЕТЛЕНИЯ" В "МАХАЯНА-ШРАДДХОТПАДА-ШАСТРЕ"

Пупышев В.Н. "НЕ-Я" В БУДДИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

Янгутов Л.Е. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О "СПАСЕНИИ" В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Нестёркин С.П. ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛЬНОГО "Я" В СРЕДНЕВЕКОВОМ ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ

Игнатович А.Н. "ДЕСЯТЬ СТУПЕНЕЙ БОДХИСАТТВЫ" (на материале сутры "Цзинь-гуанмин-цзюйшэ-ванцзун")

Фесюн А.Г. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ КУКАЯ

Лепехов С.Ю. ИДЕИ ШУНЬЯВАДЫ В КОРОТКИХ СУТРАХ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

Торчинов Е.А. О ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ УЧЕНИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ (на примере "Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры")

Лепехов С.Ю., Абаев Н.В. РОЛЬ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ РЕГУЛЯЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАЙНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ ТРАДИЦИОННОГО КИТАЯ

Поршнева Е.Б. О МЕСТЕ "ГУНФУ" В НАРОДНОЙ СЕКТАНТСКОЙ ТРАДИЦИИ (на материале буддийских сект)

Абаев Н.В., Вечерский М.И. О ПРИНЦИПАХ ПОСТРОЕНИЯ ТРЕНИНГОВЫХ ОБУЧАЮЩИХ СИСТЕМ НА БАЗЕ КРУГОВЫХ ДВИЖЕНИЙ "ВНУТРЕННИХ" ШКОЛ У-ШУ

Амоголонова Д.Д. К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ АЮРВЕДЫ

Дагданов Г.Б. ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ЦИГУН В КИТАЕ

Дашиев Д.Б. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТА НАСТАВНИКА (по тибетским источникам)

## Предисловие

Являясь древнейшей мировой религией, получившей в средневековье распространение на огромной территории – от Каспийского моря до Тихого океана, буддизм оказал длительное, разностороннее и глубокое влияние на историческое развитие духовной культуры народов Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии. Буддийская традиция продолжает оказывать значительное влияние и на современную культуру стран Востока, в которых буддизм был традиционным вероисповеданием. Более того, в последние годы наблюдается резкое усиление влияния этого восточного учения во многих странах Запада – США, Канаде, странах Западной Европы и Латинской Америки и др.

Изучение многообразного культурно-исторического наследия буддизма требует всестороннего комплексного анализа, учитывающего различные аспекты его взаимодействия с социально-культурными и религиозными – традициями народов Востока. Важное значение для комплексного изучения буддизма имеют историко-психологические исследования, которые должны выявлять разнообразные психологические аспекты его функционирования в традиционной культуре народов Востока. Однако в отечественной буддологической и востоковедной литературе количество работ, уделяющих этим аспектам специальное внимание, пока невелико (из них следует особо отметить работы Б. В. Семичева, В. И. Рудого, Е. А. Торчинова).

Представляемая вниманию читателей книга является вторым, дополненным и переработанным, изданием сборника статей "Психологические аспекты буддизма", подготовленного сотрудниками отдела востоковедения Бурятского института общественных наук СО АН СССР. Она продолжает серию изданий, посвященных философским и психологическим аспектам буддизма, вопросам влияния буддизма на идеологию и культуру Востока [1-7].

Первое издание сборника (Новосибирск, 1986) и его обсуждение специалистами – востоковедами и буддологами – показали актуальность и значимость затронутых в нем проблем. Сборник вызвал большой интерес и у широких масс читателей не только в различных регионах нашей страны, но и за рубежом.

Однако в настоящее время стала очевидной необходимость уточнения некоторых положений и введения в оборот нового материала. Вместе с тем при подготовке второго издания учитывалось и то, что в связи с общим возрастанием интереса к проблемам психологической культуры в нашей стране в последнее время рассматриваемые в сборнике вопросы вызывают все больший интерес.

Актуальность выделения психологических аспектов буддизма в качестве самостоятельного объекта изучения определяется прежде всего той ролью, которую играла психология – как теоретическая, так и прикладная – в буддийском религиозном и социокультурном комплексе, являясь, по существу, одним из его основных структурообразующих и функциональных элементов.

Вместе с тем психологические аспекты сыграли исключительно важную роль и в процессе исторического взаимодействия буддизма с автохтонными религиозными, философскими, социально-культурными и психологическими традициями в тех странах Востока, в которых буддизм получил распространение в древности и в средневековье и где он стал влиятельным фактором общественно-экономической и культурной жизни. Зачастую

влияние психологических аспектов буддизма имело большее значение в формировании стиля мышления и социального поведения его последователей, чем влияние сугубо идеологических аспектов.

Изучение психологического наследия буддизма имеет как теоретическое, так и практическое значение, так как в буддизме были выработаны эффективные методы психотренинга и психической саморегуляции. В настоящее время, когда требования к психической устойчивости человека резко возрастают, эти методы могут послужить основой для разработки новых систем аутогенной тренировки.

Особый интерес к психологическим аспектам буддизма обусловлен тем, что психология является ключевым функциональным элементом буддийского религиозного комплекса. Психология, а именно теория сознания, составляла главный предмет буддийского религиозно-философского учения с самых начальных этапов его развития, тогда как онтологическая проблематика либо целиком определялась сотериологическими целями и задачами, либо рассматривалась через призму психологии. С другой стороны, сама психология носила в буддизме онтологизированный характер и буддисты не рассуждали о мире как внеположном сознанию, рассматривая его исключительно как психокосм, т.е. в качестве присутствующего в сознании, "отраженного" в нем.

Психологизм буддийского вероучения выразился, в частности, в том, что вопросы происхождения психики, ее сущности, проблема личности и ее отношения к природе и обществу находились в центре внимания последователей буддизма практически с момента его зарождения. Отношение человека к миру воспринималось этим религиозным комплексом как центральная мировоззренческая проблема. В том, каким образом пытались решить ее буддисты, отчетливо прослеживается критическое отношение к окружающей действительности, что было обусловлено глубоким социально-политическим кризисом индийского общества того времени. Свое обобщенное философско-психологическое выражение подобная критическая установка ранних буддистов получила в известном постулате о том, что бытие есть страдание. Страдание же само по себе неотделимо от страдающего субъекта и, следовательно, от его психики. В сущности, страдание есть не более чем одно из состояний психики человека, причем, по мысли буддистов, наиболее типичное, генерализованное состояние для абсолютного большинства людей и вообще живых существ.

В то же время буддизм утверждает, что каждый человек в потенции способен перейти от состояния страдания к состоянию полной безмятежности, высшего покоя, глубокой мудрости, причем путем собственных волевых усилий и практических действий. Поэтому центральное место в буддийской концепции "спасения" от мирских заблуждений и страданий заняло учение о достижении состояния "просветления" или "пробуждения", которое стало высшей сотериологической целью всех буддийских школ. А это обусловило важное значение в буддизме не только "теории" достижения "просветленного" состояния, но и практических методов изменения исходного морально-психологического состояния человека с целью достижения высшей сотериологической цели. Психологизация буддистами сотериологических проблем и делает необходимым акцент на изучение психологических аспектов буддизма.

Всестороннее изучение психологических аспектов буддизма продвинет нас в выявлении внутренних механизмов воздействия буддизма на социальное поведение и политическое мышление его последователей, на стиль их мышления и жизни, позволит более полно и адекватно рассмотреть многие вопросы сравнительно-исторической и этносоциальной

психологии соответствующих народов, приобретающие все большую актуальность в свете проблемы взаимодействия культур Востока и Запада.

В последние годы буддологические исследования преимущественно базировались на филологическом анализе источников, в результате чего появилась некоторая однобокость в изучении исторических форм буддизма. Однако современные требования к религиоведческим и культурологическим исследованиям не позволяют замыкаться на историко-филологическом анализе, а предполагают рассмотрение его лишь в качестве одного из важнейших составных элементов комплексного анализа определенных идеологических и социальных систем как целостных образований, функционирующих в диалектическом единстве внутрисистемных связей и взаимодействующих с окружающими системами. В настоящее время становится все более очевидной необходимость дополнения филологического анализа буддийских текстов историко-психологическим. Важно отчетливо представлять место текста в общей системе культуры, специфику последней, диалектику ее функционирования. В особенности это важно в данном случае, когда мы имеем дело с культурой, разнящейся с нашей и по своим целевым установкам, и в культурно-генетическом плане. В этом случае проблема расшифровки языка культуры (в широком смысле этого термина) встает особенно остро. Богатый материал, накопленный психологами-культурологами за последние десятилетия (М. Мид, Р. Бенедикт и др.), убедительно показывает, что адекватное понимание символов Изучаемой культуры – одна из наиболее трудноразрешимых задач любого кросскультурологического исследования.

Необходимость исследования механизмов функционирования текста в культуре (т.е. изучение того процесса, в котором теоретические представления буддистов, внедряясь в сознание адептов, преобразуя его и побуждая к определенному типу деятельности, воплощаются в определенных продуктах материальной и духовной культуры) приводит нас к необходимости изучения не только психологических воззрений буддистов, но и реального психологического статуса буддийских адептов.

Трудности изучения психологического склада людей, живших в прошлом, достаточно очевидны, и о них неоднократно говорилось в психологической литературе. Отсутствие возможности подвергнуть экспериментально-психологическому исследованию конкретную деятельность представителя изучаемой культуры даже послужило для некоторых исследователей основанием для того, чтобы отказать исторической психологии как науке в праве на существование. Так, например, имея в виду необходимость проведения психологических исследований "на конкретном индивиде в неразрывной связи со всей рефлекторной деятельностью его мозга, с кодом его индивидуального развития", С. Л. Рубинштейн писал: "Психология имеет дело с закономерностями онтогенетического процесса развития индивидов, совершающегося в каких-либо одних исторических условиях. Сопоставление результатов этого развития в разных общественно-исторических условиях есть уже дело исторического исследования" [8, с. 241].

Подобное утверждение трудно признать справедливым. Исследования, проведенные в последние десятилетия как в нашей стране, так и за рубежом (Б. Ф. Поршнев, Л. И. Анциферова, А. Я. Гуревич), убедительно продемонстрировали правомерность и плодотворность историко-психологических исследований.

Разумеется, изучение памятников психологической мысли и реконструкция психологического статуса буддийских адептов – процессы параллельные и взаимосвязанные (что, конечно, не исключает того, что при изучении какого-либо аспекта

буддийской психологии один из этих подходов на определенном этапе исследования может доминировать).

Оба эти аспекта историко-психологического исследования (хотя, в силу малой изученности проблемы, и не с одинаковой полнотой) представлены в статьях настоящего сборника и в той или иной степени затрагиваются большинством авторов.

Первый из этих аспектов связан, как мы уже говорили, с необходимостью раскрыть сущность представлений буддистов о психике человека, ее элементах, соотношении в ней социального и природного. Это само по себе непростая задача, поскольку буддизм отличают многообразие и большая разработанность таких представлений, многие из которых к тому же значительно отличаются от того, что привычно человеку, воспитанному в европейской традиции. В силу этого весьма проблематичной представляется возможность адекватного перевода буддийской психологической терминологии на европейские языки. Поэтому исследователи буддизма обычно вынуждены оперировать не отдельными терминами, а фрагментами текста и зачастую использовать текст источника целиком. Только таким образом можно донести до читателя все многообразие смысловых нагрузок, которые несет отдельная текстологическая единица.

Второй аспект связан с необходимостью учета того влияния, которое оказывал весь религиозно-философский комплекс буддийской культуры на сознание и поведение огромной массы верующих. Это влияние осуществлялось различными путями, причем наряду с влиянием через идеологию, мировоззрение существовал и другой путь – через психологию. Этот психологический канал влияния осуществлялся путем внедрения различных методов изменения психологического (социально-психологического и даже психофизиологического) статуса личности, при этом основные мировоззренческие ценности и установки могли существенно и не меняться, зато значительно менялись способы их реализации и соответственно все поведение в целом. Буддизм разработал огромное число различных методов и техник психологической подготовки. Нужно отметить, что их прикладной характер отчетливо понимался уже самими верующими и широко использовался в повседневной жизни – от совершенствования искусства составления букетов до использования в боевом единоборстве.

Таким образом, оба аспекта изучения – "буддийской психологии" и "психологии буддистов" – тесно связаны между собой и их "переплетение" во многих статьях сборника не случайно. В целом же исследование психологических аспектов буддизма может носить только комплексный характер. Попытка осуществить подобный комплексный подход и была предпринята авторами настоящего сборника.

В статьях В. Н. Пупышева, С. П. Нестеркина, А. Г. Фесюна достаточно подробно разобраны некоторые теоретические воззрения буддистов различных школ и направлений, которые использовались для обоснования религиозной догматики и культовой практики буддизма махаяны, такие как концепция "просветления", ступени "совершенствования" бодхисаттвы, теория отсутствия индивидуального "Я", учение о "сознании-сокровищнице", концепция "трех тел будды" и др.

В ряде статей (Е. А. Торчинова, С. Ю. Лепехова, А. Н. Игнатовича) привлекается материал конкретных источников – "Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры", "Праджняпарамита-хридая-сутры", "Каушика-праджняпарамиты", "Экакшара-праджняпарамиты", "Цзиньгуанмин-цзинь" – ввиду важности разрабатываемых в них категорий и концепций. Перечисленные выше сутры содержат богатый материал для

изучения психологии буддизма и в нашей научной литературе вводятся в оборот впервые. При малой изученности проблематики сборника такая работа является необходимой и своевременной.

Психологическое учение – это прежде всего учение о человеке. Человек по сути своей является сложным культурно-историческим образованием, требующим многостороннего, многоаспектного анализа. Поэтому комплексный подход, предпринятый в сборнике, предполагает также изучение социальных и прикладных аспектов буддийской психологии, которые рассматриваются в статьях Н. В. Абаева и М. И. Вечерского, Е. Б. Поршневой, Г. Б. Дагданова, С. Ю. Лепехова и Н. В. Абаева, Д. Б. Дашиева, Д. Д. Амоголоновой.

В статье Л. Е. Янгутова дается историко-философский анализ буддийского учения о спасении. Именно это учение было непосредственно связано с разработкой психологических учений буддистов. Более того, оно практически определяло все аспекты буддийского вероучения. По словам О. О. Розенберга, "история буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти более легкий путь к достижению нирваны" [9, с. 28]. Автор прослеживает эволюцию буддийского учения о спасении, начиная с воззрений ранних буддистов и кончая учением китайской махаяны, и показывает, что поиски путей к спасению сопровождались непосредственной разработкой тех или иных психологических концепций.

В статье А. Г. Фесюна излагаются взгляды основателя школы японского буддизма сингон Кукая. Необходимо отметить, что до сих пор в нашей литературе не было исследований, касающихся как учения школы сингон, так и ее китайского прообраза – школы чжэнянь. Статья примечательна тем, что автор вводит новый, малоизвестный нашему читателю материал. Особое внимание в ней уделяется описанию различных уровней сознания на пути к "спасению", которое, по сути дела, является истоком размышлений Кукая о проблемах соотношения экзотерических и эзотерических форм буддизма. В анализе учения Кукая А. Г. Фесюн исходит из того, что это было религиозно-психологическое учение, которое внесло значительный вклад в развитие не только религиозной, но и светской культуры Японии.

На формирование религиозно-психологических воззрений буддизма махаяны значительное влияние оказала литература праджняпарамиты. Она обозначила новый этап в развитии буддийской психологии, являясь своеобразным поворотным пунктом на пути от представлений раннего буддизма к более поздним концепциям махаяны. Сами буддисты именовали эту литературу "вторым поворотом колеса учения", она занимает целый раздел в Трипитаке – буддийском каноне. Наряду с крупными праджняпарамитскими произведениями, такими как "Аштасахасрика", "Шатасахасрика" и другие, существовали и так называемые короткие сутры, излагающие суть учения в сжатом, концентрированном виде. К числу наиболее известных сутр этого типа относится "Праджняпарамита-хридая-сутра". В статье С. Ю. Лепехова рассматривается круг поднимавшихся в этом направлении философско-психологических проблем. Автор обращает внимание на полемическую направленность сутры, обращенную против психологических концепций, разрабатываемых в русле традиции Абхидхармы (предшествующей по времени созданию системы психологических представлений буддизма). В статье показано, что последовательно проведенная абхидхармистами "атомизация" психики поставила перед буддистами целый ряд проблем, неразрешимых с позиций этой системы, – целостности психики, интерперсонального общения и др.

В "Хридая-сутре", "Каушике" и "Экакшаре" нашли свое отражение принципы шуньявады, разработанные Нагарджуной, которые в подробном изложении содержатся в таком известном его сочинении, как "Муламадхьямика-карика". В статье С. Ю. Лепехова обращается внимание на те следствия из теории Нагарджуны, которые касаются представлений буддистов о психике в целом. Отмечается то влияние, которое опосредованным образом оказывали представления Праджня-парамиты на широкие круги верующих, на секты так называемого "народного буддизма".

В статье Е. А. Торчинова анализируется философско-психологическое содержание "Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры" и на ее примере рассматриваются некоторые психологические аспекты учения праджняпарамиты. "Ваджраччхедика" (более известная на Западе как "Алмазная сутра") принадлежит к числу наиболее известных и часто цитируемых произведений буддизма махаяны. Под праджняпарамитой буддисты понимали как сам текст (т.е. произведение буддийского канона с таким названием), так и состояние сознания, объективацией которого текст является. Особенность "Ваджраччхедики", как и некоторых других праджняпарамитских произведений, состоит в том, что используемая в ней терминология вводится своеобразным "парадоксальным" способом, когда "слова в сутре употребляются не в их собственном значении". Для адекватного понимания сутры необходимо учитывать, что в ней используется особая "логика", для которой Е. А. Торчинов вводит условное обозначение "содержательная". Цель этой логики, как понимают ее буддисты, – "показать, что все описываемое не является реальностью, ибо язык связан с представлениями-понятиями, "ярлыками, одетыми на реальность", а не с реальностью. Подобная "парадоксальность" языка "Ваджраччхедики" привела автора к необходимости снабдить свою статью полным переводом текста. Данный перевод является первой публикацией сутры на русском языке.

А. Н. Игнатович рассматривает весьма популярное в буддизме учение о "десяти ступенях бодхисаттвы". Этот вопрос получил достаточно широкое освещение как в самой буддийской литературе, так и в буддологической – советской и зарубежной. Однако если в ранее опубликованных статьях говорилось лишь об общих аспектах учения о "десяти ступенях бодхисаттвы", то в статье А. Н. Игнатовича дается их детальный анализ, основывающийся на материале сутры "Цзиньгу-анмин цзуйше ванцзин". Автор статьи рассматривает "ступени просветления" бодхисаттвы как описание изменений психического состояния индивида в процессе практики психотренинга.

В статье Д. Д. Амоголоновой на материале Аюрведы рассматривается влияние психологического учения буддизма на медицинскую практику народов Южной и Центральной Азии. Смежной тематике посвящена статья Г. Б. Дагданова, где рассматривается влияние буддизма на систему психофизической подготовки "ци гун", разработанную в Китае. Статья Е. Б. Поршневой посвящена чрезвычайно интересной и малоизученной проблеме влияния систем психофизической подготовки буддизма на психофизиологический статус и социальное поведение членов сект так называемого "народного буддизма". И наконец, в статье Д. Б. Дашиева рассматривается тот период истории Тибета XVI-XVII вв., когда буддийская община "вросла" в структуру государства. Этот процесс сопровождался усиленной ревизией Доктринальных положений с целью идеологического обеспечения завоеванных позиций, выработки концепции общества под эгидой иерархов секты "гэлугпа". В качестве общей идеологической платформы наступления духовенства на старинную родовую знать и группировки влиятельных феодалов было выдвинуто учение под названием "йога ламы", социальное значение которого тибетское духовенство не могло оценить. В статье дается критический анализ доктринальных положений этого учения.

Данный сборник является первым коллективным трудом в отечественной психологии и буддологии, посвященным рассмотрению психологического учения буддизма. Его авторы не претендуют на полное и всестороннее рассмотрение этой сложной и многогранной проблемы. Его задача скромнее: осветить наиболее общие, основные аспекты буддийской психологии и попытаться наметить пути их дальнейшего исследования. Разумеется, многое заслуживающее внимания в огромном психологическом наследии буддизма осталось за пределами нашего сборника. Расширение круга рассматриваемых проблем, углубление их анализа – задача будущих исследований.

### **Список литературы**

1. Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1982.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – 2-е изд. – Новосибирск, 1989.
3. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск, 1983.
4. Методологические аспекты изучения духовной культуры Востока. – Улан-Удэ, 1988.
5. Историография и источниковедение истории буддизма: Страны Центральной Азии. – Новосибирск, 1986.
6. Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1986.
7. Герасимова К. М. Традиционные верования в культовой системе ламаизма. – Новосибирск, 1989.
8. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. – М., 1957.
9. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Ч. 2: Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.

**Н.В.Абаев**

### **КОНЦЕПЦИЯ "ПРОСВЕТЛЕНИЯ" В "МАХАЯНА-ШАРДХОТПАДА-ШАСТРЕ"**

Буддийский канон, как известно, весьма обширен и включает в себя огромное количество текстов, посвященных самой разнообразной тематике. Но в этом многообразии источников разного характера и разной тематической направленности далеко не в одинаковой мере получила отражение сугубо психологическая проблематика. Поэтому одними из первоочередных задач данного этапа историко-психологического изучения буддизма являются введение в научный оборот и анализ текстов, в которых психологическая проблематика отражена наиболее полно и последовательно.

Выявление такого рода источников и анализ содержащихся в них психологических концепций представляют интерес не только в свете задач всестороннего изучения исторического наследия буддийской психологии, но и для более глубокого понимания механизмов влияния буддизма на культурно-религиозные, идеологические, политические, социально-психологические процессы в странах зарубежного Востока, где буддизм все еще является влиятельным фактором общественной жизни. Хотя в настоящее время буддизм, как и все религии, переживает процесс модернизации и трансформации, обновления и пересмотра традиционных форм религиозной теории и практики, их секуляризации, одновременно происходит и обратный процесс – возвращения к исходным, фундаментальным посылкам "классического" буддизма, возрождается интерес к изучению канонических произведений, в которых изложены более "ортодоксальные"

положения (скажем, махаянского буддизма, когда речь идет о последователях различных направлений буддизма махаяны).

Совершенно очевидно, что наше понимание этих и многих других процессов, происходивших в ареале распространения буддизма в прошлом и происходящих в настоящее время, будет неполным без конкретно-текстологического анализа наиболее фундаментальных и влиятельных в прошлом канонических произведений. В этом свете очень перспективным представляется анализ психологических концепций, изложенных в "Махаяна-шраддхотпада-шастре"<sup>1</sup> - одном из основных текстов средневекового китайского буддизма махаяны, сыгравших заметную роль в развитии философской и психологической мысли как в самых крупных школах поздней махаяны в самом Китае (тяньтай, хуаянь, чань, цзинту), так и в ответвлениях этих школ в других странах Восточной Азии (Корея, Япония, Вьетнам)<sup>2</sup>.

О том, что этот трактат постоянно привлекал внимание представителей различных школ и направлений дальневосточного буддизма махаяны в течение многих столетий, свидетельствует большое количество комментариев к нему, написанных в разное время. Японский исследователь трактата С. Мотидзуки идентифицировал 176 комментариев [3, с. 201-346], но поскольку он включил сюда два английских перевода и один комментарий к более позднему варианту китайского перевода Шикшананды (хотя широкое распространение получил первый вариант перевода, выполненный Парамартхой (499-569) в 550 г.<sup>3</sup>), то количество комментариев, по мнению Е. Хакеды<sup>4</sup>, должно быть сокращено до 173 [6, с. 107].

Характеризуя историческую роль шастры в странах Восточной Азии, русский буддолог О. О. Розенберг также указывал, что "влиянию построенной в ней религиозно-философской системы подверглись все позднейшие секты восточной махаяны" [7, с. 40]. При этом он отмечал, что интерес к шастре не ослабевал в течение всей многовековой истории этого текста вплоть до новейшего времени и что, например, в современной ему Японии шастра является "настойной книгой каждого буддиста" [7, с. 345].

Столь пристальный интерес представителей всех школ дальневосточного буддизма махаяны к этому тексту был обусловлен прежде всего тем, что важнейшие теоретические, философско-психологические принципы махаяны (концепции татхаты, "неведения" и "просветления", шуньяты, "трех тел будды" и др.), а также практические методы и рекомендации по достижению определенных, желательных с точки зрения буддийской сотериологии, состояний сознания были изложены в нем более последовательно и развернуто, в более систематизированной и детально аргументированной форме, чем во многих других махаянских трактатах. В частности, в нем почти отсутствуют столь характерные для махаянских текстов постоянные повторы, внезапные и логически не связанные переходы, нагромождения мифологических персонажей и сюжетов или энigmatических высказываний и притч, парадоксов и иносказаний, разгадывание которых требует значительных усилий и определенных эзотерических знаний. Ясность изложения здесь, конечно, весьма относительна, так как понимание самих положений буддизма требует от читателя специальной подготовки, но в данном случае по крайней мере нет преднамеренного стремления затруднить понимание текста для "непосвященного" читателя (что характерно для текстов некоторых "эзотерических" школ махаяны – чань, ваджраяна).

В "Шраддхотпада-шастре" последовательность и систематичность изложения сочетаются со стремлением синтезировать в единое, логически непротиворечивое учение основополагающие концепции буддизма махаяны, которые возникли и развились

независимо друг от друга в рамках разных махаянских школ и кажутся несовместимыми, взаимоисключающими друг друга (например, концепции татхагата-гарбхи, алаявиджняны и шуньяты). Как отметил Ё. Хакеда, этот трактат представляет собой "исчерпывающее резюме основ буддизма махаяны, продукт ума с незаурядной способностью к синтезу" [6, с. 3]. Ценность этого текста как источника по философии и психологии буддизма махаяны заключается еще и в том, что он сохранился лишь в двух переводах на китайский язык, а его санскритский оригинал до сих пор не обнаружен<sup>5</sup>. Некоторые исследователи даже считают, что это не перевод, а оригинальное произведение китайских буддистов или же компилятивное сочинение, написанное на основе нескольких махаянских текстов, и что его санскритского оригинала вообще не существовало [6, с. 7; 8, с. 155-216]<sup>6</sup>.

Как бы то ни было, данный трактат бесспорно является одним из важнейших памятников махаянской мысли, изучение которого может существенно расширить и уточнить наши представления об основных тенденциях развития буддизма махаяны и особенно его дальневосточных модификаций. В свое время О. О. Розенберг убедительно доказал важность и необходимость изучения "Шраддхотпада-шастры", тем не менее в отечественной буддологии нет специальных исследований, посвященных этому тексту. Поскольку данная статья является первой специальной попыткой рассмотрения этого текста в отечественной литературе, мы не ставили перед собой задачу осветить все проблемы, затронутые в шастре или как-нибудь связанные с нею, но попытались прежде всего определить, какая проблема занимала в ней центральное место, какие методы и пути ее решения предлагались в шастре и какое значение это имело для дальнейшего развития школ поздней махаяны. Основная задача статьи – показать, что именно психологическая проблематика (и в первую очередь концепция "просветления") является для данного текста главной, ведущей темой. При этом мы исходили из того, что буддийскую психологию ни в коем случае нельзя рассматривать как внерелигиозный феномен или идентифицировать ее с научной психологией.

Главной проблемой всей буддийской психологии, пути и методы решения которой, разрабатывавшиеся в каждой буддийской школе, имели решающее значение для развития психологической мысли этих школ, является проблема достижения человеком состояния так называемого "просветления", или "пробуждения". Концепция "просветления" заняла центральное место и в "Махаяна-шраддхотпада-шастре", по сути дела подчинив себе рассмотрение других психологических вопросов, в частности концепции сознания, которая рассматривалась главным образом в свете задачи достижения этого желательного с точки зрения буддийской сотериологии состояния сознания.

В своем обосновании возможности и необходимости достижения такого состояния шастра опиралась на фундаментальное положение буддизма махаяны о том, что сознание (синь)<sup>7</sup> так называемого "обычного" человека (фаньжэнь)<sup>8</sup> подразделяется на два главных аспекта существования и функционирования: 1) "чистое сознание" (цзинсинь), т.е. "неомраченный", "незагрязненный" аспект этого сознания; 2) "загрязненное сознание" (жаньсинь), т.е. его "омраченный" аспект. В то же время они соответствуют двум аспектам "единого сознания" (исинь) – абсолютному и относительному, каждый из которых, в свою очередь, охватывает все стороны бытия и содержит всё многообразие "вещей и явлений" (дхарм)<sup>9</sup> [4, с. 9-10].

Под "единым сознанием", которое рассматривалось в махаянских текстах как единая и всеобщая основа сознания всех живых существ, истинная природа их сознания, в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" подразумевалась прежде всего татхагата-гарбха (жулайцзан), на что указал самый авторитетный средневековый комментатор шастры Фац-зан (643-713) [11, с. 251]. Термин "татхагата-гарбха" означает одновременно зародыш

(семя) и чрево Татхагаты (т.е. Будды): в его первом значении подразумевается, что потенция "просветления" имеется в каждом живом существе, а во втором – что в "омраченном", чувственном бытии в скрытой, непроявленной форме всегда присутствует чистая дхармакая (т.е. "дхармовое тело будды").

Эта концепция восходит к домахаянским представлениям об изначально чистом по своей внутренней природе сознании (санскр. "читта-праkritи"), которое лишь поверхностно "омрачено" скверной (санскр. "агантука-клеша"). В буддизме махаяны данная идея получила наиболее полное развитие в таких текстах, как "Ланкаватара-сутра", "Ратнаготра-шастра" и наконец "Махаяна-шрадхотпада-шастра", которую можно рассматривать как "высшую точку в развитии концепции татхагата-гарбхи в буддизме махаяны" [6, с. 15].

Важная роль, отведенная этой концепции в анализе центральной для шастры проблемы "просветления", была обусловлена прежде всего тем, что она позволяла объяснить, как и почему человек, находящийся в мире чувственного бытия и "омраченный" страстями, может достичь "просветленного" состояния сознания. Поскольку утверждалось, что потенция "просветления" существует в каждом живом существе, то следовало, что "просветленное" (цзюэ)<sup>10</sup> состояние сознания есть естественное и истинное состояние любого "обычного" человека, которое он должен лишь выявить, актуализировать в своем внешне "омраченном" сознании.

Реализация этой потенциальной возможности в то же время означает, согласно шастре, постижение истинной реальности ("чжэньжу"; санскр. "бхута-татхата"), или, точнее, полное слияние, единение с ней, так как татхагата-гарбха и есть истинная и абсолютная реальность, имманентно чистая, но скрытая для "непросветленного" сознания в гущу "омраченного", чувственного бытия, затемненная неведением и страстями. Поэтому первый, "чистый" аспект сознания определяется как "сознание татхаты" и идентифицируется с татхагата-гарбхой, "какая она есть на самом деле", т.е. в ее изначальной чистоте, тогда как второй аспект характеризуется как "сознание, подверженное рождением-и-смертям (шэнмесинь)" и отождествляется с татхагата-гарбхой, покрытой скверной [4, с. 9]. Это означает, что если первый аспект сознания находится в нераздельном единстве с истинной реальностью и есть его истинно сущий аспект, то второй не обладает истинной сущностью и находится в противоречии с реальностью, с тем, что "есть на самом деле", т.е. с татхатой. Сам термин "бхута-татхата" (истинная реальность), в китайском переводе – "чжэньжу", буквально означает "истинная таковость". Под этим подразумевается, что с уровня "неомраченного" сознания все вещи и явления видятся "такими, какие они есть на самом деле", а не такими, какими их воспринимает "омраченное" сознание. Поэтому термин "сознание татхаты" можно перевести как "сознание истинной таковости", имея в виду, что этот аспект сознания воспринимает мир "таким, какой он есть", т.е. совершенно адекватно и непосредственно.

Интерпретируя положения "Шрадхотпада-шастры" в самостоятельном трактате "Шастра об истинной [природе] человека" ("Юань жэнь лунь"), фактически являющемся развернутым комментарием к первой шастре, Цзунми (774-841) писал:

"Изначально [во всех существах] имеется единая истинная и духовная природа, которая никогда не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается. Она не подвержена ни изменениям, ни разрушению. Однако живые существа, с незапамятных времен погруженные в грезы сновидений, не осознают ее существование. Поскольку она скрыта и омрачена, она называется татхагата-гарбхой" [10, с 710].

Из этих пояснений следует, что татхагата-гарбха как таковая, т.е. изначально "чистый" аспект сознания живых существ, полностью тождественна истинной реальности (татхате), но подразумевается, что когда употребляется именно этот термин (т.е. татхагата-гарбха), то речь идет не о татхате вообще, а о латентной форме ее существования во внешне "омраченном" сознании живых существ. Вместе с тем поскольку сама сущность татхагаты-гарбхи никогда не утрачивает и принципиально не может утратить идентичность с татхатой, то хотя она может быть внешне и "омрачена", но всегда сохраняет свои сущностные свойства, идентичные "совершенным свойствам" татхаты.

"Татхагата-гарбха изначально содержит в себе только чистые достижения-добродетели (гун-дэ), которых больше, чем песчинок в Ганге, и которые неотъемлемы (бу-ли) от татхаты, не отделяются от нее и не отличаются от нее. Все загрязненные дхармы, омраченные страстями, количество которых превосходит число песчинок в Ганге, существуют лишь иллюзорно, по своей природе они изначально не существуют и с безначального времени никогда не были связаны с татхатой", – отмечается в "Шраддхотпада-шастре" [4, с. 45].

На основе этих положений в шастре делается также важный для обоснования концепции "просветления" вывод о том, что первый аспект сознания, идентифицируемый с изначально чистой татхагата-гарбхой, есть его более фундаментальный, сущностный аспект, одновременно представляющий собой истинную природу (син) и сущность (ти) всех вещей и явлений. Если, согласно шастре, второй аспект сознания, обусловленный круговоротом "смертей-и-рождений", преходящ и изменчив, не имеет истинной реальности и иллюзорен, то первый является постоянной и неизменной основой сознания, его истинной природой, не подверженной "смертям-и-рождениям", не обусловленной причинной зависимостью. Поэтому если от второго аспекта сознания можно избавиться путем психической саморегуляции и соблюдения этических предписаний и тем самым освободить сознание от его омрачающего воздействия, то первый аспект неуничтожим и всегда присутствует в полной мере даже в самом "омраченном" состоянии. Причем о первом аспекте нельзя сказать, что у кого-то его больше или меньше, так как татхата одинакова у всех существ и у каждого из них имеется в "полном достатке".

"Сущность татхаты никогда не прибывает и не убывает ни в ком: ни в обычных людях, ни в бодхисаттвах, ни в буддах. Она не зародилась когда-то в прошлом и не исчезнет когда-нибудь в будущем, ибо она вечна и будет пребывать всегда", – отмечается в шастре [4, с. 36].

В то же время в шастре делается парадоксальный на первый взгляд вывод: освобождение от "омраченного" аспекта сознания не есть какое-то насильственное воздействие на этот аспект или его уничтожение. Поскольку основа для "просветления" существует внутри сознания человека, то "просветление" не представляет собой победу или насилие над своим сознанием, а, скорее, есть возвращение к его истинному, самому естественному и нормальному состоянию. Это не означает и уничтожение "омраченного" аспекта сознания в онтологическом смысле, так как утверждается, что он реально не существует, не имеет онтологического статуса, и, следовательно, нельзя уничтожить то, чего нет на самом деле. Необходимо лишь не поддаваться этой иллюзии, не воспринимать ее как нечто реальное и не идентифицировать себя с нею, "отстраняясь" (ли) и тем самым освобождаясь от нее. Вследствие этого "исчезает" не некий субстрат (или составная часть сознания), а только его внешние признаки, ложно воспринимаемые как нечто реальное и условно называемые его "непросветленным" аспектом, который перестает для него существовать, когда сознание перестает идентифицировать себя с этим аспектом. "То, что говорится об уничтожении, есть лишь исчезновение внешних признаков сознания, но не уничтожение

его сущности", – указывает шаstra, поясняя, что под признаками имеется в виду "неведение", а под сущностью – "мудрость", свойственная "неомраченному" аспекту сознания [4, с. 27]. Это положение иллюстрируется образом ветра, символизирующего "неведение", и вздымаемых им волн, символизирующих активность "непросветленного" аспекта сознания, исчезновение которых не означает, что исчезает сама субстанция воды или какая-то ее часть:

"Признаки рождения ветра возникают благодаря воде (т.е. движению волн. – Н. А.). Если вода исчезнет, то перестанут [появляться] и признаки ветра... Но поскольку вода не исчезает, то признаки ветра существуют непрерывно. Если только ветер исчезнет, то соответственно исчезнет и движение волн. Но это не есть исчезновение [самой субстанции] воды. Точно так же и с неведением. На основе сущности сознания возникает движение (т. е. возбуждение сознания. – Н. А.)... Но поскольку сущность не исчезает, то сознание может существовать непрерывно. Только потому, что глупость исчезает, соответственно исчезают и признаки [омраченного] сознания. Но мудрость сознания [никогда] не исчезает" [4, с. 27].

Тем не менее поскольку для "непросветленного" человека иллюзорный аспект его сознания существует вполне реально, то отмечается, что в сугубо гносеологическом смысле все-таки можно говорить об "уничтожении" этого аспекта, подразумевая такое изменение гносеологических установок, когда сознание начинает воспринимать эту иллюзию более "правильно", т.е. как нечто реально не существующее. Иначе говоря, когда сознание перестает идентифицировать себя с "омраченным" аспектом, то прекращается и его "омрачающее" воздействие, а значит, и его существование как чего-то реального. Это означает также "уничтожение" или "искоренение" привязанности к внешним формам и признакам всех вещей и явлений, которые есть продукт "омраченного" сознания, и прежде всего привязанности к самому "омраченному" сознанию. При этом в шастре подчеркивается, что должна быть уничтожена и привязанность к признакам "просветленного" сознания, которые являются такой же иллюзией, как и все другие признаки, и привязанность ко всем другим признакам<sup>11</sup>. "Омраченное" сознание есть лишь иллюзорный признак "истинного" сознания, но таким же признаком, только противопоставленным первому, является "просветленное" сознание, тогда как истинная природа и сущность сознания лишены каких-либо признаков. Эти аспекты – "просветленный" и "непросветленный" – две половинки или полярные элементы одной пары оппозиций, смысл которых устанавливается в противопоставлении их друг другу и раскрывается относительно друг друга. В то же время они дополняют друг друга и не могут существовать отдельно, независимо друг от друга. Поэтому в шастре утверждается, что они "не едины и в то же время не отличаются друг от друга" [4, с. 12]. Но даже если при более глубоком анализе выясняется, что первый аспект сознания представляет собой его фундаментальный аспект и обладает сущностными характеристиками, которых второй не имеет, и, следовательно, они относятся друг к другу как сущность к явлению или субстанция к ее атрибуту, то все равно происходит выделение определенных отличительных признаков и сохраняется привязанность к ним.

С точки зрения буддистов, это "грубый анализ", основанный на "различении" (фэньбе), а потому искажающий истинную реальность, в которой субстанция не отличается от атрибутов.

"Все признаки сознания, – отмечается в шастре, – омрачены неведением. Однако признаки неведения не отделяются от природы просветления, и потому его нельзя уничтожить, но в то же время оно не может быть не уничтожено. Это подобно воде в океане, волны которого вздымаются под действием ветра. Признаки воды и признаки ветра неотделимы

друг от друга, но вода обладает подвижной природой, и если ветер прекращается, то признаки движения волн тоже прекращаются, хотя природа воды, сущность которой мокрота (досл.: "мокротная сущность воды"), не уничтожается. Подобно этому, сознание человека, чистое по самой своей природе, приходит в движение (т.е. возбуждается. – Н. А.) под воздействием ветра неведения. Однако как сознание, так и неведение не имеют отдельных форм (т.е. внешнего вида, облика) и отличительных признаков, и они нераздельны друг с другом. Сознание обладает неподвижной природой, и если неведение исчезает, то поток [ложной активности] тоже прекращается. Но природа мудрости [всегда] остается неизменной и [никогда] не исчезает" [14, с. 15-16].

Таким образом, если "омраченный" аспект не есть нечто отдельное от второго, "просветленного", аспекта и оба они существуют лишь относительно друг друга, то "нежелательный" с точки зрения буддийской сотериологии аспект сознания не может быть окончательно уничтожен (в указанном выше смысле) сам по себе, т.е. отдельно от "просветленного" аспекта. Отмечая, что привязанность к "просветлению" столь же вредна и опасна, как и привязанность к "омраченному" аспекту сознания, автор шастры сравнивает это с заблудшим человеком, который сбился с пути из-за того, что потерял или перепутал направление.

"Но если он совершенно освободится от [самого понятия] направления, – говорится в шастре, – то не будет и заблуждения (т.е. не будет того, от чего можно отклониться. – Н. А.). Точно так же и живые существа приходят в заблуждение из-за привязанности к просветлению. Но если они освободятся от [привязанности к] просветлению, то не будет и непросветления" [4, с. 18].

Более того, от "омраченного" аспекта сознания нельзя окончательно избавиться, не освободившись от всей дихотомической модели мира, разделяющей все явления на "чистые" и "нечистые", "благие" и "неблагие", "красивые" и "безобразные" и т.д. Поскольку все эти оппозиции и отличительные признаки существуют лишь в сознании человека, то для освобождения от привязанности к ним необходим радикальный и тотальный переворот в психической деятельности человека, в результате которого все вербальные структуры и концептуальные схемы, опирающиеся на отличительные признаки вещей и явлений действительности, начинают рассматриваться как не соответствующие "истинной" реальности, а потому "отбрасываются", "изгоняются" или "искореняются" из сознания человека. Следовательно, определенные изменения происходят в психической деятельности человека, в характере функционирования психики, но ее базисные характеристики, ее сущность и основа или, иначе говоря, ее истинная природа остаются неизменными, как и истинная реальность всех вещей и явлений, которая всегда остается такой, какая она есть.

Но если сущность сознания всегда остается неизменной и принципиально не может быть "омрачена", то откуда вообще возникает "непросветленный" аспект сознания и почему он все-таки может оказывать свое "омрачающее" воздействие на изначально чистое сознание? В шастре отмечается, что "неведение", как и "просветление", существует вечно, с "безначального времени", и что ложные мысли возникают "внезапно", т.е. спонтанно и неосознанно (непреднамеренно) [4, с. 126]. Но это нельзя признать исчерпывающим объяснением причин и источника возникновения "омраченного" сознания. В шастре также отмечается, что татхагата-гарбха, рассматриваемая как источник всего сущего, порождающий все дхармы – "чистые" и "нечистые", "благие" и "неблагие", является также и причиной возникновения "омраченного" сознания [4, с. 12]. Но тогда остается неясным, как и откуда оно появляется в самой татхагата-гарбхе, если утверждается, что ее сущность никогда не имела и не может иметь "омраченных" дхарм [4, с. 45].

Поскольку сама концепция татхагата-гарбхи не позволяла дать удовлетворительный ответ на этот вопрос, автор шастры использовал концепцию алаявиджняны ("сознания-хранилища", "сознания-вместилища" или "сокровищницы"). Последняя дополняет концепцию татхагата-гарбхи в ее динамическом аспекте, потому что алая рассматривается как постоянно изменяющийся поток сознания, в отличие от неизменной татхагата-гарбхи. Это "сознание-хранилище" отождествляется в шастре с относительным, обусловленным "смертями-и-рождениями" аспектом татхагата-гарбхи. В то же время в ней отмечается, что "сознание-хранилище" представляет собой взаимодействие и взаимопроникновение "сознания татхаты" (т.е. абсолютного аспекта "единого сознания") и "сознания, подверженного смертям-и-рождениям" (т.е. относительного аспекта "единого сознания") таким образом, что они одновременно не едины и не различны.

"Так называемая алаявиджняна есть то, в чем гармонично объединяются нерожденное и неуничтожимое с рождающимся и погибающим (исчезающим)", – говорится в шастре [4, с. 12; см. также: 13, с. 710]. Поэтому алаявиджняна называется также "объединенным сознанием" [4, с. 15].

Поскольку алаявиджняна рассматривается как момент, в котором взаимодействуют оба аспекта сознания, она, следовательно, функционирует как динамический фактор в процессе взаимодействия и единения сознания, содержа в себе потенцию как "просветления", так и "непросветления":

"Эта алаявиджняна имеет два аспекта, охватывающие все дхармы и порождающие все дхармы: первый – это просветление, второй – непросветление" [4, с. 12 – 13].

Таким образом, автор шастры отождествляет алаявиджняну с относительным аспектом татхагата-гарбхи и в то же время утверждает, что она содержит в себе потенцию "просветления" (т.е. отождествляет ее с татхагата-гарбхой как таковой). Тем не менее она не есть нечто совершенно идентичное ни самой татхагата-гарбхе, ни ее "омраченному" аспекту, но рассматривается как воплощение непрерывного динамического процесса распада, или "разложения истинно сущего" (по выражению О. О. Розенберга [7, с. 251]), на два аспекта и постоянного их воссоединения. Как нечто тождественное татхагата-гарбхе, это есть почти абсолют, но абсолют, вступающий во взаимодействие со своим феноменальным аспектом, а потому не являющийся таковым в полном смысле этого слова, так как в процессе их взаимодействия происходит и их взаимовлияние и, следовательно, имеет место воздействие феноменального аспекта на абсолютный (в отличие от татхагата-гарбхи, которая принципиально не подвержена такому воздействию).

Поскольку взаимное влияние двух аспектов сопряжено с их противодействием друг другу, то алаявиджняну можно также рассматривать как область непрерывного противоборства двух начал, которое является источником ее развития и зарождения в ней все новых и новых Дхарм, в том числе "омраченных". Следовательно, в алаявиджняне находится и источник зарождения всякой скверны, "семена" которой существуют в ней извечно. Более того, поскольку происходит постоянное взаимодействие двух ее аспектов, "омраченность", возникающая из алаявиджняны, в свою очередь, обуславливает ее, образуя новые "семена".

Эти "семена" являются "отпечатками", или "следами", всех прошлых событий, поступков, желаний, идей и впечатлений, память о которых сохраняется в алаявиджняне, поэтому она и называется "сознанием-хранилищем". В индивидуальном сознании – составной части огромного "вместилища" всех сознаний – эти "отпечатки", несущие в себе силу привычки

прошлых ложных представлений и идей, проявляются в виде ложной веры в реальность существования индивидуального "Я" и внешнего мира объектов (см. [13]). Так возникают "неведение" и "непросветленный" аспект сознания, которые "омрачают" изначально чистое сознание человека и мешают ему постичь свое единство с истинной реальностью [4, с. 18].

Развиваясь и укрепляясь, эти ложные идеи и представления порождают привязанность к дискурсивно-логическому мышлению, которое является, согласно шаштре, одним из основных факторов, "омрачающих" сознание человека и приводящих его в противоречие с татхатой. Из-за дискурсивно-логического мышления, основанного на "различении", выделении отличительных признаков, вербализации и концептуализации вещей и явлений действительности, которые на самом деле свободны от всего этого, "омраченное" сознание не может воспринимать мир таким, какой он есть, а видит его расколотым на оппозиции, разделенным на индивидуальные признаки и формы, увешанным ярлыками с наименованиями, принимая все это за истинную реальность.

"Все дхармы, – говорится в шаштре, – изначально лишены всех вербальных признаков, всех форм описания, обозначения и наименования, всех форм концептуализации, и в конечном итоге все они равны друг другу (т.е. ничем не отличаются друг от друга. – Н.А.), не подвержены изменчивости и не могут быть уничтожены. [Все это] есть лишь единое сознание, поэтому и называется "истинной таковостью" [14, с. 9].

Последовательно развивая тезис о том, что вербализация и концептуализация искажают реальную действительность, автор шаштры утверждает, что даже само слово "татхата" используется лишь для того, чтобы завершить собой процесс вербализации, указать на некую невербальную реальность, тождественную самой себе и принципиально неопишущую посредством слов или знаков:

"Все вербальные объяснения, – говорится в шаштре, – условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не в состоянии [отражать реальность]. Слово "истинная таковость" (бхута-татхата) тоже не имеет признаков. Оно является, так сказать, пределом словесных объяснений, словом, которое кладет конец всем словам. Однако сама сущность "истинной таковости" не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно реальны. В то же время нет ничего, что можно установить [как реально существующее], ибо все вещи и явления тождественны татхате. [Таким образом], следует знать, что никакую вещь невозможно объяснить с помощью слов или постичь с помощью мыслей. Отсюда и название "татхата" [14, с. 9-10].

Признавая всю условность словесных объяснений и определений татхаты, шаштра тем не менее допускает, что они необходимы для людей, находящихся на уровне "непросветленного" сознания, и дает два на первый взгляд взаимоисключающих определения: 1) татхата как истинная пустота (шуньята); 2) татхата как истинная непустота [4, с. 11].

Под "истинной пустотой" как атрибутом татхаты подразумевается то, что "она изначально никогда не связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков индивидуальных различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием" [4, с. 11]. Вместе с тем в шаштре сразу же делается оговорка, что это определение тоже условно и ориентировано на относительный аспект сознания; когда же человек переходит на уровень "чистого" сознания, то оно теряет всякий смысл:

"Поскольку сознание живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление и они отходят от [истинной таковости], поэтому и говорится "пустота". Но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить "пустота"" [4, с. 12].

"Истинная не-пустота" как атрибут татхаты характеризуется в шастре следующим образом:

"Поскольку сущность дхарм пустотна и не омрачена неведением, то это истинное сознание является вечным, неизменным, чистым и самодостаточным. Поэтому оно называется "не-пустотой". В то же время оно не имеет признаков, которые можно выделить, ибо это есть сфера (мир), которая свободна от мыслей и находится в гармоничном единстве с просветлением" [4, с. 12].

Определяя татхату как вневербальное единство бытия, свободное от мыслей (ли-нянь)<sup>12</sup> и тождественное "просветленному" аспекту сознания, автор шастры утверждает, что для достижения "просветленного" состояния необходимо лишь освободиться от ложного мышления, "омрачающего" изначально чистое по своей природе сознание "истинной таковости":

"Сознание бхута-татхаты есть единый мир дхарм (дхарма-дхату) и сущность всей совокупности вещей и явлений (дхарм). Так называемая [истинная] природа сознания [никогда] не рождается и не исчезает. И только из-за ложных мыслей возникает различие всех вещей и явлений. Но если освободить сознание от [ложных] мыслей, то не будет признаков внешних объектов" [4, с. 9].

В шастре поясняется, что под освобождением от ложных мыслей подразумевается непосредственное созерцание того, что находится за пределами мыслей, т.е. вневербальной реальности, и подлинная идентификация, единение с этой реальностью. В этом состоянии полного слияния с истинной реальностью исчезают все различия между субъектом и объектом восприятия или реагирования, все отличительные признаки вещей и явлений и постигается их всеобщее равенство и единство, т.е. то, что все они не имеют индивидуальных различий (а значит, и внешних форм или признаков) и совершенно тождественны друг другу, абсолютно "одинаковы".

"Если постичь это, – говорится в шастре, – то не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить. Точно так же, о чем бы вы не мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить" [4, с. 11].

Такое переживание тотального единства и целостности бытия и есть "просветление", которое человек должен обрести либо с помощью практики морально-психического самоусовершенствования, помогающей ему освободить свое сознание от всех "омрачающих" факторов, либо в процессе спонтанного и внезапного "озарения". В шастре нет специальных пояснений о том, какой путь "просветления" является более предпочтительным, но из анализа ее содержания становится очевидным, что она в равной мере допускает оба пути, хотя первый она описывает более подробно и обстоятельно.

Шастра выделяет три основных вида "просветления", оговаривая при этом, что такое разделение условно, так как природа "просветления" едина и тождественна абсолютному аспекту сознания. Первый вид – это "фундаментальное просветление" (бэнь-цзюэ), т.е. внутренне присущее всему живому, имманентно чистое сознание, которое изначально "просветляет" все сущее. Но поскольку живые существа "омрачены" неведением, то оно

наличествует в них как потенция, которую необходимо реализовать. Поэтому оно определяется как сама сущность и основа сознания, свободного от мышления, т.е. того "просветления", которое эти существа должны реализовать, и уподобляется всеобъемлющей, всепроникающей пустоте, которая охватывает и пронизывает все сущее, которая "есть везде" [4, с. 13]. "Фундаментальное просветление" определяется также как единый и всеобщий признак всего многообразия феноменального мира (дхарма-дхату) и идентифицируется с дхармакаей, атрибутом которой является "всеобщая одинаковость", ибо она везде и всюду одинакова и не имеет никаких различий, несмотря на все многообразие форм явленного мира. Поскольку оно идентично дхармакае, служащей базисом для самореализации потенции к "просветлению", то оно и определяется как "фундаментальное", базисное по отношению ко второму виду просветления – "начальному просветлению" (ши-цзюэ).

В шастре подчеркивается, что вообще эти два вида "просветления" полностью идентичны и в самом "просветлении" как таковом не может быть никаких различий. Применение же термина "начальное просветление" объясняется тем, что поскольку есть "не-просветление", то у процесса актуализации "фундаментального просветления" есть начало, хотя само по себе оно не имеет ни начала, ни конца. Таким образом, под "начальным просветлением" подразумеваются начальные или ранние стадии реализации "фундаментального просветления", т.е. тот процесс освобождения от ложного мышления и очищения сознания от всех "омрачающих" факторов, который должен завершиться полным и окончательным "просветлением" всех аспектов сознания человека.

Шастра выделяет несколько таких промежуточных стадий или, иначе говоря, подвидов "начального", т.е. неокончательного, "просветления". Одна из самых ранних начальных стадий – это когда человек "пробуждается" и постигает, что прошлые мысли были дурными (злыми, нехорошими) [4, с. 13]. Если он осознал это, то может "остановить" свои порочные мысли, прекратить их течение, чтобы впредь они не возникали. Однако,

"хотя иногда это тоже называют просветлением, – отмечается в шастре, – это не есть [настоящее] просветление" [4, с. 13].

Более высокой является, согласно шастре, такая стадия, когда человек "пробуждается" от мрака неведения и осознает изменчивый характер (санскр. "аньятхатва") своих мыслей, освобождается от мыслей, обладающих изменчивыми признаками, и отбрасывает укоренившуюся в них привязанность к отличительным признакам внешних объектов, обусловленную "грубым анализом". Такое "просветление" характеризуется в шастре как "подобие" истинного "просветления".

В шастре выделяется и такая стадия, когда человек "пробуждается", осознает преходящий характер существования своих мыслей, их изменчивость и неустойчивость и его мысли больше не задерживаются на объектах, не привязываются к ним и когда он освобождается от "невежественных" мыслей, порожденных "грубым анализом". Такое "просветление" характеризуется в шастре как близкое к истинному, почти соответствующее ему.

Определение этих стадий как "начального" или "неокончательного просветления" мотивируется в шастре тем, что все они еще не являются "просветлением" самих "истоков сознания", т.е. не означают полного и тотального переворота глубинных основ человеческой психики, который носит необратимый характер и в результате которого искореняются сами предпосылки возникновения "омрачающих" факторов психической деятельности.

Соответственно "просветление истоков сознания" называется "окончательным просветлением" (цзюцзин-цзюэ). Это третий основной вид "просветления", выделяемый в шастре. "Окончательное просветление" описывается в шастре как состояние, когда человек, до конца завершив все этапы морально-психического совершенствования и полностью реализовав все "методы спасения" (санскр. "упайя"), в каждое мгновение мысли находится в гармоничном единстве с татхатой; когда он, "пробудившись" от мрака неведения, постигает истоки "порочных" мыслей в своем сознании и обретает такое состояние, что в его сознании не может возникнуть ни одна "порочная" мысль; когда он совершенно далек даже от самых малейших "порочных" мыслей и может непосредственно созерцать истинную природу своего сознания; когда он твердо осознал, что его сознание вечно и неизменно [4, с. 14].

Шастра выделяет также пять видов практических методов<sup>13</sup>, или путей, достижения "просветления": 1) практика благодеяния; 2) соблюдение предписаний; 3) культивация терпения; 4) культивация усердия; 5) прекращение [иллюзий] и чистое созерцание [4, с. 59].

Практикующий благодеяние должен, если он видит человека, который подходит к нему с просьбой о подавании, отдать ему, в соответствии со своими возможностями, имеющиеся у него ценности и вещи. Тем самым, согласно шастре, он освобождает себя от скупости и алчности и вызывает у просящего радость. Если же он видит, что кто-то находится в опасности или в затруднительном положении и что этого человека обуял страх, он должен сделать все возможное, чтобы освободить его от страха. Если кто-то пришел к нему в поисках Дхармы (Учения), он должен, в соответствии со своими способностями и пониманием применить искусные методы (санскр. "упайя"), чтобы объяснить ему Дхарму. Но при этом ему не надо жаждать славы, выгоды или почтения, а следует думать лишь о том, чтобы, трудясь на благо своего спасения, приносить пользу другим людям (т.е. работать на благо их спасения) и чтобы направить все благо, обретенное с помощью такой практики, на достижение "просветления" [4, с. 59-60].

Соблюдающий предписания не должен убивать, воровать, совершать прелюбодеяние, произносить сомнительные (двусмысленные) речи, злословить, лгать, злоупотреблять красноречием. Он должен полностью освободиться от жадности, ревности, обмана, хитрости, лести, криводушия, гнева, ненависти и неправильных взглядов [4, с. 60].

Культивирующему терпение необходимо терпеливо относиться к раздражительности и вспыльчивости других людей и не быть мстительным, спокойно относиться к приобретениям или утратам, славе или бесчестью, хвале или хуле, страданию или радости и т.д. [4, с. 60].

Культивирующий усердие не должен проявлять леность, нерадивость или небрежность в совершении различных добрых деяний, обязан быть твердым в своей решимости достичь просветления, отбросить прочь страх и малодушие. Ему нужно всегда помнить, что в течение многих прошлых перерождений напрасно претерпел все великие страдания тела и сознания, от которых не было никакой пользы. Поэтому теперь ему необходимо усердно культивировать различные "заслуги-добродетели", чтобы, помогая себе, помочь и другим людям быстро освободиться от страданий [4, с. 60-61].

В свете рассмотрения психологических аспектов буддизма особый интерес представляет пятый вид практических методов достижения "просветления", выделяемый и описываемый в шастре, – "прекращение [иллюзий] и [чистое] созерцание" (чжи-гуань). Под этим видом практики здесь фактически подразумеваются два метода психической

саморегуляции, широко известные в буддологической литературе под их санскритскими названиями "шаматха" и "випашьяна". Характеризуя эти методы, шастра поясняет:

"То, что называется "прекращением" (чжи), означает пресечение всех признаков внешних объектов и соответствует значению [санскритского термина] медитация [методом] шаматха. То, что называется "[чистым] созерцанием" (гуань), означает [ясный] анализ признаков причинно-обусловленных смертей-и-рождений (т.е. сансарического бытия. – Н.А.) и соответствует значению [санскритского термина] медитация [методом] випашьяна" [4, с. 62].

Санскритский термин "шаматха" в контексте буддийской психологии означает спокойствие, душевный покой, успокоение сознания, а термин "випашьяна" – трансцендентальный анализ, интуитивное созерцание, правильное знание. В китайском переводе термина "шаматха" (прекращение, остановка), который употребляется в шастре, передано не буквальное его значение, а основной смысл, который заключается в прекращении воздействия на психику человека всех возбуждающих и "омрачающих" факторов, в результате чего достигается спокойно-умиротворенное состояние сознания. Поясняя, что "чжи" означает пресечение, прекращение "признаков внешних объектов", автор шастры, по-видимому, подразумевает под этим нейтрализацию вообще всех негативных факторов, возбуждающих и "омрачающих" психику человека, т.е. прежде всего "неведения", которое является основным препятствием к реализации изначальной чистоты и спокойствия сознания и из-за которого сознание человека различает признаки внешних объектов.

Для перевода термина "випашьяна" в шастре употребляется традиционный термин китайской психологии и философии "гуань", задолго до проникновения буддизма широко употреблявшийся в китайских учениях для обозначения процесса интроспективной медитации и концентрации, интуитивного созерцания. В приведенном выше пояснении к этому термину под анализом "признаков причинно-обусловленных смертей-и-рождений" подразумеваются интроспективное созерцание и интуитивный анализ всех аспектов эмпирической реальности, но из дальнейших пояснений следует, что при этом необходимо интуитивно исследовать и непосредственно созерцать отраженную в ней абсолютную реальность, трансцендентальную обусловленному миру "смертей-и-рождений". Таким образом, исходя из значения указанных терминов и пояснений к ним в шастре, сочетание "чжи-гуань" можно перевести как "успокоение сознания через прекращение неведения и трансцендентальный анализ с помощью непосредственного интуитивного созерцания" (ср. [15, с. 165]).

Шастра описывает процесс практической реализации метода шаматха следующим образом:

"Если кто-то хочет практиковать шаматху, он должен обитать в спокойном месте, сидеть прямо, упорядочив мысли (т.е. сконцентрировав их в одной точке. – Н.А.). [Его внимание] не должно задерживаться ни на дыхании, ни на образах или формах, ни на пустоте или [четырёх первоэлементах] – земле, воде, огне и ветре. Оно не должно задерживаться даже на том, что он видит, слышит, ощущает или знает. Все мысли, как только они возникают, должны быть отброшены, и даже сама мысль об искоренении мыслей тоже должна быть изгнана, ибо изначально все дхармы не имеют признаков и последовательный поток мыслей [никогда] не рождается и не исчезает" [4, с. 62].

Если сосредоточенность сознания нарушается и мысли начинают "разбегаться в разные стороны", шастра рекомендует "поймать и вернуть" их в прежнее состояние

концентрации, зафиксировав их на "правильной мысли" (чжэн нянь), т.е. мысли о том, что все есть "только сознание", что внешнего мира объектов нет и что даже его сознание тоже лишено собственных признаков, поэтому его "нельзя схватить ни одной мыслью".

При этом в шастре подчеркивается, что процесс медитации не должен прерываться и тогда, когда человек находится не в статическом положении (т.е. в сидячей позе), а занят какой-либо активной деятельностью:

"Если даже он встанет с того места, где сидел, будет уходить, приходить, двигаться вперед, стоять или же заниматься какой-либо другой деятельностью, он должен всегда непрерывно думать о [реализации] методов спасения (упайя) и должен находиться в соответствии с [истинной природой дхарм], непрерывно созерцая и интуитивно анализируя" [4, с. 63].

В то же время шастра предостерегает от одностороннего увлечения этим методом, ибо,

"если человек практикует только "прекращение", его сознание погрузится в [самодовольство] или же он погрязнет в лени и не будет радоваться различным добрым деяниям, отринув прочь великое сострадание [к живым существам]" [4, с. 67].

Поэтому наряду с методом "прекращения" он должен также параллельно практиковать "ясное созерцание", которое не только дополняет и углубляет процесс постижения интуитивной мудрости, но и является более существенной частью, основой всего процесса интуитивного созерцания.

"Нужно постепенно, шаг за шагом культивировать эти два аспекта, но не отделять их друг от друга, ибо они должны проявляться вместе. Если же они не практикуются совместно, в нераздельном единстве, то нельзя вступить на путь просветления", – указывается в шастре [4, с. 62, 70].

Практикующий випашьяну должен, согласно шастре, созерцать все "мирские активно-деятельные дхармы"<sup>14</sup>, в результате чего он обнаруживает, что они не могут долго находиться в постоянстве и мгновенно изменяются и разрушаются, что все движения возникают и исчезают в каждое мгновение мысли и что из-за всего этого существует страдание [4, с. 68]. Он должен также созерцать, что все дхармы, о которых он думал в прошлом, туманны и неясны, как сон; что все дхармы, о которых он думает сейчас, подобны вспышке молнии; что все дхармы, о которых он будет думать в будущем, подобны внезапно появляющимся облакам; что все живые существа этого мира, имеющие физическое тело, нечисты, замараны грязью и среди них нет ни одного, которому можно радоваться [4, с. 69].

На основании этого анализа практикующий должен прийти к выводу, что все "великие страдания тела и сознания", которые претерпевают живые существа в мире сансары из-за своего неведения, могут продолжаться вечно, если не избавиться от мрака неведения, обретя "просветление". В шастре признается, что освободиться от страданий очень трудно и что в массе своей эти существа даже не осознают своих страданий и, следовательно, не могут сами избавиться от них. Поэтому практикующий випашьяну, рассматривая помощь другим существам как необходимое условие своего собственного "освобождения", должен приложить все усилия, чтобы помочь им обрести спасение. В связи с этим шастра рекомендует практикующему "набраться мужества и отваги" и принять следующие "великие обеты":

"Пусть мое сознание будет свободным от различий, чтобы я мог практиковать все добрые заслуги-добродетели во всех концах света; клянусь до окончания века (досл.: до конца будущего) с помощью бесчисленных искусных средств помогать всем страдающим существам, чтобы они смогли обрести блаженство абсолютного принципа нирваны" [4, с. 69-70].

Приняв такие обеты, практикующий должен всегда и везде совершать всевозможные добрые деяния, направленные на "освобождение" живых существ от мрака неведения и страданий, прилагая к этому все усилия и "не допуская в своем сердце лености и нерадивости" [4, с. 70].

Таким образом, главное различие двух методов практики (шаматхи и випашьяны) заключается в том, что в первом основной акцент делается на выявлении и нейтрализации негативных факторов сансарического бытия, тогда как второй ориентирован на выработку позитивной с точки зрения махаянской сотериологии программы достижения состояния "просветления" и на реализацию этой программы путем личного морально-психического самоусовершенствования, необходимым условием которого является оказание помощи другим существам. Если первый метод призван, по мнению автора шастры, помочь практикующему "исцелиться от привязанностей к этому миру" (т.е. к миру сансары) и "отбросить ложные взгляды", то второй помогает развивать "великое сострадание" и культивировать различные "добрые наклонности" (способности) [4, с. 70]. Вместе с тем, подчеркивая, что различие между этими методами относительное и в конечном итоге оба они направлены на достижение одной цели (т.е. "просветления"), дополняя друг друга и помогая друг другу, автор шастры отмечает, что требование не ограничивать медитацию статическими позами и практиковать ее в процессе активной деятельности распространяется и на "чистое созерцание". Это условие необходимо выполнять и тогда, когда человек, освоивший в совершенстве оба метода, начинает практиковать их одновременно:

"Когда идет, когда стоит, когда лежит или встает, – он всегда и везде должен практиковать вместе оба метода – "успокоение" и "созерцание"" [4, с. 70].

Наиболее сильное влияние практика "чжи-гуань", описанная в "Шраддхотпада-шастре", оказала на формирование одной из основных школ дальневосточной махаяны – школы тяньтай (яп. "тэндай"). Основатель этой школы Чжи (539-597), придавая практике "чжи-гуань" особое значение, как основе всей буддийской практики психотренинга и психической саморегуляции, посвятил ей два специальных трактата – "Мохэ чжигуань" ("Большой чжигуань") и "Сяо чжигуань" ("Малый чжигуань") [16; 17]. Первый трактат, представляющий собой весьма объемистый труд из десяти цзюаней (второй состоит всего из одного цзюаня), вошел в так называемый "Тяньтай дасаньбу" ("Три больших раздела [учения школы] тяньтай"), где представлена практически вся догматика школы тяньтай [15, с. 165].

Различные практические рекомендации по достижению "просветленного" состояния сознания оказали заметное влияние и на другие школы дальневосточной махаяны. Так, рекомендации шастры о том, что в процессе культивации метода "прекращения" необходимо достигать состояния "самадхи" одного действия (исин саньмэй; санскр. "экачарья самадхи"), посредством которого практикующий постигает всеобщее единство феноменального мира (санскр. "дхарма-дхату"), всеобщее равенство дхарм и недUALность дхармакаи и тел живых существ [4, с. 63], получили дальнейшее развитие не только в школе тяньтай, но и в школах чань и цзинту. В тяньтайской традиции это самадхи считалось одним из четырех основных видов самадхи (в соответствии с определением,

данным Чжи), а в школе цзинту оно рассматривалось как метод медитации и концентрации на Будде Амитабхе посредством повторения его имени (за это ратовал Шаньдао (618-681) [6, с. 116]. В школе чань на важную роль этого вида самадхи в практике психической саморегуляции указал основоположник Южной ветви чань Хуэйинэн (638-713) в знаменитой "Сутре помоста" (см. [12, §14]), поэтому оно традиционно считалось также составным элементом чаньской практики. Большое значение в процессе обучения чаньских адептов придавал "Шраддхотпада-шастре" и глава Северной ветви чань Шэньсю (ум. 706) [6, с. 10].

Различные положения шастры становились даже темой парадоксальных чаньских диалогов (вэньда; яп. "мондо") – весьма своеобразного метода чаньской практики психотренинга, служившего одной из отличительных черт этой школы. Так, большой популярностью пользовались в чань-буддизме так называемые "Три фразы" (сань-цзюй) Юньмэня (ум. в 949 г.) – три энигматических вопроса, которые могли стать темой парадоксального диалога и ответы на которые следовало искать в "Шраддхотпада-шастре": 1) "Что прекращает весь поток [перерождений]?" – "Единое сознание"; 2) "Что содержит в себе и охватывает всю вселенную?" – "Истинная таковость"; 3) "Одна волна следует за другой – [что это такое]?" – "Рождение и смерть" [5, с. 61-62].

Но если в чисто практическом аспекте различные позднемахаянские школы, акцентируя свое внимание на некоторых методах достижения "просветления", рекомендуемых в шастре, игнорировали или отвергали другие, то теоретические положения, на которых основана разработанная в ней концепция "просветления", принимались в этих школах более единодушно, зачастую вообще без всяких оговорок, и служили теоретическим базисом всей догматики этих школ. Более того, положения шастры явились основой для обобщающих концепций, в которых предпринимались попытки преодолеть сектантские различия в интерпретации общих понятий и идей. Так, упомянутый выше Цзунми, VII патриарх школы хуаянь, одновременно считавшийся XI патриархом школы чань, на основе положений шастры разработал весьма обстоятельную, развернутую и обобщающую концепцию "просветления", в которой были систематизированы и теоретически обоснованы на едином философско-психологическом базисе различные пути и методы достижения "просветленного" состояния. При этом, исходя из положений шастры, допускающих возможность такой интерпретации, Цзунми считал в равной мере приемлемым как "внезапное" (на чем делала акцент Южная ветвь школы чань), так и "постепенное" достижение состояния "просветления".

Важную роль в становлении школ поздней махаяны, в создании обобщающих концепций и классификационных систем сыграла не только сама шастра, но и комментарий к ней. Так, комментарий, приписываемый некоему Нагарджуне (даты жизни неизвестны), оказал большое влияние на основоположника школы сингон Кукая (774-835). Последний широко использовал упомянутый комментарий при систематизации сингонского учения и включил его в число обязательных трудов для адептов этой школы, в силу чего он сыграл исключительно важную роль в истории сингон-буддизма в Японии [6, с. 10].

Таким образом, получив дальнейшее развитие в школах поздней махаяны, концепция "просветления", изложенная в "Шраддхотпада-шастре", оказала заметное воздействие на культуру народов Восточной Азии, и особенно на психологические традиции этих народов, на культуру их психической деятельности. Через позднейшие школы буддизма махаяны философские и психологические идеи этой шастры, в том числе и концепция "просветления", оказали также влияние на небуддийские, традиционные китайские учения (даосизм, конфуцианство), содействуя общему процессу взаимовлияния и синтеза

буддизма и традиционных китайских учений, а через ответвления этих школ в сопредельных странах – и на традиционные учения в других странах Восточной Азии.

Разумеется, как и многие другие феномены средневековой идеологии и культуры, концепция "просветления" опиралась на сугубо религиозные идеи и представления (доктрины "трех тел будды", "единого сознания" и пр.) и в целом носила интуитивистский характер, содействуя философско-психологическому обоснованию и пропаганде буддийских религиозных догм. Но, выходя за рамки буддийских общин и сталкиваясь с насущными задачами "мирской" практической деятельности, она подвергалась определенному переосмыслению и секуляризации, приобретая светский характер, стимулируя интерес к психическому состоянию человека в процессе всякой деятельности, к развитию и тренировке его естественных психических способностей, к управлению его эмоционально-психологическим состоянием. В результате этого махаянская концепция "просветления" оказала заметное влияние и на такие социально-культурные традиции народов Восточной Азии, которые не были непосредственно связаны с буддийским религиозным комплексом.

### Список литературы

1. Suzuki D. Asvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana. – Chicago, 1900.
2. Goddard D. Buddhist Bible. – N.Y., 1952.
3. Мотидзуки С. Дайдзе кисин-рон но кэнкю (Изучение Махаяна-шраддхотпада-шастры). – Токио, 1922.
4. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шастра). – Сянган, 1926.
5. Да-чэн ци-синь лунь // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Токио. – Т. 32.
6. Nakeda Y. The Awakening of Faith. – N.Y.; L., 1967.
7. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
8. Liebenthal W. New Light on the Mahayana-Sraddhotpada sastra // T'ound Pao. – Leiden, 1958. – Vol. XLVI.
9. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
10. Липпс Г. Пути психологии: Докл. на V Международном психологическом конгрессе. – Б. м., 1905.
11. Фацзан. Да-чэн ци-синь лунь ицзи (Комментарии к Махаяна-шраддхотпада-шастра) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Т. 44.
12. Хуэйнан. Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста шестого патриарха) // Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. – N.Y., 1969.
13. Цзунми. Юань жэнь лунь (Шастра об исконной природе человека) Там же. – Т. 45.
14. Тонилху-ийн чимэг / Ксилограф Агинского издания. Хранится в Рукописном отделе БИОН СО АН СССР.
15. Игнатович А. Н. Тяньтайская доктрина "чжигуань" // XIV научная конференция "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. – М., 1983. – Ч. 1.
16. Чжи. Мохэ чжигуань (Большой чжигуань) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Т. 46.
17. Чжи. Сяо чжигуань (Малый чжигуань) // Там же.

**В.Н.Пупышев**

### "НЕ-Я" В БУДДИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

Бодхисаттва сказал некоему паломнику: "Ты хочешь выпить воды Ганга, благоухающей запахом леса?" Паломник отвечает так: "Что такое Ганг? Песок ли Ганг? Вода ли Ганг? Ближний ли берег Ганг? Дальний ли берег Ганг?" Бодхисаттва отвечал: "Если ты исключишь воду, песок, ближний берег и дальний берег, где ты найдешь какой-нибудь Ганг?"

Из Джатак

За последние годы в нашей литературе появился ряд публикаций, касающихся буддийской теории индивидуального "Я" как с точки зрения существования, так и с точки зрения несуществования. В первом случае речь идет об элементах, составляющих комплекс "я", во втором – о том, что ни элементы, ни комплекс их никакой конкретной сущностью не обладают и не имеют реального бытия, ни материального, ни идеального. Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что теория несуществования индивидуального "Я" (gang zag gi bdag med pa'i lta ba) есть часть общей теории "анатма" (bdag med), теории, отрицающей существование "я" всех объектов без исключения. Это тем более необходимо, что у некоторых буддологов проскальзывает тенденция принимать за "я" индивидуума некоего деятеля (byed pa po) иногда сознание (gnam shes или sems), иногда сансары ('du byed), понимаемые как кармическая энергия. Иначе что же тогда перерождается, что переходит из воплощения в воплощение?

На это следует дать один ответ – ничего. Как при жизни существа нет ничего конкретного, кроме преобладания пустых форм, ложно принимаемых за "я", "как призрак красавицы внушает страсть тем, кто не понял его природы" (Чандракирти), так же и в момент смерти, в промежуточном состоянии после смерти и в новом рождении нет ничего, кроме преобладания пустых форм. Самое главное неведение, как утверждают буддисты, есть неведение в отношении несуществования индивидуального "Я". Четвертый махаянистический путь – путь созерцания (sgom lam, bhavanamarga) – ставит целью разрушение веры в существование индивидуального "Я" и "я" дхарм.

Собственно слово "анатма" означает "не-сам" или, говоря языком праджняпарамитской метафизики, "a ≠ a", личность не самотождественна. В два разных момента времени нельзя указать на что-либо, что осталось бы неизменным, не сменилось бы чем-то иным, и это иное никогда не является "самим" предшествующим. Однако, по утверждению буддистов, в силу неведения сохраняется вера в самость, в некое индивидуальное "Я", и эта вера является горючим, поддерживающим пламя потока элементов индивидуального существования, препятствует интеграции индивида в единство Нирваны, будучи подкреплена эмоциональными аффектами неведения – омраченностью, страстью, гневом.

Итак, если считать субъектом перерождений сознание (то есть сознание "я"), частицу сверкающей (gsal) алая-виджняны, то чем в таком случае отличается учение Будды от идеализма, против которого он выступал? Ведь ни одна буддийская школа не является чисто идеалистической. Так называемый "чистый идеализм" виджнянаматриков – идеализм, с нашей точки зрения, весьма условный, ведь алая-виджняна виджнянаматриков есть чистая длительность бытия (rgyun, santāna) или сознание без какого бы то ни было содержания, т.е. шунья.

Если считать, что процесс перерождения – это всего лишь персонификация закона сохранения энергии (неважно какой), то на какой основе тогда возникает в новом рождении сознание? Ведь первым элементом двенадцатичленной формулы зависимого становления (rten 'brel yan lag bcu gnyis, pratityasamutpada) является неведение, элемент сознания. И почему можно сказать, что этот человек был в прошлом рождении тем-то и тем-то? Ведь не говорим же мы, что электричество было прежде движением воды в турбине электростанции.

Следовательно, попытку представить какое-либо "я" вне преобладания пустых форм следует признать несостоятельной.

Говорят, что Будда не дал ответа на вопрос о том, что такое "я".

Но так ли это?

Кашьяпапаривартасутра приводит следующие слова Будды: "О, Кашьяпа! То, что называется вечным, есть одна из противоположностей. То, что называется преходящим, есть вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, оно не подлежит исследованию, неизреченно, непроявлено, непостижимо и не имеет длительности. О, Кашьяпа! Это и есть Срединный путь, называемый истинным познанием явления бытия" (перевод Ю. Н. Рериха. Цит. по: [2, с. 140]).

По отношению к "я" или "самости" вышеприведенный отрывок буддисты обычно интерпретируют следующим образом. С точки зрения эмпирической реальности "я" существует, иначе кто же совершенствуется? Когда на поверхности океана бытия появляется зыбь, когда образуется комплекс дхарм, обладающий своим собственным признаком (*rang gi mtshan nyid, svalaksana*), отличающим данный комплекс от другого, мы говорим, что проявляется "я". Но с точки зрения истинной реальности "я" не существует, поскольку оно не вечно, изменчиво и пусто по своей природе. Эта двойственность сознательного бытия, эта неопределенность чрезвычайно болезненна, она характеризуется антитезами "есть – нет", "вечный – не вечный" и т.д., что является своеобразной формулировкой первой благородной истины (*sdug bsngal*). Причина этой болезненной двойственности – подверженность бытия скверне (*kun 'byung* – вторая благородная истина), безначальное волнение дхарм, поддерживаемое постоянной активностью элементов-осквернителей, клеш. Для прекращения этой болезненной неопределенности и существует срединный путь, называемый истинным познанием элементов бытия, путь, который ведет к Нирване, не подлежащей исследованию, не причастной каким бы то ни было умозрительным построениям (*'gog pa'i bden pa* – третья благородная истина). Но к становлению на этот путь люди приходят по-разному, в зависимости от психологических предпосылок, приобретаемых в кармическом порядке. Для ищущего буддизм предлагает три типа путей – хинаянистический, махаянистический, тантрийский (*lam bden* – четвертая благородная истина).

Таким образом, вопрос о "я" не снимается, но переносится в план практики, в область "пути" – утверждается лишь, что "я" или "не-я" есть нечто неопределенное, во всяком случае неопределимое рассудочным знанием, и полагают, что эта неопределенность полностью разрешается на завершающем этапе пути.

К осуществлению хинаянисты идут от праксиса – эмпирическое "я" существует, но оно нереально и болезненно, на него действуют элементы-осквернители, клеш. Практическим подавлением элементов-осквернителей в течение многочисленных перерождений достигается *pratisamkhyānirodha*, успокоение всех элементов бытия по отдельности, или нирвана архата.

Махаянисты в основу осуществления ставят гнозис – с точки зрения истинной реальности "я" не существует. Нет ни субъекта, ни объекта. "Предел нирваны является и пределом сансары, они ничем не отличаются друг от друга" [1, с. 248]. Высшая мудрость бодхисаттвы (*ye shes*), отказавшаяся от всяких мыслительных построений, в том числе конструирующих подкладку для веры в "я", мудрость, сущность которой составляет пробужденная, полная милосердия мысль, – это и есть то, что подводит бодхисаттву к чистой длительности, к трем дверям в Нирвану, которые суть мысль, полная обета во

благо живых существ (dam tshig gi sems), бесконечно мудрая мысль (ye shes kyi sems) и непоколебимая богатырская мысль (ting nge 'dzin gyi sems).

Тантристы считают, что для полной реализации бодхи необходимо единство гнозиса и праксиса, праджни и упаи – rdo rje ni thabs dang drilbu ni shes rab ste / de gnyis ka'ang don dam pa'i byang chub kyi sems kyi rang bzhin no [3, л. 1] – и что только таким образом достигается полная интеграция бытия в единстве Нирваны, снимается противоположность "я" и "не-я", субъекта и объекта, реализуется их единство в срединном пути. Отсюда сложная символика осязуемых образов и система движения мысли по убыванию предметной конкретности, отсюда богатейшая традиция живописи и скульптуры и богатейшая традиция зерологической (по определению Л. Э. Мялля, см. [4, с. 189]) литературы.

При характеристике путей мы ограничились лишь общей характеристикой пути достижения, и наше описание на полноту не претендует. К тому же метод тантристов (thabs) коренным образом отличается от хинаянистического метода, лишенного содержания (пяти мудростей), и гнозис тантристов отличается от махаянистического гнозиса, лишенного конкретности тантрийского метода. Но это уже предмет особого исследования.

В ходе нашего исследования мы попытались обнаружить то общее, что объединяет различные школы и направления буддизма в одно целостное учение, а также то особенное, что разделяет буддизм на "три колесницы".

Теперь обратимся к частному вопросу пути мадхьямиков, к их положению о несуществовании "я" в плане теории и в плане практики. В философском плане этот вопрос рассматривается мадхьямиками в двух аспектах: несуществования индивидуального "Я" и несуществования "я" объектов. Причем "объект" буддисты понимают не как нечто независимое от нашего ума, а как нечто, обнаруживаемое в наших ощущениях и представлениях, – форма, звук, запах, вкус, осязаемое и любой единичный элемент (дхарма), составляющий содержание нашего ума [5, т. VII, с. 838-839]. Поскольку буддийская теория индивидуального "Я" с точки зрения существования полно изложена в работе [6], мы поставили себе задачу более подробно коснуться теории индивидуального "Я" с точки зрения несуществования.

В своем комментарии к Праджняпарамите Нагарджуна говорит:

"Татхагата иногда учил, что Атман существует, а иногда он учил, что Атман не существует. Проповедуя, что Атман существует и должен быть получателем несчастья или счастья в последовательных жизнях как воздаяния за свою карму, он стремился спасти людей от ереси нигилизма (уччхэда-вада). Уча, что нет Атмана в смысле создателя, или воспринимающего, или абсолютно свободного деятеля, а не только в смысле условного имени, даваемого совокупности пяти скандх, он стремился спасти людей от противоположной ереси – этернализма (шашвата-вада). Какой же из этих двух взглядов является истинным? Это, несомненно, учение об отрицании Атмана. Это учение, которое так трудно понять, Будда не предназначал для ушей тех, чей интеллект темен и в ком не возрос корень блага. Почему же? Потому, что эти люди, услышав учение об ан-Атмане, несомненно, впали бы в ересь нигилизма. Будда проповедовал оба учения с очень различными целями. Он учил о существовании Атмана, когда хотел, чтобы его слушатели усвоили условное учение; он проповедовал учение об ан-Атмане, когда хотел передать им трансцендентальное учение" [7, с. 330].

Итак, согласно Нагарджуне, не для тех, "чей интеллект темен и в ком не возрос корень блага", буддисты предлагают учение о несуществовании "я". В чем же его конкретность? Оно тесно связано с учением о шунье. С переводом этого термина на европейские языки связаны определенные трудности. Нам представляется наиболее верным классический перевод термина "шунья" словом "пустота", иногда же лучше вообще оставлять его без перевода. Конечно, можно создать стройную систему, взяв за основу "относительность", но будет ли эта система буддийской? То, что можно назвать относительностью, это феноменальность бытия, это сансарные условности, но это не есть шунья. Термин "относительность" можно применить для характеристики явлений феноменального бытия, да и то не всегда, но не для характеристики Нирваны – шуньята шуньяты, или ясный свет Нирваны, не есть ни относительность, ни пустота:

"Она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обеими вместе, ни каждой в отдельности, но для того, чтобы обозначить ее, она названа пустотой" [Там же, с. 556].

Первым в ряду синонимов "я" в "Абхидхармакоше" стоит шунья. Обычно указывают на шестнадцать разновидностей шуньи, или пустоты, иногда число их доходит до двадцати двух. В конечном счете они сводятся к основным четырем:

1. шунья внешнего (phyi stong pa nyid), или пустота внешних объектов;
2. шунья внутреннего (nang stong pa nyid), или пустота индивидуального "я";
3. шунья внешне-внутреннего (phyi nang stong pa nyid), или пустота познания;
4. шуньята шуньяты, или пустота пустоты (stong pa nyid stong pa nyid).

Шунья внешнего относится к шунье познаваемых объектов. Прасангики шуньей внешнего называют отсутствие конкретного "я" у объектов.

Шунья внутреннего – это шунья скандх или отсутствие конкретного "Я" у индивидуума.

Шунья внешне-внутреннего есть шунья индрий, отсутствие конкретного содержания в процессе восприятия и познания.

Шуньята шуньяты есть шунья дхату, или шунья какместилище всех дхарм. Это означает, что истинностью шуньи является сама шунья какзапредельность или безграничность необусловленной реальности.

Вся теория "анатма" является, таким образом, знаком, указующим на возможность реализации истинности шуньята шуньяты. где болезненное противопоставление "я" и "не-я" снимается и ясно светит полная блаженства (bde) абсолютно чистая мысль (gsal), лишенная даже тени какого-либо заблуждения (mi rtog).

Метод мадхьямик-йогачар, непротиворечиво соединяющий взгляды прасангиков и сватантриков с помощью "оседлания коня интуиции" виджнянаматриков, является, как они утверждают, основой совершенствующего движения сансарного иллюзорного "я" к "не-я" Нирваны, где личность реализует свою истинную ценность. Наиболее глубоко этот метод разработан в тантре.

В качестве примера того, как теория "анатма" находит практическое приложение в психологическом практикуме тантры, возьмем текст Цзонхавы, описывающий метод реализации основного идама школы гэлугпа Ваджрабхайравы [8]. Первая часть этого текста [8, л. 166] завершается следующими словами:

"Себя самого, божеств земли собрания [Ваджрабхайравы] и все иные дхармы, если их разделять на субъективные и объективные, превращаю [таким созерцанием] в шунью, которая непричастна четырем пределам, таким как вечное и не вечное и другим, и природа которой – не-я". В другом же тексте такое созерцание определяется как "метод созерцания превращения смерти в путь Дхармакаи" [9, л. 1].

Дальнейшее совершенствование (реализация путей Самбхогакаи и Нирманакаи) представляется невозможным без реализации этого основного положения тантрийской Абхидхармы, т.е. без четкой установки в сознании ощущения бессущности собственного, индивидуального "я". Это чистое ощущение затем результируется в восприятие абсолютного ясного света, являющегося символом абсолютного понимания и различения. В дальнейшем, на пути нирманакаи, результатом является реализация индивидуального ясного света.

Целью настоящей статьи было показать, что теория "анатма" не является для буддиста отвлеченным, абстрактным знанием, но служит вехой на пути индивидуального совершенствования.

### Список литературы

1. Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
2. Рерих Ю. Н. Тибетский язык. – М., 1961.
3. Dpal gsang ba 'dus pa'i bdag bskyed ngag 'don bkra shis lhun po'i rgyud pa grva tshang gi 'don rgyun la rje thams cad mkhyen pas zhus dag mdzad pa bzhugs so. – Bde chen lhun grub gling, s. a.
4. Мьяль Л. Э. Нулевой путь // Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. – Тарту, 1965. – С. 189-191. – Вып. 181.
5. Sumatiratna. Bod hor gyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sei sgron me bzhugs so // Corpus Scriptorum Mongolorum. – Ulaanbaator, 1959. – Т. VII.
6. Дандарон Б. Д. Буддийская теория индивидуального "я" // Тр. Бурят. ин-та обществ, наук. – Улан-Удэ, 1968. – С. 34-52. – Сер. востоковедения. – (Материалы по истории и филологии Центральной Азии; Вып. 3).
7. Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. – Т. 1.
8. Tsongkhapa. Dpal rdo rje 'jigs byed lha bcu gsum ma'i sgrub pa'i thabs. Rin po che'i za ma tog ces bya ba bzhugs so. – Gandan, s. a.
9. Dngulchu Grubdbang Chosbzang. Dpal rdo rje 'jigs byed yab yum lhan skyes kyl rnal 'byor mdor bsdus nyams su len tshul sogs bzhugs so: Рукопись. – Б. м., б. г.

**Л.Е.Янгутов**

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О "СПАСЕНИИ" В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Учение о "спасении" имело исключительно важное значение для всех буддийских школ и направлений. Оно выступало в качестве динамической части всего буддийского комплекса и обуславливало его постоянную эволюцию. Исходные принципы учения о "спасении" оставались неизменными для всех школ буддизма. Они непосредственно вытекали из исходных посылок буддизма.

Буддизм провозгласил всякую жизнь во всех ее проявлениях страданием. Согласно этому воззрению, каждый индивид подвержен страданию независимо ни от его эмоционального

состояния, ни от общественного положения, ни от материального достатка. Страдание – это постоянный атрибут человеческой жизни, более того, это форма существования индивида. Однако подобное существование не является истинным, поскольку страдание противоестественно. Поэтому необходимо избавление от данной формы существования, т.е. от страдания. Следующая основополагающая посылка буддизма утверждает, что страдание имеет причину, которая кроется в привязанности к жизни. Но это ни в коем случае не означает отрицания жизни, ибо последнее противоречило бы учению о перерождениях, имевшему исключительно важное значение для буддистов.<sup>1</sup> По их мнению, привязанность к жизни – результат неведения, допускающего мысль: "Это я, это мое".<sup>2</sup> На самом деле нет такого "Я", которое составляло бы личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями. "Я" ложно, т.е. индивид, противопоставляющий себя окружающим его предметам внешнего мира как некую самостоятельную сущность, на самом деле не является таковым. Нет такого субстанционального начала, как "Я". Эту мысль весьма удачно выразил О. О. Розенберг:

"Мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот "Я". Нет солнца, нет "Я", в смысле чего-то самостоятельно существующего. Есть лишь узор: "личность, видящая солнце", одна нераздельная картина" [1, с. 21].

Таким образом, объявив страдание необходимым компонентом всякой человеческой жизни, формой существования индивида, буддисты утверждают, что причины страдания кроются в самом индивиде, в его неправильных воззрениях, в его жажде жизни. Поэтому "спасение" фактически сводилось к самоусовершенствованию индивида с целью избавления от собственного "Я". Избавление от собственного "Я" – вот основа основ учения о "спасении". Этот вопрос никогда не оспаривался буддистами. Но что касается конкретных путей и методов избавления от "Я", то здесь их мнения расходились.<sup>3</sup>

Как полагали буддисты, человек в процессе своих бесконечных перерождений настолько вжился в собственное "Я", что не может сразу избавиться от него. Для этого недостаточно лишь дискурсивного знания о том, что ставшие для человека привычными его образ жизни, мысли, чувства, отношения с внешним миром и т.п. основаны на ложном представлении о себе как "я", а потому сами являются ложными. Необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе или же вытравливания из себя различного рода эмоций, чувств, воли, мысли и т.п., порождающих жажду жизни, необходима абсолютная свобода индивида от всего того, что связывает его с земной жизнью. А для этого нужны особые методы и рекомендации. Поэтому "четвертая благородная истина" указывала путь к "спасению" – это так называемый "благородный восьмеричный путь", провозглашающий нравственный идеал "спасения", весьма характерный для раннего буддизма.

"Благородный восьмеричный путь" представлял собой буддийскую мораль. Он включал в себя "правильные взгляды", "правильные стремления", "правильную речь", "правильное поведение", "правильный образ жизни", "правильное стремление", "правильную направленность мысли" и "правильный экстаз" [6, с. 357]. Однако конкретное содержание этой морали показывает, что в буддийском нравственном неизменно присутствует психологическое, и даже в определенной степени доминирует. Нравственные поступки индивида в конечном итоге оцениваются не столько с позиций добра и зла, справедливости и несправедливости, сколько с позиций "омраченности" или "неомраченности" сознания. Дурные деяния осуждаются постольку, поскольку они порождают новые желания и страсти, укрепляют человека в его самомнении и самоутверждении. Что касается хороших поступков, то они становятся таковыми, если "ведут к подчинению страстей и желаний и к искоренению иллюзий" [6, с. 356].

Дальнейшее развитие буддийского учения о "спасении" все более выдвигало на передний план психологические аспекты совершенствования индивида (или даже избавления от "Я"), что ни в коем случае не означало отрицания нравственного. Заострение внимания буддистов на психологических аспектах "спасения" в немалой степени влияло на их метафизические воззрения, развивавшиеся параллельно с их концепцией "спасения".<sup>4</sup>

Буддийское учение о нереальности "я" получило свое логическое продолжение в учении о нереальности внешнего, эмпирического мира. То, что индивид считает своим или же имеющим отношение к его "Я", на самом деле не существует, это иллюзия, порожденная ложным "Я", но которая, в свою очередь, также обуславливает существование ложного "Я", поскольку желание обладать этой иллюзией удерживает сознание его в неведении. Эти воззрения наиболее сильно развились в махаянском ответвлении буддизма. Внешний, эмпирический мир был сведен к составному элементу психической жизни индивида и рассматривался как необходимый компонент страдания. В свою очередь, категория "страдание" все больше рассматривалась в онтологическом аспекте. Онтологизация категории "страдание" заставляла буддистов взглянуть под этим же углом зрения и на природу "спасения". Избавление от иллюзии собственного "Я" стало трактоваться, с одной стороны, как избавление от иллюзии внешнего, эмпирического мира, с другой – как обнаружение истинной сущности, стоящей как за иллюзией "я", так и за иллюзией предметов. Это положение усиливалось махаянским тезисом о тождестве нирваны и сансары,<sup>5</sup> согласно которому между нирваной и сансарой нет ни временных, ни пространственных границ. Индивид, находясь в сансаре, одновременно находится и в нирване. Однако нирвана недоступна ему в силу "омраченности" его сознания, порождающего, как уже отмечалось, иллюзию "я", а вместе с ней иллюзию внешнего мира. Нирвана, таким образом, трактуется как состояние "очищенного" сознания. Суть "спасения" заключается в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный (эмпирический) мир и предстает мир истинной реальности. Отсюда нирвана и сансара – это различные уровни психического состояния индивида.

Перенос центра внимания с нравственного на психическое сказался и в том, что путь стремящегося к "спасению", представленный в раннем буддизме "восьмеричным путем", в махаяне был развит в десять бхуми, или ступеней [6, с. 514].

Десять бхуми характеризуют различные уровни психического состояния индивида, движущегося к "спасению". Первая бхуми – это ступень радости, характеризующаяся вступлением на путь истины, на путь "спасения". Вторая – ступень покидания грязи, или очищения, где достигается совершенство в моральном отношении. Третья – ступень понимания: избавление от заблуждений, уничтожение гнева, ненависти, излучение мягкости и терпимости. Четвертая – ступень лучезарности, она предполагает совершенствование приобретенных добродетелей. Пятая – ступень труднопобедимости (непобедимости), это достижение совершенства в сосредоточенном мышлении (самадхи) с целью познать "четыре благородные истины" в их подлинном свете. Шестая – ступень настоящего в будущем, т.е. постижения условностей иллюзорного мира. Здесь достигается совершенство в мудрости (или в интуитивной мудрости), праджне. Седьмая – ступень дальнего пути, где начинает проявляться милосердие ко всем существам, появляется стремление ко всеобщему "спасению". Восьмая – ступень неподвижности, когда все вещи видятся такими, какие они есть на самом деле, т.е. имеющими в своей основе "частицу будды". Затем следует проповедь учения всем живым существам, причем действия проповедующего бескорыстны; это девятая ступень – ступень доброй мудрости.<sup>6</sup> И наконец последняя – ступень облака дхармы. Это есть спасение, другими словами,

жизнь в согласии с законами дхармы. Это переживание индивидом своей истинной сущности, постижение абсолютной реальности [6, с. 514].

Махаянисты были едины в мнении о том, что все вещи эмпирического мира нереальны, но в вопросе о самой реальности их позиции расходились. Йогачары считали, что видимые явления, окружающие нас, – это порождения нашего сознания (виджняны). Во внешней природе мы наблюдаем только то, что существует в наших умах. Внутренний опыт отрицать нельзя, как нельзя отрицать и наше сознание. Поэтому то, что существует, – это только виджняна, которая и представляет собой конкретную реальность. Однако необходимо различать скандхавиджняну (индивидуальное сознание), феноменальное следствие кармы, и алаявиджняну, представляющую собой постоянно действующую непрерывную духовную энергию, пронизывающую все. Алаявиджняна по отношению к скандхавиджняне выступает как огромное хранилище сознания. Индивидуальное сознание является частью более полного, целого – алаявиджняны.

"Она постоянная основа бесконечного разнообразия чувств и идей, общая для всех умов. Существует только она одна, индивидуальные продукты сознания представляют собой лишь явления фазы алай" [6, с. 537-539].

Мадхьямики утверждают, что "внешние объекты, так же как и внутренние состояния, представляют собой пустоту, шунью" [6, с. 553]. Они акцентируют внимание на снятии дуализма субъекта и объекта. Согласно их точке зрения, если ложен объект, то нет основания говорить о реальности субъекта. Однако мадхьямики не сводят внешние объекты, так же как и внутренние состояния, к простому ничто. Пустота как абсолютная, безатрибутная реальность в то же время представляет собой положительное начало, "благодаря шуньяте все становится возможным, без нее ничто в мире невозможно" [6, с. 568]. Суть "спасения" сводилась к видению вещей такими, какие они есть, т.е. в их "таковости". Однако достижение подобного видения невозможно путем дискурсивного познания. В этой связи мадхьямики придавали исключительно важное значение учению о праджне, согласно которому они признавали высшую мудрость, направленную на непосредственное постижение реальности, равнозначной "просветлению".

Противоречия школы йогачаров и мадхьямиков не имели принципиального значения с точки зрения теории "спасения". В том и в другом случае

"то, что спасается, есть не что иное, как истинно сущее, которое старается избавиться от безначального бывания. Оно проявляется в каждом индивидуальном существе, и каждый индивидуум, спасая себя, в сущности спасает не себя лично, эгоистически, как могло бы показаться, не из мотивов обыденного пессимизма, не для того, чтобы избежать бедствий эмпирического бытия, а для того, чтобы освободиться от самого бытия, как такового: спасая себя, индивидуум тем самым спасает все истинно сущее, частью которого он является сам" [5, с. 260].

Эта идея особенно отчетливо была сформулирована в китайской махаяне. Она восприняла одинаково как идеи йогачаров о том, что все вещи внешнего мира суть продукты мысли, так и идеи мадхьямиков о тождестве субъекта и объекта и сделала попытку синтезировать их.

Китайская махаяна на первый план выдвинула учение о "природе будды" как единственной, абсолютной реальности, пронизывающей все сущее. Дело в том, что махаяна в отличие от хинаяны, считавшей, что "спасения" достигает только узкий круг людей, вступивших в монашескую общину, выдвинула учение, согласно которому

"спасения" может достичь каждый, кто вступил на "путь будды", независимо от того, мирянин он или монах. Теоретическим обоснованием этого учения явилось положение о тождестве нирваны и сансары. Кроме того, в махаяне вырабатывалось учение о том, что каждый индивид представляет собой будду в потенции, в каждом заложена "природа будды". Это положение получило весьма широкое распространение в китайском буддизме. Согласно учению китайских буддистов, истинно существует лишь Единое, неуничтожимое, неизменное, неделимое, имя которому – Будда. Все остальное – это иллюзия, преходящая, изменчивая, разрозненная. "Природа будды" пронизывает это нереально сущее. Главное, на чем акцентировали свое внимание китайские буддисты, – это то, что каждый человек содержит в себе "природу будды" и является буддой в потенции. Вне "природы будды" нет человека. "Природа будды" выступает как единая субстанция, сущность, обуславливающая существование индивидов. Наблюдаемые возникновение и исчезновение, рождения и смерть чего-либо и кого-либо. За кажущимися возникновением, исчезновением, рождением и смертью находится лишь неизменная "природа будды". Будучи субстанцией всего сущего, "природа будды" остается целостной и неделимой, а потому целиком и полностью и одновременно присутствующей в каждом индивиде. Но поскольку "природа будды" – это истинная сущность каждого, а эта сущность неделима, целиком и одновременно содержится в каждом, то каждый обладал той же сущностью, что и другие. Значит, по своей сущности все индивиды тождественны друг другу. Существование человека с его индивидуальностью – это мираж, обусловленный "омраченностью" сознания. "Омраченное" сознание человека обуславливает ложное индивидуальное "Я". Ложное "Я" порождает иллюзию собственной индивидуальности, затмевает истинную сущность человека.

Избавление человека от ложного "Я" равнозначно тому, что он сливается со своей истинной природой, "природой будды", а через нее ощущает тождественность со всеми индивидами. Это такое состояние, когда стираются различия между всеми, когда большее включает в себя малое, малое включает в себя большее, когда не существует ни прошлого, ни будущего, когда в одном содержится все, во всем одно [7].

Таким образом, цель человеческого существования – в его обнаружении своей тождественности единой "природой будды", заложенной в нем и во всех. Эту тождественность невозможно ни постичь умом, ни выразить словами. Она постигается через интуитивное озарение, т.е. индивид должен непосредственно пережить тождественность с буддой, или же "состояние будды". Однако для этого необходима определенная подготовка индивидуального сознания к такому состоянию, когда достигается "интуитивное озарение".

Психическое переживание состояния просветленности – это, по сути, достижение истины. Иначе говоря, задачи сотериологии совпадают с задачами познания. Этот момент, как и многие положения буддизма, вытекал из исходных посылок буддизма. Так, например, "неведение", согласно "второй благородной истине" буддизма, является главной причиной, порождающей ложное желание. Отсюда, как пишет Радхакришнан,

"неведение и ложное желание – это теоретическая и практическая стороны одного и того же явления. Пустая абстрактная форма ложной воли – это неведение, конкретное осуществление неведения – это ложная воля. В действительной жизни и то и другое – едино" [6, с. 331].

Поэтому избавление от неведения, достижение истины равнозначно избавлению от ложных желаний, т.е. избавлению от страданий. Эти положения, дополненные снятием оппозиции субъекта и объекта, заставляли китайских буддистов отказаться от

дискурсивного познания. Оно хотя и не отвергалось полностью, но считалось лишь подготовительным этапом в постижении истины. Истинная сущность должна постигаться интуитивно, непосредственно и внезапно.

Учение о внезапном постижении истины непосредственно исходило из важнейшего постулата китайской махаяны, сформулированного Даошэном (360-434). Он утверждал, что "состояния будды" можно достичь в настоящей жизни, причем внезапно, мгновенно. Для этого не обязательно проходить длинный цикл перерождений. Данный постулат, сыгравший большую роль в формировании школ китайского буддизма, еще дальше оттеснил этические аспекты "спасения", способствовал дальнейшей психологизации религиозной практики буддистов.<sup>7</sup>

Школа хуаянь в своей концепции "спасения" акцентировала внимание на моменте тождества индивидов друг другу. Следовательно, истинное избавление от собственного "Я", согласно учению хуаянь, достигается тогда, когда индивид, созерцая истинную сущность, ощущает свою тождественность не только ей, но и посредством ее всем предметам, всем индивидам внешнего мира. В хуаяньском учении специально были выдвинуты десять пунктов обоснования истинности подобного состояния полной тождественности. Это "десять сокровенных врат", сформулированных тремя патриархами школы хуаянь – Душунем (557-640), Чжиянем (602-668) и Фацзаном (643-712). Основная суть этих "десяти сокровенных врат" сводилась к тому, чтобы проиллюстрировать тождественность и взаимообусловленность абсолютной реальности (истинно сущего) и предметов, явлений эмпирического мира (иллюзорной сущности), включая и "омраченное" ложным "я" сознание; затем на основе взаимообусловленности и тождественности истинно сущего и иллюзорно сущего показать тождественность, взаимообусловленность, взаимозависимость всех предметов эмпирического мира вплоть до мельчайшей пылинки.

Описывая уровни сознания на пути к полному "просветлению", адепты хуаянь различают четыре уровня:

- первый – когда сознание воспринимает предметы внешнего мира в том виде, в каком они предстают ему в сансаре, т.е. через призму ложного "я";
- второй – когда сознание постигает истинную сущность вне ее многочисленных проявлений;
- третий – когда сознание устанавливает тождественность истинно сущего и иллюзорно сущего;
- четвертый – когда сознание постигает полную тождественность всего сущего. Это непосредственное переживание своей тождественности "природе будды", а через это – тождественности всему [7].

Для непосредственного достижения состояния "спасения" весьма важной считалась практика созерцания. Она широко применялась в таких школах, как тяньтай и чань. В практике созерцания необходимо различать несколько уровней. Один из них – это созерцание как психотренинг, как процесс подготовки индивидуального сознания к "просветлению" и созерцание как непосредственное переживание состояния "просветленности". В школе чань были выработаны различные приемы и методы психотренинга, включающие в себя и такие, как неожиданные и неспровоцированные удары (кулаком, посохом, любым другим предметом), толчки, щипки, окрики, парадоксальные диалоги (вэнь-да), загадки (гун-ань) и т.п. [8, с. 13]. Эти упражнения были направлены на кардинальную ломку обыденных психических структур, с тем чтобы подготовить ученика для восприятия истинной сущности.

Школа тяньтай акцентировала свое внимание на методах чжи и гуань. Чжи определялось основателем школы тяньтай Чжи И как подавление привязанностей к мирской суете, гуань – как правильные действия, прерывающие заблуждения. Оба метода практиковались в неразрывном единстве. Нельзя, практикуя одно, пренебречь другим. По словам Чжи И, они неотделимы друг от друга, подобно паре колес телеги, двум крыльям птицы. Практикование их по отдельности приведет к заблуждениям [9, л. 6а-7а].

Китайский буддизм в разработках путей к "спасению" не замыкался лишь на гносеологии и созерцании. О. О. Розенберг писал:

"Путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры – вот четыре пути, на которых живое существо движется по направлению к конечной цели" [1, с. 38].

Путь веры принимался не всеми школами буддизма. В Китае он практиковался в школе цзинту. По учению этой школы, достижение нирваны было возможно через поклонение Будде Амитабхе, который, согласно буддийской традиции, дал обет не вступать в нирвану до тех пор, пока не получит возможность помочь всем существам достичь его "чистой земли" (кит. "цзин ту"). "Чистая земля Будды Амитабхи" – это рай, к которому стремятся последователи школы цзинту. Однако рай этот ни в коем случае не равнозначен нирване [1].

Путь деяний – это путь выполнения нравственных обетов, характерный для ранних буддистов. Китайские школы буддизма не отрицали этот путь, но и не считали его исключительным средством "спасения" [1, с. 39]. Чаще всего он рассматривался как начальная стадия "спасения". Например, в указанных выше "десяти ступенях бодхисаттвы" путь нравственных обетов соответствует первым ступеням бодхисаттвы. Китайские буддисты придавали исключительно важное значение этапу подготовки к интуитивному озарению. Более того, в школах тяньтай и хуаянь вся история развития буддизма до китайских школ рассматривалась как история подготовки сознания масс к интуитивному озарению с целью обнаружения в себе "природы будды". Для этого они выдвинули различные классификации школ и направлений буддизма, представив в них историю развития буддизма как единую мировоззренческую систему, изложенную самим Буддой в различные времена. В обеих школах проповеди Будды делятся на пять периодов, причем каждый из них соответствует определенному психологическому уровню слушателей<sup>8</sup>.

Таким образом, каждая школа китайского буддизма при разработке непосредственных методов достижения "спасения" шла определенным путем. Школа чань акцентировала свое внимание на практике созерцания, на методах психотренинга и т.п. Школа хуаянь обращала внимание на путь философского мышления, а тяньтай – на разработку методов созерцания и на рациональный момент подготовки психики к "просветлению". Учения этих школ о методах достижения нирваны не противоречили друг другу. Более того, в вопросе о непосредственном достижении нирваны они были едины.

Нирвана во всех трех школах трактовалась как переживание состояния заложенной внутри каждого индивида "природы будды", а отсюда причастности и тождественности не только самому Будде, но и всему сущему.

## Список литературы

1. Розенберг О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. – Пг., 1919.

2. Oldenberg H. Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. – Berlin, 1881.
3. Rhys Davids T. W. Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha. – N.Y., 1980.
4. Early Buddhism. – London, 1914.
5. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
6. Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. – Т. 1.
7. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск, 1982.
8. Абаев Н. В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме (на материале "Линь-цзи лу". IX в. н.э.) // IX научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1978.

**С.П.Нестеркин**

## **ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛЬНОГО "Я" В СРЕДНЕВЕКОВОМ ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ**

В последние десятилетия западная психологическая наука довольно активно пытается привлечь опыт буддийской психологии, и в частности психологии чань-буддизма, для решения своих методологических и практических задач (см., например, [1]; библиографию западных работ по чань-буддизму см.: [2, 3]). Для того чтобы решить вопрос о правомерности подобного рода заимствований и их возможных границах, необходимо рассмотреть основные концепции психологии чань-буддизма. Весьма важным в данном контексте представляется анализ концепции индивидуального "Я".

Понятие индивидуального "Я" является в европейской психологии, пожалуй, одним из самых неопределенных. Несмотря на его эмпирическую доступность, данность его в интроспекции (или, скорее всего, именно в силу этой явной и очевидной доступности), диапазон значений этого термина чрезвычайно широк. Некоторые психологи включают в понятие "Я" не только всего человека, но и его ближайшее материальное и социальное окружение, другие – лишь довольно небольшой пласт психики. Объем данного термина и его содержание настолько неопределенны, что это понятие в последнее время все реже употребляется в литературе по психологии. И тем не менее, несмотря на значительные его разночтения, все европейские психологи солидаризируются в одном: само индивидуальное "Я" бесспорно и несомненно существует и дискутировать можно лишь о его эмпирических характеристиках.

Принципиально иной подход обнаруживаем в буддийской психологии. Все буддийские школы, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, утверждают, что индивидуальное "Я" (санскр. "атман"; кит. "во", "цзы", "цзи", "у") в действительности отсутствует, т.е. реально не существует и является иллюзией, не имеющей "истинной реальности" (санскр. "бхута-татхата"; кит. "чжэнь-жу"). При этом во всех школах буддизма махаяны, в том числе в школе чань, вера в реальность существования индивидуального "Я" объявляется таким же заблуждением, как и вера в реальность существования всех внешних объектов, всех структурных элементов бытия (санскр. "дхарма"; кит. "фа", "у") и вообще всего окружающего мира "вещей и явлений" (санскр. "дхарма-дхату"; кит. "фа-цзе"). Так, в "Махаяна-шраддхотпада-шастре", пользовавшейся большой популярностью у исследователей школы чань, выделяются два вида "ложных" представлений, обусловленных субъективностью восприятия "обычного" (т.е. "непросветленного") человека: 1) ложное представление о реальности индивидуального "Я"; 2) ложное представление о реальности дхарм [4, с. 44]. Опираясь на эти положения буддизма махаяны, основоположник Южной ветви школы чань Хуэйнэн (638-713) утверждал:

"Все дхармы не имеют реальности, поэтому нужно освободиться от идеи их реальности. Тот, кто верит в реальность дхарм, живет в совершенно нереальном мире" [5, §47].

Таким же "заблуждением", от которого необходимо освободиться, он считал и представление об индивидуальном "Я":

"Индивидуальное "Я" есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти – это волны. Отравленное сознание – это злой дракон, омраченная активность – это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды – это духи и черти, три яда (т.е. алчность, гнев и невежество. – С. Н.) – это ад; глупость и невежество – это скоты (животные), а десять добрых деяний – это Небесный Алтарь (т.е. рай. – С. Н.). Если не будет индивидуального "Я", то гора Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в [Великом] океане высохнет [сама собой]; если страстей не будет, то волны исчезнут [сами]; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы пропадут" [5, §36].

"Освобождение" индивида связывалось с избавлением от этой иллюзии, поэтому понятно, что буддийская психология огромное влияние уделяла доказательству отсутствия индивидуального "Я", анализу причины возникновения этой иллюзии и поиску методов избавления от нее.

Значительное место проблема индивидуального "Я" занимала уже в психологии раннего (домахаянского) буддизма. Анализируя эмпирическое бытие, т.е. человека и переживаемый им мир, и разлагая его на элементы, ранние буддисты приходят к выводу, что не существует такой дхармы, как индивидуальное "Я", и что и сам человек, и объекты внешнего мира представляют собой не более как временную комбинацию различных элементов, психических и физических, хотя и признается истинное существование самих дхарм.

Соединение дхарм, создающее иллюзию индивидуального "Я", обусловлено с точки зрения раннего буддизма наличием кармы, созидательной силы, питаемой эмоциональными аффектами индивида (санскр. "клеша"). Отсюда делается вывод, что если подавить клеши, то процесс комбинирования дхарм прекратится и индивидуальное "Я" перестанет существовать.

Чань-буддисты, однако, подвергали критике эту позицию. Так, например, девятый патриарх чань Цзунми (774-841) в своей работе "Юань жэнь лунь" ("Шастра о происхождении человека") [6], посвященной критическому анализу концепций происхождения индивидуального "Я", отмечал, что такое объяснение нельзя признать удовлетворительным, так как то, что является постоянным источником жизни, ведя индивида от одного перерождения к другому, само должно, по его мнению, существовать непрерывно. Между тем дхармы имеют преходящий характер, а потому подобное объяснение нельзя считать полным.

Все школы чань-буддизма в разработке концепции индивидуального "Я" исходили из махаянистических доктрин. В раннем чань наибольшее распространение получили школы, основывающиеся на теории виджнянавады, или дхармалакшаны, как ее называли иначе.

Виджнянавада делает шаг от плюрализма хинаяны к монистическому идеализму, утверждая, что дхармы не имеют истинного бытия, и сводя их к общему источнику – алаявиджняне (сознанию-вместилищу). Согласно этой теории, алаявиджняна заключена в

каждом индивидуе и имеет восемь разновидностей: 1) виджняна зрительного восприятия; 2) слухового восприятия; 3) обонятельного восприятия; 4) вкусового восприятия; 5) осязательного восприятия; 6) восприятия предыдущего момента; 7) "омраченного" и 8) сама алаявиджняна. Последняя является источником семи предыдущих и зародышем всех дхарм. Сама алаявиджняна – это частица нирваны, не подверженная эмпирическому бытию, однако живые существа в силу "врожденного неведения" принимают ее трансформации за собственное индивидуальное "Я" и внешние объекты. В силу этой иллюзии возникают ложные мысли, создающие карму и приводящие к "дальнейшим перерождениям". Цзунми сравнивал это с болезнью глаз, из-за которой человек видит какие-то несуществующие вещи, или же с фантастическими видениями человека, погруженного в сон и воображающего, что возникающие перед ним в сновидениях объекты реальны, но, пробудившись ото сна, человек обнаруживает, что все эти объекты не более чем трансформация его собственных мыслей в сновидениях [6]. Цзунми в "Предисловии к всеобщему объяснению происхождения школ чань" следующим образом оценивает сотериологическое значение этой теории:

"Будда видел, что шесть сфер живых существ в трех мирах – все являются признаками самой истинной природы. Они возникли из-за заблуждений живых существ относительно основы своей собственной истинной природы и не имеют никакой основы в самих себе, поэтому их природа может быть названа зависимой (paratantra). По этой причине те, чьи способности малы, не могут пробудиться. Вот почему Будда проповедовал дхарму в соответствии с теми признаками, которые они видят, с целью переправить их [на другой берег, т.е. в нирвану. – С. Н.] постепенно. Поэтому это зовется проповедью о признаках. Так как Высшая Истина в этом учении не выражена прямо, оно зовется эзотерическим ("ми-и", имеющим скрытое значение)" (цит. по: [7, с. 28]).

Таким образом, с точки зрения Цзунми, теория виджнянавады предназначена для тех, кто в силу "омраченности" и малых способностей привязан к признакам дхарм, феноменальному бытию и не в состоянии достичь пробуждения путем непосредственного созерцания "истинной природы". Им необходимо предварительно подавить привязанность к феноменальному бытию, а затем созерцать "истинную природу". Именно поэтому в данном направлении буддизма большое внимание уделяется исследованию закономерностей феноменального проявления дхарм (что и послужило основанием для другого названия направления – "дхармалакшана", т.е. школа, исследующая признаки (проявления) дхарм) и методам подавления привязанностей к этим проявлениям.

Как разъясняет Цзунми в своем "Введении...",

"хотя и говорится, что все живые существа изначально обладают природой будды (buddhatathata), эту природу нельзя увидеть, так как она покрыта безначальным неведением (avidya), и поэтому они вовлечены в круговорот рождений и смертей (samsara). Когда будды уничтожили ложные мысли, они увидели свою природу во всей ее полноте, освободились от пут рождений и смертей и обрели сверхъестественные силы и независимость... Поэтому [ученикам] необходимо полагаться на устные наставления учителя, отстраниться от внешних объектов и созерцать свое сознание и таким образом уничтожить ложные мысли. Когда мысли полностью уничтожены, тут же достигается просветление (bodhi)... Следует также иметь ясное понимание искусных средств для вхождения в область дхьяны: отдалившись от суеты и шума, нужно расположиться в спокойном месте, привести в гармонию тело и дыхание и сесть, скрестив ноги, в молчании, прижимая язык к нёбу и концентрируя сознание на одном объекте (санскр. "vishaya", кит. "и-цзин")" (цит. по: [7, с. 37]).

Школы, основанные на теории дхармалакшаны, в раннем чань-буддизме занимали доминирующие позиции. Приверженцами этого учения были Шэньсю (ум. 706), Ужишэнь (609-702), Лаоань (ум. 709) и Сюаньии, ученики пятого патриарха чань Хунжэня (601-671), ставшие впоследствии наставниками и основателями крупных школ чань-буддизма, не только имевших огромное число последователей, но и пользовавшихся официальным признанием и покровительством. Из них наибольшей известностью пользовался, по-видимому, глава Северной школы чань, оппонент шестого патриарха чань Хуэйцзэна Шэньсю. В ответ на просьбу своего наставника Хунжэня он изложил свое понимание чаньской практики в следующих строках:

Тело есть Древо Просветления-Бодхи,  
А сознание подобно светлomu зеркалу на подставке.  
Мы должны прилежно трудиться, вытирая его.  
Чтобы на нем не было пыли и грязи! [5, §6].

Поясняя данную метафору, Цзунми писал, что

"природа "просветления" изначально находится во всех существах так же, как зеркало обладает природой блеска. Но, поскольку сознание покрыто загрязнениями (так же, как зеркало покрыто пылью), нужно уничтожить ложные мысли, и когда ложные мысли будут полностью уничтожены, изначальная природа будет сиять во всем совершенстве, подобно тому, как очищенное от пыли блестящее зеркало отражает все предметы" [8, л. 402б].

Очищение сознания от морально-психических "загрязнений", согласно учению этой школы, должно сопровождаться, по мере очищения индивида и раскрытия у него интуиции, созерцанием "изначальной природы", опираясь на писания, излагающие учение об абсолютной реальности<sup>1</sup>.

Близкой к школе Шэньсю по своим философско-психологическим установкам была школа, основанная Чжишэнем. Базируясь на учении дхармалакшаны, ее приверженцы также считали необходимым освобождение от привязанности к феноменальному бытию, причем в этом процессе большое значение придавалось практике нравственности (шила), сосредоточения (самадхи) и интуиции (праджня). Посредством практики нравственности адепты этой школы стремились достичь состояния "отсутствия памяти" (кит. "у-и"), т.е. добиться отсутствия привязанности к своему прошлому, достичь того, чтобы психологические установки, сформированные предыдущим опытом, были отброшены, посредством сосредоточения достичь "отсутствия мысли" (кит. "у-нянь") и освободиться от дискурсивного мышления и базирующихся на нем тревог относительно своего будущего, а посредством практики интуиции добиться того, чтобы "не забывать [соответствовать]" (кит. "мо-ван"), т.е. в каждый момент времени реагировать на ситуацию в соответствии с интуитивным знанием, лишенным заблуждений и ошибок [12, л. 278].

Школа, основанная Лаоанем, также стояла на позициях дхармалакшаны и считала необходимым "угашение сознания" (кит. "у-синь"), т.е. подавление всех эмпирических проявлений алаявиджняны для достижения "просветления"<sup>2</sup>.

Эта школа в целом придерживалась изложенной выше практики нравственности, сосредоточения и интуиции<sup>3</sup>. Отличительной ее особенностью было то, что из требования "угашения сознания" делались весьма радикальные в практическом плане выводы. Поскольку всякое различительное знание рассматривается как заблуждение, в этой школе запрещалось выполнение обрядов, исповедей, чтение сутр, рисование икон и

переписывание священных текстов и т.п. Подобного рода занятия рассматривались как ошибочные мыслительные построения, лишь мешающие постижению истины в ее целостности. Последовательное развитие принципа "не-различения" в этическом плане привело в этой школе к требованию для монахов не искать благ и не избегать лишений, равно относясь ко всему, что бы ни случилось с ними в жизни:

"...где бы монах ни находился, он должен был не думать об одежде и еде и предоставить людям самим решать, что им подавать ему, по их усмотрению: сделают они подношения, будет у монахов теплая одежда и вдоволь пищи, и ладно; не сделают они подношения, монахи должны быть готовы терпеть голод и холод и не напрашиваться на религиозное подаяние и не просить пищу. Если в монастырь приходят гости, монахи никогда не должны ни встречать их, ни провожать, все равно, благородные ли люди гости или простолюдины. Какие бы восхваления и подношения или порицания и обиды ни доставались им, они должны принимать их спокойно" (цит. по: [7, с. 45]).

Позиция сторонников дхармалакшаны в области как теории, так и практики подвергалась внутри школы чань критике за свою внутреннюю противоречивость. Основным объектом критики было противопоставление этой школой истинной реальности в виде алаявиджняны ее феноменальным проявлениям. Критики указывали на то, что подобная позиция порождает двойственность, в то время как задачей этой теории является ее преодоление. Положение дхармалакшаны о том, что алаявиджняна истинно существует, в противоположность ее проявлениям, не имеющим истинной реальности, аналогично, с точки зрения Цзунми, утверждению о том, что сновидения отличны от спящего сознания. В этом случае мы не можем отождествлять сон со сновидениями и должны признать их независимое существование. Если бы это было так, то тогда было бы возможно, с одной стороны, существование сновидения отдельно от спящего сознания, т.е. в пробужденном состоянии, а с другой стороны, сон мог бы предстать перед нами в какой-либо форме помимо сновидений [6].

Историческим оппонентом учения дхармалакшаны чань-буддизма явилась школа экаяны ("единой колесницы"), базирующаяся на теории "единого сознания" (кит. "и-синь."), представляющей собой зрелый этап развития махаянской мысли, в которой предпринята попытка синтеза учений виджнянавады и шуньявады. Эта теория свое наиболее четкое оформление получила в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" – одном из основных источников чаньской теории и практики. Согласно этой концепции, "единое сознание" содержит всю совокупность дхарм, т.е. как дхармы, подверженные бытию, так и дхармы, не подверженные бытию. Оно рассматривается в двух аспектах – нирваническом и сансарическом, которые являются недвойственными друг другу, причем каждый из этих аспектов парадоксальным образом содержит все дхармы, как "омраченные", так и "просветленные":

"Дхарма единого сознания имеет два аспекта: первый – это сознание истинной таковости (бхута-татхаты), второй – это обусловленное сознание. Каждый из этих двух аспектов содержит в себе все многообразие дхарм. Как это понимать? [Это так], потому что эти два аспекта неотделимы друг от друга" [4, с. 9-10].

Считалось, что сознание "истинной таковости" едино само в себе, однако в плане проповеди может проявляться двояко – как истинная "пустота" (санскр. "шунья") и как истинная "не-пустота". Татхата является пустотой, поскольку она

"изначально никогда не связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием" [4, с. 11].

В то же время утверждалось, что

"сама истинная природа татхаты не имеет признаков; это не есть нечто, обладающее признаками, и не есть нечто, не имеющее признаков..." [4, с. 11].

Необходимость рассмотрения истинного сознания с точки зрения его пустотности (санскр. "шунья") обусловлена "омраченностью" живых существ:

"...поскольку сознание живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление и они отходят от [истинной таковости], поэтому и говорится "пустота"; но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить "пустота"" [4, с. 12].

В аспекте шуньи все дхармы являются не более чем призрачными иллюзиями, а все феноменальное бытие рассматривается как изначально успокоенное и пустотное. Отсюда делается вывод, что нет ничего, от чего нужно было бы освободиться или что нужно было бы приобретать, и нет никакой особой практики, которую нужно было бы практиковать для достижения "просветления". Нужно только в каждый момент созерцать пустотность всех дхарм, и тогда в случае спонтанного возникновения мысли, различающей субъект и объект, она в то же мгновение будет осознаваться как пустотная, и, таким образом, индивид не будет терять целостного восприятия бытия, лишённого множественности, и избежит появления иллюзии индивидуального "Я". Как писал Цзунми во "Введении...",

"когда будет понято, что все признаки пустотны, несомненно никаких мыслей не останется в сознании. С появлением мысли человек в тот же миг осознает это, и вместе с этим осознанием мысль превращается в ничто... Хотя возможно множество путей практики, отсутствие мысли – основной путь. Только когда человек придет к осознанию отсутствия мысли, естественным образом придут к успокоению страсть и ненависть, естественным образом станут сияющими сострадание и мудрость, дурные кармические последствия сами собой отсекутся и деяния, накапливающие заслуги, естественным образом станут успешны. Если до конца понять, что все признаки лишены признаков, то естественным образом будет осуществляться практика без практики" (цит. по: [7, с. 40]).

"Практика без практики", реализующая спонтанное "просветление" и основанная на отношении и к "омрачению", и к "просветлению" как изначально пустым, противопоставлялась приверженцами этой теории подходу и практике в традиции дхармалакшаны, требующим очищения от "загрязнений" и созерцания "истинной природы". Так, например, Хуэй-нэн, полемизируя с Шэньсю, писал в ответ на цитированное выше стихотворение:

Просветление-бодхи изначально не имеет древа,  
А светлое зеркало не имеет подставки.  
Коли природа Будды всегда совершенно чиста,  
То где на ней может быть пыль? [5, №8].

Поскольку сущность дхарм, как считалось, пустотна и изначально просветленна, то истинное сознание в своем позитивном аспекте является вечным и самодостаточным, не

зависящим ни от каких внешних причин и объектов. Оно содержит в себе все дхармы, подверженные и не подверженные бытию, благие и неблагие. Данный аспект сознания и называется "не-пустотой". Это, однако, не нужно понимать в том смысле, что в этом аспекте есть какие-то признаки, которые можно было бы выделить. Подобно тому как негативное содержание первого аспекта татхаты, пустотность, не есть альтернатива наполненности различными признаками и объектами (подобно, скажем, пустоте комнаты, из которой вынесли вещи), позитивное содержание второго аспекта не является наполненностью признаками, это чистое бытие, в котором невозможно указать на то, что именно "бывает". С точки зрения этого аспекта все проявления человека, любые его дела, слова, мысли, как добрые, так и злые, есть проявления "природы будды" в самом человеке, помимо которого невозможно найти других будд. Это теоретическое положение определяет и подход к практике психотренинга. Как разъяснял Цзунми во "Введении...",

"когда есть понимание того, что эта истинная реальность является самовозникшей (svayambhu), в сознании не появится мысль о длительности в практике просветления. Просветление и есть само сознание, никто не может использовать сознание для того, чтобы культивировать сознание. Зло – это также само сознание. Никто не может отсечь сознание посредством самого сознания. Не-отсекание и некультивация, свободное следование собственной природе может быть названо освобождением (vimoksha). Природа [сознания] подобна пустоте; ничто не может быть добавлено к ней, и ничто не может быть изъято, какова же необходимость в ее восполнении? Что нужно делать, так это только остановить свою карму и питать свои духовные силы в любое время и в любом месте, где бы ни находился, крепя чрево святости и демонстрируя чудо спонтанности. Это и есть истинное пробуждение, истинная практика и истинная реализация" (цит. по: [7, с. 39]).

Подход к чаньской практике с позиции этого аспекта сознания Хуэйцзун во втором своем стихотворении сформулировал следующим образом:

Само сознание есть древо бодхи,  
А тело есть светлое зеркало с подставкой.  
Светлое зеркало изначально чисто,  
Где же на нем будет грязь и пыль? [5, №8].

Данные аспекты, подходы к практике, несмотря на различие, даже противоположность вербальных формулировок, не рассматриваются как альтернативные. С точки зрения чань они имеют одну цель – "достижение единства всех признаков и возвращение к природе Будды" [8, с. 403а], а потому не считаются противоречащими друг другу. Такая непротиворечивость базируется на том, что оба аспекта ("пустота" и "не-пустота"), лежащие в основе этих представлений, в истинном сознании совпадают.

Согласно теории "единого сознания", индивидуальное "Я" обусловлено, так же как и в рассмотренных выше школах наличием "неведения". "Неведение" рассматривается как базальная клеша, существующая извечно, с "безначального времени", и порождающая все другие клеши: страсть, гнев, гордость, зависть и т.д.; она служит препятствием к "просветлению", "затемняя" изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость. "Что касается неведения, то оно является "препятствием к мудрости", так как может помешать ее естественному функционированию в этом мире", – отмечается в "Шраддхотпада-шастре" [4, с. 26]. При этом указывается, что неведение может "порождать все омраченные дхармы и что все омраченные дхармы являются признаком неведения" [4, с. 19]. Именно под воздействием неведения происходит

разделение мира на субъект и объект и создается иллюзия наличия индивидуального "Я". В "Шраддхотпада-шастре" этот процесс описывается следующим образом:

"Из-за того, что есть неведение, возникают три вида признаков (атрибутов), которые соответствуют этому непросветлению и неотделимы от него. Первый признак – это кармическая активность неведения. Возбуждение сознания из-за неведения называется кармической активностью (т.е. деятельностью, создающей карму. – С.Н.). Если [сознание] просветлено, то оно не возбуждается, то появляется страдание (дуккха), ибо результат (т.е. возбуждение сознания. – С.Н.) не может быть независимым от причины. Вторым признаком – это наличие субъекта восприятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий субъект. Если же нет возбуждения, то нет и субъекта восприятия. Третьим признаком – это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и мира объектов" [4, с. 19].

Интерпретируя эти положения в "Шастре об изначальной природе человека", которая фактически является развернутым комментарием к "Шраддхотпада-шастре", Цзунми отмечал, что из-за "омраченности" неведением в сознании человека возникают ложные идеи и кармическая активность сознания. Далее, поскольку человек не понимает, что с самого начала эти идеи нереальны (иллюзорны), они трансформируются в субъект и объект, т.е. в того, кто воспринимает, и в то, что является объектом восприятия. Человек не может понять, что эти объекты являются не более чем порождением его омраченного сознания, трансформацией ложных идей, и верит, что они реально существуют. Это называется ошибочной верой в реальность существования внешних объектов, из-за которых человек различает "Я" и "не Я" [16]. Таким образом, функционирование "неведения" порождает все другие клеши [4, с. 19] и формирует "омраченный" аспект сознания, мешающий постижению "высшей истины". Так, в "Шраддхотпада-шастре" указывается: "Что касается термина "омраченное сознание", то оно называется "препятствием, обусловленным клешами", потому что может стать преградой фундаментальной мудрости татхаты" [4, с. 26].

Однако в учении "единого сознания" нет однозначного противопоставления "неведения" "просветлению", "омраченного" аспекта "просветленному": "неведение неотделимо от просветления, и потому его нельзя разрушить, но в то же время оно не может быть не разрушено" [4, с. 16]. Поскольку "неведение" и "просветление" нераздельны, алаявиджняна объединяет в себе оба аспекта, "просветленный" и "омраченный": "Алаявиджняна есть то, в чем непротиворечиво объединены "нерожденное и неуничтожимое" (т.е. "просветленный" аспект. – С.Н.) и "рождение и уничтожение" (т.е. "омраченный" аспект. – С.Н.), которые [одновременно] и не едины, и не раздельны друг с другом" [4, с. 12].

В силу недвойственности "неведения" и "просветления", единства в алаявиджняне "омраченного" и "просветленного" аспектов "просветления" невозможно достичь путем простого подавления "неведения", подобно тому как это рассматривается в теории дхармалакшаны. Прекратить "омрачающее" действие неведения и достичь "просветления" можно, как полагают приверженцы экаяны, только через понимание этой недвойственности. Один из наиболее ярких представителей теории экаяны в чань-буддизме Хуэйцзэн, чья сутра стала основополагающим, собственно чаньским текстом в этом направлении чань-буддизма, критиковал как тех, кто стремится подавить омрачение, так и тех, кто созерцает "просветленный" аспект. В самой установке на искоренение "загрязнений" заложено отношение к ним как к тому, что действительно существует, и потому адепт, сам того не желая, привязывается к "загрязнениям", укореняет их в

сознании. С другой стороны, созерцание "просветленного" аспекта как чего-то неподвижного, застывшего, лишено присущей ему спонтанной активности и носит искусственный характер и лишь создает привязанность к "просветлению", мешающую "освобождению":

"Заблуждающиеся люди привязываются к внешнему и когда начинают [заниматься] практикой психической концентрации "экавьюха-самадхи", то принимают за прямоту сознания неподвижное сидение (т.е. сидячую медитацию. – С. Н.) и искоренение из сознания ложных взглядов, полагая, что это и есть сосредоточенность "экавьюха-самадхи". Занятия такой практикой уподобляют [человека] бесчувственным [вещам] и создают препятствия к Пути-Дао. Но Дао должно течь беспрепятственно, как можно ему препятствовать? Если сознание задерживается на вещах, то, значит, оно связывает само себя... А есть еще люди, которые учат сидеть и созерцать сидение, созерцать чистоту, не двигаясь и не активируя [сознание]. Занимаясь такой практикой, заблуждающиеся люди не только не обретают просветления, но еще больше укрепляются в своих заблуждениях, и таких людей тысячи. Обучающие такому пути с самого начала вводят в великое заблуждение" [5, §14].

Отношение сторонников теории "единого сознания" к практике угашения эмпирического, обыденного сознания и созерцания "истинной природы" в процессе неподвижного сосредоточения (кит. "цзо-чань") хорошо иллюстрирует характерный эпизод обращения в учение "экаяны" чаньского наставника Мацзу, бывшего ранее приверженцем теории дхармалакшаны:

"Мацзу остановился в монастыре Цюаньфа в Наньюе, где у него была хижина для жизни в уединении и занятий медитацией. Он даже не смотрел на тех, кто заходил к нему. Однажды Хуайжан пришел, чтобы увидеться с ним, но Мацзу не обратил внимания на гостя. Увидев необычное выражение лица Мацзу, Хуайжан вспомнил предсказание шестого патриарха и попытался обратить Мацзу. Хуайжан взял кирпич у двери хижины и стал его тереть, но Мацзу снова не обратил никакого внимания. Прошло много времени, пока Мацзу не спросил: "Что вы делаете?" Хуайжан ответил: "Я шлифую кирпич, чтобы сделать зеркало". Мацзу спросил: "Как можно сделать зеркало, шлифуя кирпич?" Наставник сказал: "Если нельзя сделать зеркало, шлифуя кирпич, как можно стать буддой, сидя в медитации?" Тогда Мацзу поднялся со своего сидения и спросил наставника: "Что же тогда нужно делать?" Наставник сказал: "Если повозка, которую тянет вол, не движется, кого нужно погонять – вола или повозку?" Затем он спросил: "Ты хочешь сидеть в сосредоточении или хочешь стать сидячим буддой? Если ты хочешь сидеть в сосредоточении, то сосредоточение – это ни сидение, ни лежание. Если ты хочешь стать сидячим буддой, то будда не есть неподвижность, более того, [его противоположность], и это движение не будет ни принятием, ни отбрасыванием. Если ты сидишь, [чтобы стать] буддой, то ты просто убиваешь его. Если ты держишься за сидение, то ты никогда не реализуешь дхарму". Услышав эти слова, Мацзу достиг просветления" [13, с. 35-36].

Поскольку с точки зрения экаяны "просветленное" сознание включает в себя и "омраченный", имманентный, аспект, и "просветленный", трансцендентный, для достижения "просветления" нет необходимости, как уже говорилось, в какой-то особой практике. Более того, какая-либо практика, как опытный, имманентный процесс, отдельный от трансцендентного "просветления", становится с этой точки зрения невозможной, так как в этом случае нарушалась бы недвойственность трансцендентного и имманентного. Поэтому в традиции экаяны практика и "просветление" рассматриваются как тождественные. Разъясняя соотношение практики и "просветления", Хуэйнан говорил:

"Благородные друзья! В этих вратах моего учения основой являются сосредоточенность и мудрость. Ни в коем случае нельзя ложно утверждать, что мудрость и сосредоточенность различаются. Сосредоточенность и мудрость являются одним целым и не разделяются надвое. Сосредоточенность есть субстанция мудрости, мудрость есть функция сосредоточенности. Как только появляется сосредоточенность, в ней присутствует мудрость" [5, §13].

Несмотря на значительные различия в теории и практике школ чань, опирающихся на теорию дхармалакшаны, и школ, базирующихся на учении "единого сознания", эти взгляды не рассматривались как взаимоисключающие друг друга. В Южной школе чань Хуэйнэна и в позднейших школах, основанных его учениками, путь дхармалакшаны рассматривается как неполный, хотя и пригодный и даже необходимый для людей с малыми способностями. При этом, однако, считалось, что те, кто придерживается взглядов дхармалакшаны о необходимости длительной практики, не могут достичь окончательного "просветления" и так или иначе должны будут закончить совершенствование, практикуя в соответствии с учением о "едином сознании" [5, §39].

Как видно из вышеизложенного, несмотря на разнообразие философских позиций различных школ средневекового чань-буддизма, все они базируются на общем для всех школ махаяны фундаменте: признании того, что эмпирическое индивидуальное "Я" в абсолютном смысле лишено реальности. В этом принципиальное отличие психологии чань-буддизма от современной научной психологии, и это различие в фундаментальных установках существенно ограничивает возможности теоретических и практических заимствований.

### Список литературы

1. Fromm E., Zuzuki D. T., De Martino. Zen Buddhism and Psychoanalysis. – N.Y., 1960.
2. Beatrix P. Bibliographie du Bouddhisme Zen. – Bruxelles, 1969.
3. The Transmission of the Mind Outside the Teaching Trans!, by Lu K'uan yü. – L., 1974.
4. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шастра). – Сянган, 1926.
5. Хуэйнэн. Лу-цзу тань-цзин (Сутра помоста Шестого Патриарха) // Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. – N.Y., 1969.
6. Цзунми. Юань жэнь лунь (Шастра об изначальной природе человека) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Токио. – Т. 45.
7. Jan Günhua. Tsung-mi, his analysis of Chan Buddhism // Toung Pao. – Leiden, 1972. – V. 58.
8. Цзунми. Чань-юань чжу-цюань-цзи ду-суй (Предисловие к всеобщему объяснению происхождения школ чань) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Токио, 1924-1929. – Т. 45.
9. Awakiening of Faith / Transl. by Y. S. Hakeda. – N.Y., 1967.
10. The Lotus of True Low / Transl. by K. Kern. Sacred books of the East. – Delhi, 1968. – V. 21.
11. Lamotte E. L'Enseignement de Vimalakirti. – Louvain, 1962.
12. Цзунми. Юань-цзюе-цзин да-шу (Большой комментарий к сутре о полном просветлении) // Суй цзан цин. – Шанхай, 1923.

**А.Н.Игнатович**

## **"ДЕСЯТЬ СТУПЕНЕЙ БОДХИСАТТВЫ" на материале сутры "Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцзун"**

Хорошо известно, какое огромное значение в любой религии придается психологическому воздействию на человеческое сознание. С одной стороны, в зависимости от уровня развития той или иной религии, культурных традиций и множества других объективных и

субъективных причин спектр такого воздействия может быть необычайно широк, а его средства исключительно многообразны. С другой стороны, индивидуальные особенности психики верующего также играют немаловажную роль в формировании его религиозного сознания. Многовековой опыт помог выработке в различных религиозных системах соответствующих методов формирования определенного психического состояния адепта как раз с учетом его индивидуальных особенностей.

В буддизме функциональное значение психологических факторов исключительно велико. Уже в ранний период развития этой мировой религии сложились методы установления специфического состояния психики буддийского монаха (прохождение шестнадцати этапов и получение "четырёх плодов"), считавшегося базой для достижения в конечном счете "архатства" (святости), т.е. опять-таки определенного психического состояния. В качестве средств предлагались соблюдение многочисленных и разнообразных обетов, строго регламентировавших повседневную жизнь монахов и задававших жесткий режим телу и соответственно психике, а также различные виды медитации. Принципиально важным моментом буддийской психологии является признание необходимости достижения адептом особого психического состояния для восприятия "высших истин" буддийского учения.

В махаяне значение психологического фактора по сравнению с ранним буддизмом резко усилилось, что в первую очередь обусловлено принципиально новой трактовкой будды. Будда начал осмысляться как некий Абсолют, которому невозможно дать какие-либо сущностные характеристики. Онтологизация будды привела к развитию доктрины о двух, а позднее и "трех телах будды". Абсолютное тело, "тело Закона", толкуется как эквивалент абсолютно должного (и соответственно благого) бытия, которому также не может быть дан сколько-нибудь исчерпывающий набор доступных рациональному восприятию сущностных характеристик.

В свое время О. О. Розенберг отмечал, что

"описываемые буддистами высшие ступени на пути к успокоению или к нирване имеют не только несомненно ближайшее отношение к практике созерцания и экстазам мистика, но являются в сущности не чем иным, как теми же степенями экстаза, но рассматриваемыми как длящиеся, самостоятельные формы бытия, принимаемые потоком сознательной жизни" [1, с. 235].

В махаяне функциональная роль "экстаза", о котором говорит О. О. Розенберг, достигла, пожалуй, своего апогея. Это, в свою очередь, потребовало более пристального, чем ранее, внимания к специфическим состояниям психики как "длящимся формам бытия", а также к комплексу средств для их достижения.

При таких обстоятельствах появилось учение о "десяти ступенях" (санскр. *dasa bhūmayāḥ*; кит. "шиди"; досл. "десять земель"), которые обязан пройти бодхисаттва для постижения "высшей мудрости" и обретения нирваны. "Десять ступеней" генетически связаны с идеей получения "четырёх плодов" приверженцем хинаяны (т.е. последовательного продвижения к состоянию "архата" – "четвертому плоду" – и к прекращению цепи перерождений, что означает "успокоение дхарм" и, следовательно, избавление от всех страданий, связанных с любой формой земного существования). Концепция прохождения "десяти ступеней", базировавшаяся на иных, чем в хинаяне, теоретических посылах (прежде всего на отмеченном выше новом толковании "сущности будды"), заменяет хинаянистские этапы приближения к нирване (которая здесь понимается как полное "успокоение дхарм"), хотя вбирает, конкретизирует и развивает их содержание. Кроме

того, при разработке данного учения теории и практики "великой колесницы" использовали, пожалуй, весь опыт психической регуляции, которым столь богата индийская культура, а если говорить о школах махаяны за пределами Индии, то здесь оказались заимствованными многочисленные приемы из местных религий и верований.

Учение о "десяти ступенях" стало одной из ведущих сотериологических доктрин махаяны, в которой указывались более частные методы спасения. Оно органически вписывалось в общую систему философских и догматических положений "северного" буддизма.

Аналитическому рассмотрению "десять ступеней" подвергаются в трактатах Васубандху ("Дашабхуми-ваякхьяна"), Нагарджуны ("Дашабхуми-вибхаша-шастра"), Сюаньцзана ("Чэн Вэйши лунь" – китайское переложение десяти комментариев "Тримшика-виджняна-карики" Васубандху, основанное на труде Дхармапалиты, но тем не менее вполне самостоятельное произведение). Эти сочинения считаются классическими по данной проблематике, однако первоначальная информация о "десяти ступенях" содержится в ряде сутр. Названные выше трактаты Васубандху и Нагарджуны представляют собой комментарии тех мест "Аватамсака-сутры", в которых говорится о "десяти ступенях".

"Аватамсака" – одна из самых знаменитых и авторитетных сутр в дальневосточном буддийском мире. Имеются три китайские версии ее текста (их общепринятое название – "Хуаянь-цзин"), на китайский язык неоднократно переводились отдельные главы "Аватамсаки", в том числе и глава о "десяти ступенях" (в Китае она приобрела вид отдельной сутры – "Шиди-цзин"). Вкупе с комментариями ведущих буддийских теоретиков "Хуаянь-цзин", несомненно, является наиболее авторитетным источником, касающимся данной сотериологической доктрины. Однако сведения о "десяти ступенях" бодхисаттв содержатся и в "Сутре золотого света", безусловно менее известной, чем "Аватамсака". Тем не менее рассмотрение интересующих нас вопросов на материале именно этого махаянского текста отнюдь не лишено оснований, поскольку трактовка "десяти ступеней" в сутре весьма интересна с точки зрения их увязки с другими методами религиозной практики.

"Сутра золотого света"<sup>1</sup> – "Суварнапрабхасоттама-сутра" – на китайский язык переводилась шесть раз (в настоящее время сохранились три версии), причем в Китае наибольшую популярность приобрел самый ранний перевод, выполненный индийским миссионером Дхармаксемой (385-433) [2, с. 133; 3, с. 431] и известный под названием "Цзиньгуанмин-цзин" (яп. "Конкомё-кё"), т.е. "Сутра золотого света". В конце VI в. этот текст становится в Китае каноническим [3, с. 435].

Наиболее поздний перевод "Суварнапрабхасоттама-сутры" принадлежит крупнейшему деятелю китайского буддизма танского периода Ицзину (635-713), который назвал сутру "Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин" (яп. "Конкомё сайсё-окё"), т.е. "Всепобеждающая царь-сутра золотого света". Эта версия, не привлекавшая к себе особого внимания в Китае, получила исключительно широкое распространение в Японии. Перевод Ицзина, о котором японцы узнали почти сразу же после его появления, вскоре вытеснил известный здесь со второй половины VII в. текст Дхармаксемы. С середины VIII в., после установления системы государственных монастырей<sup>2</sup>, версия Ицзина приобретает в японской буддийской среде доминирующее значение<sup>3</sup>. Со временем "Конкомё сайсё-окё" стала именоваться "Конкомё-кё", и в старинных источниках, когда говорится о "Сутре золотого света", чаще всего имеется в виду ее последний перевод<sup>4</sup>. Не будет преувеличением сказать, что в VIII в., в период формирования "интеллектуального" течения в японском буддизме, "Сутра золотого света", помимо прочего, служила в качестве энциклопедии-

пособия по основным вопросам буддийской догматики и философии, включая сотериологические доктрины.

Текст Инцина в два с лишним раза объемнее перевода Дхармаксеми и включает в себя большое количество материалов, отсутствовавших в раннем переводе. В версии Ицзина мы находим пространные рассуждения о нирване (гл. III), специальную главу о "трех телах будды", а это как раз та категория буддийской догматики, которая относится к "сокровенным истинам". Кроме того, в тексте Ицзина проповеди Будды обрастают подробностями, появляются новые сюжетные линии. Наконец, что более важно, в версии Ицзина обнаруживается намного большее, чем у Дхармаксеми, число так называемых "дхарани" (о них речь пойдет ниже). Указанных материалов нет не только в переводе Дхармаксеми, но и в сохранившемся санскритском варианте текста сутры<sup>5</sup>.

Основополагающей идеей "Сутры золотого света", как, впрочем, и многих других канонических текстов махаяны, является утверждение идентичности сансары и нирваны, которое повторяется и развивается с различных точек зрения: татхата (кит. "чжэньжу" – "истинная таковость", некая абсолютная реальность, Абсолют) и все другие уровни бытия тождественны [6, л. 407А]. "В сущности (естестве) всех дхарм (в данном случае "все дхармы" – синоним "сансары". – А. И.) и сущности (естестве) нирваны невозможно увидеть различий" [6, л. 407А], "татхата" – единственная реальность, она же Будда (имеется в виду "тело Закона"), и это же – нирвана [6, л. 407В], "тело Закона" безатрибутно (т.е. "шунья" – пусто), "и имя этому – нирвана" [6, л. 407С], сущность "пустоты" и есть истинное "тело Закона" [6, л. 407С]. Знание "таковости дхарм" (другими словами, татхаты, Абсолюта) есть наивысшее знание [6, л. 408С]. В свою очередь, "просветление" (кит. "пути") и "мысли о просветлении" (или "сознание просветления" – кит. "пути-синь") тождественны "таковости дхарм" [6, л. 408А]. Таким образом, выстраивается цепочка тождеств: сансара – нирвана – татхата – будда в "теле Закона" – "просветление" – "наивысшее знание". Элементы этой цепочки, их взаимосвязи, а также сама идея тождественности категорий в тексте сутры обсуждаются весьма подробно и всесторонне.

Обратим внимание на три важных момента.

Во-первых, в сутре неоднократно и настойчиво подчеркивается, с одной стороны, невозможность выразить словами основополагающие истины буддийского учения (например, "невыразимой словами вестью" признается истина о том, что "тело Закона не рождается и не исчезает" [6, л. 407А]), а с другой – неспособность "обыкновенного" человека (т.е. не наставленного на "путь Закона"), иногда даже и бодхисаттвы, эти истины воспринять<sup>6</sup>.

Во-вторых, выявление (и соответственно усвоение) фундаментальных положений махаяны, и прежде всего доктрины о "трех телах будды", в которой сосредоточиваются кардинальные философские установки этого направления буддизма, все-таки оказывается возможным, если опираться, говоря словами сутры, на неосмысляемое (непредставляемое) "махасамадхи" [6, л. 409В], т.е. великое "самадхи".

"...Опираясь на великое "самадхи", схватываются (воспринимаются) все "дхьяны"... все стороны (досл. места. – А. И.) мыслей о Великом Законе и т.д., великое сострадание, великое милосердие, все "дхарани". все чудесные проникновения<sup>7</sup>, все "самостоятельные существования"<sup>8</sup> и одинаковость всех дхарм"<sup>9</sup> [6, л. 409В].

Еще В. П. Васильев, затронувший вопрос о "самадхи" на страницах своего основного буддологического труда, отметил, что для деятельности бодхисаттв, в том числе и для познания "высших истин" учения, необходимо некое "состояние духа", в котором "рождаются новые способности и силы". Сосредоточения на "одном конце", т.е. на "спасении", "просветлении" (что как раз вызывает эти "новые способности"), и есть погружение в "самадхи" [8, с. 137], или, иначе говоря, изменение психического состояния. Специфическое состояние психики становится неременным условием "открытия", например, даже "превращенного тела", в противном случае Будду в облике человека невозможно выделить среди других людей<sup>10</sup>.

В-третьих, "просветление" также является особым психическим состоянием, что следует из содержания сутры. Представление о нирване как о некоем состоянии психики закономерно вытекало из отказа от хинаянистской ее трактовки в качестве особой реальности (пусть даже "высшей"), принципиально не тождественной другим уровням бытия, что подразумевало вхождение в нирвану как прекращение земного существования. В махаяне нирвана отнюдь не уход из "бренного мира", а пребывание в нем в другой ипостаси. Обретение нирваны, как уже говорилось, предполагало познание "высших истин", и, таким образом, круг замыкался.

Естественно, перед последователями буддизма вставал вопрос, каким образом живое существо могло бы оказаться в идеальном с точки зрения буддизма махаяны бытии. На этот счет составители сутры предлагают целый комплекс мер, причем набор средств наиболее полон в версии Ицзина.

Ключевую роль в достижении "идеального бытия" играет прохождение "десяти ступеней", которые характеризуются "знаками" (кит. "сян") – картиной мира (бытия), видимой глазами бодхисаттвы, находящегося на соответствующей "ступени". Здесь же объясняются "препятствия", которые необходимо преодолеть, чтобы попасть на ту или иную "ступень". Каждой "ступени" соответствуют определенные парамита, самадхи и дхарани.

Парамита – способность, сила, в некотором смысле энергия, обладание которой делает достижимой нирвану. Парамита – то, что перевозит на другой берег (ср. с русским "паром"). В переводах этого слова на китайский язык идея "переправы к нирване" выражена весьма отчетливо: "парамита" передается как "достижение другого берега" (кит. "даобиань": другой берег – распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение нирваны), "достижение точки (цели), переправа (к цели)" (кит. "ду"), "достижение беспредельного (переправа к беспредельному)" (кит. "дууцзи") [7, с. 100]<sup>11</sup>.

Дхарани – формулы, которым приписывается сверхъестественная сила при надлежащем их применении. Как правило, это бессмысленный, с точки зрения обыкновенного человека, набор слогов или слов, который якобы скрывает глубочайшую истину. В функциональном плане дхарани тождественны индуистским мантрам [7, с. 44-45]. Особое значение этим формулам придавалось в культовой практике школ эзотерического буддизма (в частности, в японской школе Сингон). В китайских переводах буддийской литературы название "дхарани" чаще всего транслитерировалось – "толони". Однако не так редко употреблялся и китайский эквивалент этого понятия: цзунчи – "все содержащее" (т.е. содержащее все истины). Повторение "дхарани" требовало точного произнесения каждого звука: любая ошибка, как считалось, сводила на нет все усилия декламирующего их [5, с. 6-7, примеч. 4].

Дхарани были для буддистов не только магическими формулами. Еще раз сошлемся на мнение В. П. Васильева:

"Всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах, и усваивающий их себе простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв, их составляющих) приобретает власть над этим существом, получает те понятия, которые они как бы выражают алгебраически, так что есть Дарани (т.е. "дхарани". – А.И.), заключающие в себе учение парамит, тогда как другие покоряют духов, богов, вызывают бодисатв (т.е. "бодхисаттв". – А.И.) и Будд: доставляют средства к скорому свершению Боди (т.е. "бодхи", просветления. – А.И.)" [8, с. 142]. "Дарани считаются сердцем Татхагат, Бодисатв и т.д." [8, с. 143].

В "Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин" все названные методы в "концентрированном" виде представлены в гл. VI – "дхарани самой чистой земли" (т.е. "ступени") (кит. "Цуй цзиньди толони пин"), хотя по отдельности они упоминаются (и обсуждаются) в других главах сутры.

Чтобы получить более наглядное представление о процессе прохождения бодхисаттвой "десяти ступеней" к постижению "сокровенных истин" Будды, целесообразно попытаться привести в систему предлагаемые в сутре средства приобретения такой способности. Текстовый материал (и прежде всего гл. VI) позволяет выделить по меньшей мере шесть параметров (аспектов), по которым возможна такая классификация:

- I. Название "ступени".
- II. Объяснение названия "ступени".
- III. "Знак" "ступени".
- IV. "Препятствия", возникающие на пути к "ступени". В качестве "препятствий" называются по два, "незнания" (кит. "умин"), которые бодхисаттва должен устранять при прохождении "ступени".
- V. Парамита, которой следуют на "ступени". Значение каждой парамиты иллюстрируется какой-либо аллегорией. Кроме того, бодхисаттве предписываются пять генеральных установок (кит. "у-чжунфа", досл. "пять законов"), которыми должен руководствоваться бодхисаттва при следовании "парамите".
- VI. Самадхи, в которое способен войти бодхисаттва на соответствующей "ступени".

Итак, систематизируя характеристики "ступеней" по выделенным параметрам, мы увидим следующую картину.

### **Начальная (или первая) ступень.**

- I. "Радость" (санскр. *pramudita*; кит. "хуаньси") [6, л. 419С].
- II. У бодхисаттвы возникают мысли, присущие тем, кто "вышел из дома". Деяния бодхисаттв достигают совершенства, и это вызывает у них "высшую радость" [6, л. 419С].
- III. Бодхисаттвы видят, что все миры "наполнены неисчислимыми [по количеству] и безграничными [по разнообразию] сокровищами" [6, л. 419С].
- IV. (1) "Незнание", заключающееся в том, что признается существование "Я" и дхарм;  
(2) "незнание", заключающееся в том, что испытывается страх перед "рождениями и смертями" (т.е. "сансарой") и перерождением в "плохих мирах"<sup>12</sup> [6, л. 419С].
- V. "Парамита деяний" (санскр. *dana-paramita*; кит. "шиболоми") [6, л. 420А].

"Подобно тому, как царь сокровищ горы Суме[ру] в обилии приносит всем пользу" так и бодхисаттва, следующий этой "парамите", "приносит пользу живым существам" [6, л. 418А].

Пять установок: 1) наличие "корня веры" в живом существе; 2) сострадание; 3) "отсутствие мыслей об [удовлетворении] плотских желаний"; 4) охват деяниями всех живых существ без исключения; 5) "желание (стремление) овладеть всеми знаниями" [6, л. 418В].

- VI. Самадхи "Чудесное сокровище" (кит. "Мяобао саньмоди") [6, л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Опора на силу добродетели" (кит. "И гундэ ли"):

*"Да-чжи-та бу люй-ни мань-ну-ла-ти ду-ху ду-ху-ду-ху а-ба су-ли-юй а-по-по-са-ди е-ба чжань-да-ло тяо-да-ди до-ба-до ло-ю-мань дань-ча-бо-ли-хэ-лань цзюй-лу со-хэ"<sup>13</sup> [л. 420В].*

### Вторая ступень.

- I. "Отсутствие грязи (накипи)" (санскр. vimalā; кит. "угоу") [6, л. 419С].
- II. Бодхисаттва очищается от всех, "даже мельчайших пылинок грязи (накипи)", преодолевает любые нарушения обетов и все ошибки [6, л. 419С].
- III. Бодхисаттва видит, что все миры "имеют ровную, как ладонь, поверхность, [расцветенную] неисчислимыми [по количеству] и безграничными [по разнообразию] чудесными красками, что [они] подобны чистым и редким сокровищам, величественному (блистательному) сосуду [6, л. 419В].
- IV. (1) "Незнание" относительно ошибок и преступления даже мельчайших предписаний; (2) "незнание" относительно начинания различных дел [6, л. 419С].
- V. "Парамита [соблюдения] обетов" (санскр. sila-paramita; кит. "цзе-боломи") [6, л. 420А]. Причиной такого названия данной парамиты послужила аналогия с "Великой Землей, которая содержит (несет в себе) все вещи" [6, л. 418А].

Пять установок: 1) "три [вида] дел"<sup>14</sup> должны быть "чисты"; 2) "не делать так, чтобы живое существо порождало внутренне присущую и внешнюю причины<sup>15</sup> [появления] заблуждений и страстей" (кит. "фаньнао")<sup>16</sup>; 3) "закрывать "плохие пути" (т.е. пути к "плохим мирам". – А.И.) и открывать врата к хорошим мирам"<sup>17</sup>; 4) превзойти "ступени" шравак и пратьекабудд<sup>18</sup>; 5) делать так, чтобы все добродетели стали "полными" (т.е. неущербными) [6, л. 418В].

- VI. Самадхи "Способность к любви и радости" (кит. "кзайлэ-сань-моди") [6, л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Доброе (безбедное), спокойное, радостное обитание" (кит. "шаньяньлэ чжу"):

*"Да-чжи-та у-цзюй-ли чжи-ли-чжи-ли у-цзюй-ло-цзюй-ло нань-шань-ду-шань-ду-цзюй-ли ху-лу-ху-лу со-хэ" [6, л. 420В].*

### Третья ступень.

- I. "Сияние" (санскр. prabhakā; кит. "мин") [6, л. 419С].
- II. "Свет и сияние неисчислимого знания и мудрости"<sup>19</sup> и "самадхи" не могут сдвинуться в сторону (отклониться) и преломиться (досл. "разбиться") [6, л. 419С].

- III. Бодхисаттвы видят, что они "мужественны, здоровы, в броне, с оружием, величественны. Все зло и разбойники могут быть захвачены и сломлены" [б. л. 419В].
- IV. (1) "Незнание [закрывающееся в том, что] нельзя еще (пока) получить то, что сейчас очень желают получить"; (2) "незнание [относительно того, что] можно помешать [действию] чудесному и [все] побеждающему "всесодержащему" (т.е. "дхарани". – А. ИЛ" [б. л. 419С].
- V. "Парамита терпения" (санскр. ksanti-paramitā; кит. "жень-боло-ми") [б. л. 420А].

Овладение, данной парамитой уподобляется обладанию "великой силой льва", благодаря которой "царь зверей" может бесстрашно "ступать в одиночестве" [б. л. 418А].

Пять установок: 1) "[бодхисаттва] способен подавить алчность заблуждения и страсти"; 2) "не жалеть себя самого и [своей] жизни, не стремиться к спокойному и радостному существованию (имеется в виду материальное благополучие в "бренном мире". – А. И.), прекратить думать об отдыхе"; 3) "думать только о делах [в пользу живых существ], встречать страдания и быть способным [их] терпеть"; 4) "думать о сострадании и [делать так, чтобы] добрые корни живых существ достигли зрелости"; 5) добиваться постижения "глубочайшего закона о нерождении" [б, л. 418В].

- VI. Самадхи "Труднодвигаемое" (кит. "наньдун-саньмоди") [б, л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Сила, которую трудно победить" (кит. "наньшэли"):

*"Да-чжи-та дань-чжай чжи-пань чжай-чжи чжэ-ла чжи-гао-ла-чжи чжи-ю-ли дань-чжи-ли со-хэ"* [б, л. 420В].

#### Четвертая ступень.

- I. "Пламя" (санскр. arciṣmatī; кит. "янь") [б, л. 419С].
- II. "Посредством знания и мудрости" (т.е. праджни. – А. И.) сжигаются все заблуждения и страсти, усиливаются свет и сияние [мудрости], бодхисаттвы уже достигают частичного просветления" [б, л. 419С].
- III. Бодхисаттва видит, как "во [все] четыре стороны [света] под порывами ветра разлетаются различного рода чудесные цветы и полностью покрывают землю" [б, л. 419В].
- IV. (1) "Незнание того, что [ощущение] радости вызывает привязанность к "достижению равности (равновесия)"<sup>20</sup>; (2) "незнание [того, что] мельчайшие чудесные чистые дхармы стремятся к радости (досл. "любят радость". – А. И.)" [б, л. 419С].
- V. "Парамита старания" (санскр. vīrya-paramita; кит. "цинь-боло-ми") [б, л. 420А].

Подобно тому как ветер приобретает напор и скорость благодаря божественной силе Нараяны, так и бодхисаттва, овладев этой парамитой, достигает "необратимости мыслей"<sup>21</sup> [б, л. 420А].

Пять установок: 1) "нет радости в существовании вместе с заблуждениями и страстями"; 2) "нельзя обрести спокойствие и радость до тех пор, пока добродетели неполны"; 3) "не должны рождаться мысли об отвращении к делам, которые трудно и мучительно выполнять"; 4) "посредством великого сострадания добиваться пользы [для всех] и помогать всем живым существам созреть [до спасения]"; 5)

"дать обет (клятву, выразить желание) стремиться к [достижению] "ступени невозвращения"" [6, л. 418С].

- VI. Самадхи "Невозвращение" (кит. "бутуйчжуань-саньмоди") [6, л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Великая польза" (кит. "далии"): "Да-чжи-та и ши-ли-ши-ли то-ми-ни-то-ми-ни то-ли-толи-ни ши-ли-ши-ли-ни пи-шэ-ло-бо-ши- бо-ши-на пань-то-ми-ди со-хэ" [6, л. 420В-420С].

### Пятая ступень.

- I. "Трудная победа" (санскр. suduṛjāya; кит. "наньшэ") [6 л. 419С].
- II. "В высшей степени трудно достичь самостоятельного существования и [все] побеждающего знания при помощи упражнений<sup>22</sup>, [но тем не менее] видно, что заблуждения и страсти, которые трудно сломить, все-таки можно сломить" [6, л. 419С].
- III. Бодхисаттва видит, как женщины, украшенные "чудесными драгоценностями, украшают их, бодхисаттв, тела драгоценными ожерельями и надевают им на головы венки из цветов" [6, л. 419В].
- IV. (1) "Незнание [того, что имеется] желание повернуться спиной к жизни и смертям"; (2) "незнание того, что имеется желание [ощутить] вкус нирваны" [6, л. 419С].
- V. "Парамита сосредоточения" (санскр. dhyāna-pāramitā; кит. "дин-болони") [6, л. 420А].

Овладение данной парамитой сравнивается с тем, как человек, проживающий в "доме из семи сокровищ и с четырьмя галереями", ощутил "радость и покой отрешения" от "чистого и свежего ветра", проникнувшего в дом через "четверо врат", и с тем, как "сокровищница дхарм чистых намерений (дум) стремится к полноте (наполненности)" [6, л. 418А].

Пять установок: 1) "ухватить все благоприятные дхармы и сделать так, чтобы [они] не рассыпались"; 2) "постоянно желать освобождения и не [становиться] привязанным к двум крайностям"<sup>23</sup>; 3) "желать достижения (получения) чудесных проникновений и приведения живых существ к вызреванию добрых корней [в них]"; 4) "сделать чистыми "миры дхарм" и очистить мысли от грязи (накипи)"; 5) "прерывать изначальные заблуждения и страсти в живых существах" [6, л. 418С].

- VI. Самадхи "Драгоценные цветы" (кит. "баохуа-саньмоди") [6, л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Величие различного рода добродетелей" (кит. "чжунчжунгундэ чжуаньянь") [6, л. 420С]:

*"Да-чжи-та хэ-ли-хэ-ли ни-чжэ-ли-чжэ-ли-ни чжэ-ла-мо ни-сэн-чжэ-ла-мо ни сань-по-шань-ни-чжань ба-ни си-дань-по-ни-мо-хань-ни суй-янь-бу-би со-хэ"* [6, л. 420С].

### Шестая ступень.

- I. "Появление перед [глазами]" (санскр. abhimukti; кит. "сянь-цянь") [6, л. 419С].
- II. "Проявляется (другими словами, появляется перед глазами) "Движение дхармы", познается их истинная суть (то, что они иллюзорны), проявляются также и "мысли [не привязанные] к знакам", т.е. усваивается идея об иллюзорности феноменального мира [6, л. 419С].

- III. Бодхисаттвы видят: "К пруду со цветами из семи драгоценностей опускаются четыре лестницы, повсюду золотой песок, чистый, без грязи. [Пруд] наполнен водой [обладающей] восемью добродетелями<sup>24</sup>". Прогуливающиеся в окрестностях этого пруда, которые так же украшены различными "волшебными цветами" (упала, кумуда, пундарика), "получают радость и чистоту, которые [ни с чем] не сравнимы"<sup>25</sup> [6, л. 419В].
- IV. (1) "Незнание [заключающееся в том, что] видят [истину] в круговращении потока"<sup>26</sup>; (2) "незнание [того, что] перед [глазами] проявляются грубые знаки"<sup>27</sup> [6, л. 419С].
- V. "Парамита мудрости" (санскр. prajñā-pāramitā; кит. "хуэй-боломи" [6, л. 420А].

"Подобно тому как солнечные лучи ярко освещают пространство, так и мысли тех [кто овладел данной "парамитой"] способны быстро устранять незнание, касающееся жизни и смертей" [6, л. 418А-418В].

Пять установок: 1) "всегда оказывать благодеяния буддам, бодхисаттвам, а также тем, кто просветлился до знания [сути бытия], находиться вблизи [них], не вызывать [к себе] неприязни [с их стороны] и не поворачиваться [к ним] спиной"; 2) "постоянно с радостными мыслями слушать глубочайший Закон, который проповедуют будды и татхагаты и который неисчерпаем"; 3) "радоваться [знанию] доброго различия между [все] побеждающими деяниями – истинными и мирскими"<sup>28</sup>; 4) "видеть [в самом себе] действие заблуждений и страстей и быстро прерывать [их] и очищаться [от них]"; 5) "в полной мере овладевать светлыми законами пяти искусств мира"<sup>29</sup> [6, л. 418В].

- VI. Самадхи "Пламя солнечного ореола" (кит. "жиюаньгуаньян-саньмоди") [л. 420А].
- VII. Дхарани, называемое "Совершенное знание" (кит. "юань-маньчжи"):

*"Да-чжи-та пи-ли-ту-ли мо-ли-ни цзя-ли цзя-ли пи-ду-хань-ди лу-лу-лу-лу-чжу-лу-чжу-лу ду-лу-по-ду-лу-по шэ-шэ-ше чжэ-по-ли-са-со си-ди-по-са-до-нань си-дянь-ду-мань-да-ло-бо-ни-со-хэ"* [6, л. 420С- 421 А].

### Седьмая ступень.

- I. "Вечно<sup>30</sup> следующие [Пути]" (санскр. dūramgata; кит. "юань-синь") [6, л. 419С].
- II. "Так как [бодхисаттвы] вечно следуют мыслям [не имеющим] волнения, объема, знаков и практикуют "самадхи" "Освобождение", то на этой ступени [они] чисты и [свободны] от препятствий" [6, л. 419С].
- III. "Бодхисаттва видит, как перед [ним] живые существа падают в ад, и при помощи силы бодхисаттв [он] не дает [им] пасть. [Живые существа] не [испытывают] ущерба и вреда, а также не [испытывают] страха" [6, л. 419В].
- IV. (1) "Незнание" [относительно проявления] в действии мельчайших знаков"; (2) "незнание [того, что] об отсутствии знаков думают с радостью" [6, л. 420А].
- V. "Парамита уловочного знания" (санскр. upāya-pāramitā; кит. "фанбянь-боломи" [6, л. 420А].

"Подобно тому как купец способен удовлетворить все свои намерения (мысли) и желания, так и мысли [бодхисаттвы, следующего данной "парамите"] способны переправить [его] на путь [выхода] из жизни и смертей и ухватить сокровище добродетелей" [6, л. 418В].

Пять установок: 1) "различать у живых существ [их] осознание радости и мысли [связанные с] заблуждениями и страстями, полностью и глубоко быть [в этом] осведомленным"; 2) "ясно представлять в мыслях все [лечебные] средства против неисчислимого количества дхарм"<sup>31</sup>; 3) "[использовать] самостоятельное существование [благодаря которому] выходят из сосредоточения на великом сострадании и входят [в него]"; 4) "что касается парамит, то желать следовать [им и всеми] полностью овладеть"; 5) "желать пройти через все законы будд и постичь [их] все без остатка" [6, л. 418С].

VI. Самадхи "Осуществление всех желаний" (кит. "ицеюань-жуи-чэнцзю-саньмоди") [6, л. 420А].

VII. Дхарани, называемое "Победные деяния Закона" (кит. "фашэ-синь"):

*"Да-чжи-та шао-хэ шао-хэ лу-шао-хэ-шао-хэ-шао-хе-лу би-лу-чжи-би-лу-чжи а-ми-ли-до-ху-да-ху-хань-ни-бо-ли-шань-ни-бу-лу чи-чжи-по-лу-фа-ди би-ти-сы-чжи пинь-то-би-ди-ни а-ми-ли-ди-чжи бао-ху-чжу-юй-бао-ху-чжу-юй-со-хэ"* [6, л.412А].

### Восьмая ступень.

I. "Недвижимое" (санскр. asalā; кит. "будун") [6, л. 419С].

II. "Овладение мыслями, не имеющими знаков (т.е. "непривязывание" мыслей к какому-либо объекту. – А.И.), [ведет] к достижению самостоятельного существования, и действия всех заблуждений и страстей не способны заставить [эти мысли] двигаться (т.е. "привязываться" к какому-либо объекту. – А.И.)" [6, л. 419С].

III. Бодхисаттвы видят: "По обе стороны от них находятся цари львов, чтобы их охранять. Все звери их боятся" [6, л. 419В].

IV. (1) "Незнание того, что [следует] умело использовать видение (постижение), отсутствие знаков"; (2) "незнание [закрывающееся в том, что] к самостоятельному существованию [как правило] привязывают знаки" [6, л. 420А].

V. "Парамита клятв" (санскр. pṛaṇidhāna-pāramitā; кит. "юань-боломи") [6, л. 420А].

"Подобно тому как чистая луна, будучи полной, не имеет дымки, так и мысли того [кто следует данной парамите] в отношении всего воспринимаемого наполнены чистотой" [6, л. 418В].

Пять установок: 1) "мысли о том, что все дхармы изначально и впредь не рождаются и не исчезают, не существуют и не несуществуют, обретают спокойное состояние"; 2) "мысли, познавшие самый чудесный Закон (принцип) всех дхарм, отдалившиеся от грязи и [ставшие] чистыми, обретают спокойное состояние"; 3) "мысли, преодолевшие все знаки и /нашедшие свою/ основу в "истинной таковости" (т.е. татхате. – А. И.), не деятельные, не имеющие различий, неподвижные, обретают спокойное состояние"; 4) "мысли, сделавшие своим желанием [принесение] пользы живым существам и пребывающие в мирской истине, обретают спокойное состояние"; 5) "мысли, одновременно вращающиеся в шаматхе и випашьяне"<sup>32</sup>, обретают спокойное, состояние" [6, л. 418С-419А].

VI. Самадхи "Проявление перед глазами просветленного состояния" (кит. "Саньцянчжэньчжу саньмоди") [6, л. 420А].

VII. Дхарани, называемое "Неисчерпаемые сокровища" (кит. "уцзиньцзан"):

*"Да-чжи-та ши-ли-ши-ли-ши-ли-ни ми-ди-ми-ди хэ-ли-хэ-ли-си-лу-си-лу чжу-лу-жу-лу пань-то-ми-со-хэ" [6, л. 412А].*

### Девятая ступень.

- I. "Добрая мудрость" (санскр. *sadhupati*; кит. "шаньхуэй") [6, л. 419С].
- II. "Объясняя различия разного рода дхарм, [бодхисаттва] достигает [на этой ступени] самостоятельного существования, отсутствия тяжелых переживаний, беспокойств; возрастают [его] знание и мудрость; [его] самостоятельное существование не имеет препятствий" [6, л. 419С].

III. Бодхисаттвы видят, что "чакравартин"<sup>33</sup> со своей свитой оказывает им "благоденствия [пищей и одеждой], что над их головами белые зонтики, что их тела украшены бесчисленными драгоценностями" [6, л. 419В].

- III. (1) "Незнание [закрывающееся] в недостаточном еще умении уяснить смысл [Закона], а также имена, фразы и писание"; (2) "незнание [закрывающееся в том, что] способности в красноречии не соответствуют желаниям" [6, л. 420А].
- IV. "Парамита силы" (санскр. *bala-pāramita*; кит. "ли-боломи") [6, л. 420А].

"Подобно тому как сокровище полководца – святого царя, вращающего колесо (т.е. чакравартина. – А.И.), следует мыслям (намерениям) своего обладателя, так и мысли того [кто следует данной парамите] способны хорошо украсить Чистую Землю будд и принести массе рожденных неисчислимы добродетели" [6, л. 418В].

Пять установок: 1) "посредством силы правильного знания возможно прекратить следование мыслей всех живых существ по хорошим и плохим [мирам]"; 2) "можно сделать так, чтобы все живые существа вступили в глубочайший и чудеснейший Закон"; 3) "все живые существа вращаются в кругу жизни и смерти и, следуя предопределенным [им] деяниям (карме), правдивым образом узнают [обо всем]"; 4) "посредством силы правильного знания можно различить и узнать три природы корней<sup>34</sup> всех живых существ"; 5) "[можно] соответственным образом проповедовать живым существам Закон и сделать так, чтобы живые существа переправились к освобождению – все это благодаря силе знания" [6, л. 419А].

- V. Самадхи "Сокровищница знания" (кит. "чжицзан") [6, л. 420А].
- VI. Дхарани, называемое "Неисчислимы [по количеству] врата" (кит. "улянмэнь"):

*"Да-чжи-та хэ-ли-чжань-ча-ли-чжи цзюй-лань-по-ла-ти ду-ла-сы ба-чжа-ба-чжа-сы-шули-цзя-ши-ши-цзя би-ши-ли со-си-ди-са-по-са-до-нань-со-хэ" [6, л. 421В].*

### Десятая ступень.

- I. "Закон-облако" (санскр. *dharma-megha*; кит. "фаюнь") [6, л. 419С].
- II. "Тело Закона подобно пространству, знание и мудрость подобны великому облаку. [Они] способны заполнить и все покрыть" [6, л. 419С]. .
- III. Бодхисаттвы видят: "Тела татхагат излучают золотое сияние, наполняют все вокруг неизмеримо чистым светом". Бесчисленные цари-брахманы оказывают им почтение, совершают в их пользу благоденствия. Татхагаты вращают "чудесное колесо Закона" [6, л. 419С].
- IV. (1) "Незнание того, что в великих чудесных проникновениях еще не достигается выявления самостоятельного существования"; (2) "незнание того, что мельчайшие

тайны еще не способны привести к просветлению и освободить от [мирских] дел" [6, л. 420А].

V. "Парамита знания" (санскр. jñāna-paramita; кит. "чжи-боломи") [6, л. 420А].

"Подобно тому как пространство, а также святой царь, вращающий колесо [Закона], и его мысли могут беспрепятственно распространяться по всем мирам, так и [бодхисаттва, следующий данной парамите] может во всех местах достичь самостоятельного существования – вплоть до обретения места "с окропленной головой"<sup>35</sup> [6, л. 418В].

Пять установок: 1) "во всех дхармах можно различить хорошее и плохое"; 2) "отдалившись от черных и белых (т.е. плохих и хороших. – А. И.) дхарм, ухватывают истину"; 3) "быть способным не питать неприязни и радости к жизням и смертям и нирване"; 4) "наполненное счастьем знание следует по всем без исключения местам"; 5) "с окропленной головой, которые победили, способны постичь все необщиые дхармы будд<sup>36</sup>, а также все знания" [6, л. 419А].

VI. Самадхи "С храбростью продвигающееся вперед" (кит. "юнцзинь-саньмоди") [6, л. 420А].

VII. "Дхарани", называемое "Разрушающее горы из алмаза"<sup>37</sup> (кит. "поцзиньганшань"):

*"Да-чжи-та си-ти-су-си-ти мо-чжэ-ни-му-ча-ни-ни-му-ди-ань-мо-ли ни-мо-ли ман-цзе-ли-сы-лань-жо-хэ-би хэ ла-да-но-цзе-би сань-мань-до-ба-чжи-ли са-по-е-та-по-дань-ни мо-на-сы-мо-хэ-мо-на-сы е-бу-ди-е чжи-бу-ди а-лай-ши-ни-ла-ши е-чжу-ди-ань-ми-ли-ди а-лай-ши-ни-ла-ши ба-лань-ми ба-ло-жань-мо-со ли-бу-ла-ни-бу-ла-но мань-ну-ла-ти-со-хэ"* [6, л. 421В].

В процессе прохождения бодхисаттвой "десяти ступеней" отчетливо выделяются два направления изменения его психического состояния.

Во-первых, трансформируется мироощущение бодхисаттвы. Окружающее, как мы видели, воспринимается в новых красках, причем нарушение адекватности реальной картины бытия (с точки зрения обыденного сознания) и его восприятия бодхисаттвой происходит за счет изменения психического состояния последнего в результате настойчивого дискриминирования функции разума (достижения "непривязанности" мыслей) при помощи медитативных упражнений. Бодхисаттва начинает видеть то, что якобы скрывается за "делами и вещами", а именно некое блаженное бытие ("ступени" I, II, IV-VI).

Во-вторых, на каждой "ступени" происходит усиление ощущения бодхисаттвой собственного могущества. С одной стороны, возрастают его возможности познать "сокровенные истины", с другой – появляется представление о своей исключительности (его почитают цари, охраняют львы). Безусловно, ощущение физической неуязвимости, равенства с монархом (и даже превосходства над ним) следует понимать метафорически, т.е. как "знак" определенного психического состояния.

В третьей главе сутры прямо утверждается, что обыкновенные люди "отдалены от трех тел будды" из-за неправильного понимания так называемых "трех знаков" и неспособности очиститься от "трех [типов] мыслей" [6, л. 409А].

"Три знака"<sup>38</sup> – это: 1) "знак привязанности к всеобщим измерениям" (кит. "пяньцзисочжисян"). Им обозначается ложное с точки зрения философии и психологии махаяны

различие "феноменов" и присвоение им "имен" (т.е. их "измерение", оценка); 2) "знак возникновения с опорой на другое" (кит. "итацзи-сян") обозначает также ложное представление, что все "феномены" возникают во взаимодействии друг с другом (по закону "зависимого существования"); 3) "знак достижения [истины]" (кит. "чэнцзю-сян") указывает на достижение адекватного взгляда на "феномены", т.е. постижение их иллюзорности и отсутствия различий.

"Три [типа] мыслей" – это: 1) "мысли о возникновении дел" (т.е. "феноменов") (кит. "циши-синь"); 2) "мысли об опоре на основу" (кит. "игэньбэнь-синь"): возникновение "дел и вещей" опирается на некоторую основу; 3) "мысли об основе" (кит. "гэнь-синь") – основа (и здесь, и в предыдущем случае) – синоним алаявиджняны [5, с. 55-56, примеч. 1], универсального "сознания-хранилища" (единственной реальности в виджнянаваде, осмысляемой иногда как Абсолют).

Ложные представления, обозначаемые первыми двумя "знаками", создаются у обыкновенного человека из-за активности так называемого "седьмого сознания", которое можно отождествить с разумом. "Три [типа] мыслей" также возникают в общем за счет "седьмого сознания"<sup>39</sup>. Деятельность его всегда сопровождается четырьмя главными "заблуждениями" и страстями (прежде всего признанием реальности "Я" и себялюбием). Даже осознание алаявиджняны расценивается как умственный акт, вызывающий различные заблуждения. В рассуждениях о "трех телах будды" неоднократно повторяется, что путь к "просветлению" возможен только посредством подавления "трех типов мыслей" (т.е. функционирования разума), а при перечислении в этой главе кратких характеристик "десяти ступеней" указывается, что на "десятой ступени" "удаляют мысли об основе" и вступают на ступень татхагаты [6, л. 410А].

"Ступень татхагаты", т.е. "состояние будды", характеризуется в сутре "тремя [видами] чистоты" – в отношении: 1) заблуждений и страстей, 2) страданий и 3) "знаков" (т.е. различий "феноменов") [6, л. 410А]. И далее подчеркивается, что эти "три вида чистоты", закон "таковости" (татхаты), неразличение внутри "таковости", истинное освобождение, "конечный предел "таковости"" (т.е. сама татхата) едины [6, л. 410В]. "Ступень татхагаты" сравнивается с куском золота, которое "после того, как плавилось, подвергалось ковке и обжигу, не содержит пылинок грязи, поэтому выявляет истинную природу (естество) золота и является чистым. Сущность золота чиста" [6, л. 410А]. Таким образом, абсолютное состояние достигшего "ступени татхагаты" уподобляется "царю металлов".

Итак, конечное, целевое состояние психики, предлагаемое составителями сутры бодхисаттве, можно представить как полное подавление рационального восприятия и оценки окружающего мира и себя самого, как "отключение" от реальности и пребывание, говоря словами О. О. Розенберга, в экстазе, которое характеризуется цепочкой видений, и главное из них – сияющее "тело будды". Перед тем как "совершить все деяния", бодхисаттва, говорится в сутре, находится в "сосредоточении без мыслей" (кит. "усиньдин") [6, л. 408С], а это как раз тот тип медитации, во время которой перестает функционировать разум.

Прохождение бодхисаттвой "десяти ступеней" весьма схоже с процессом "самоактуализации", концепцию которой разрабатывает так называемая "гуманистическая психология" А. Маслоу<sup>40</sup>. Ее автор выделил ряд так называемых "предельных" ценностей (более специальное название – "Б-ценности", "бытийные" ценности<sup>41</sup>, которые выступают как "метапотребности" [11, с. 110]. Реализация последних и есть конечная цель "самоактуализации". Избавление от страданий, страха смерти и достижение некоего блаженного состояния, т.е. обретение нирваны, не могло не быть "Б-ценностями" и

соответственно "метапотребностью" буддиста. А. Маслоу выделяет восемь путей "самоактуализации"<sup>42</sup>. Если посмотреть на материал сутры, касающийся "десяти ступеней" и постижения "сокровенных истин", то мы обнаружим поразительное сходство в принципах решения проблемы реализации "метапотребностей". И это несмотря на более чем полуторатысячетлетнюю хронологическую дистанцию между эмпирическими данными, с которыми имели дело составители сутры и А. Маслоу. Все это еще раз показывает, что развитие человеческой психики в различных культурных регионах в разные исторические периоды подчиняется более или менее общим закономерностям.

Как уже отмечалось, большое значение для деяний бодхисаттвы в сутре придавалось "дхарани". Однако "дхарани", привязанные к "десяти ступеням", не столько даже средства достижения того или иного состояния, сколько "знак" ступени. Некоторые "дхарани", функционирующие именно как средства, перечисляются в той же шестой главе [6, л. 421С], но более подробно описываются в гл. VIII ("Дхарани Золотой победы"), гл. XIII ("Дхарани о непривязанности к грязному"), гл. XIV ("Драгоценная жемчужина, исполняющая желания"), гл. XV ("Великая богиня Способность Выступать"), гл. XVIII ("Богиня земли Мудрая Твердость").

Психологические аспекты буддийского учения разрабатывались практически во всех позднейших школах. Дискриминирована роли рационального в пользу интуитивного в наибольшей степени проявилось, очевидно, в чаньских (дзэнских) школах. Там были выработаны соответствующие методы регуляции психики адепта (см. [12]). В китайских и японских школах тяньтайского (тэндайского) направления этот процесс так далеко не заходил (см. [13]). Однако для всех школ (и особенно двух названных) было характерно, так сказать, "приземление" образа бодхисаттвы: реальный, живой буддист в неопределенном смысле ставился на один уровень с "высшим существом". Известно много случаев, когда те или иные лица (начиная с императоров и кончая буддийскими деятелями) объявлялись бодхисаттвами (или даже буддами), а Сайте, основатель японской школы тэндай, официально приравнял монахов своего объединения к бодхисаттвам и ввел специальный термин – "бодхисаттва-монах". Поэтому все предписания, предназначенные бодхисаттвам и зафиксированные в канонических сутрах (в том числе и в "Сутре золотого света"), стали распространяться на членов монашеских орденов, а затем и на буддистов-мирян. Следует отметить еще одно обстоятельство. "Приемы" достижения нирваны и вообще представление о нирване как об особом состоянии психики живого существа со временем вышли за пределы буддийской среды. В частности, в традиционной японской культуре подобные идеи нашли отражение в классической прозе, поэзии (прежде всего дзэнского типа), медитативной практике самурайства.

## Список литературы

1. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
2. Ch'en K. Buddhism in China. – Princeton, 1964.
3. Visser M. W. Ancient Buddhism in Japan. – Leiden, 1935. – V. 2.
4. Оя Т. Нихон буккё си-но кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). – Токио, 1961. – Т. 1.
5. Suvānāprabhasottama-sūtra. Das Goldlanz-Sutra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddismus. – Bd 1. Ising's chinesische Version. – Leiden, 1958.
6. Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин (Всепобеждающая царь-сутра золотого света) // Тайсё иссайкё. – Токио. – Т. 16.
7. Japanese-English Buddhist Dictionary. – Tokyo, 1979.
8. Васильев В. П. Буддизм: Его догматы, история и литература. – СПб., 1857. – Ч. 1: Общее обозрение.

9. Игнатович А. Н. Трактровка "тел" будды в "Сутре золотого света" // XV научная конференция "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. – М., 1984. – Ч. 1.
10. Син канва дзитэн (Новый иероглифический словарь). – Токио, 1974.
11. Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности: Тексты. – М., 1982.
12. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск, 1983.
13. Игнатович А. Н. Тяньтайская доктрина "чжигуань" // XIV конференция "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. – М., 1983. – Ч. 1.

**А.Г.Фесюн**

## **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ КУКАЯ**

Глубина укорененности традиционных мировоззрений в определенной культуре в значительной мере обусловлена такими факторами, как продолжительность непрерывного развития этой культуры и степень ее "открытости" внешним влияниям. В этом смысле Япония представляет собой едва ли не уникальное явление, как страна, закрытая для мира до 1853 г., где все многочисленные внутренние катаклизмы касались исключительно вопросов власти, а духовные ценности оставались практически неизменными. На протяжении VI-IX вв. Япония интенсивно вбирала в себя культуру с материка: в области политики – государственное устройство и церемониал, основанный на конфуцианских положениях (из Китая), в области идеологии – буддизм (из Индии, через Китай). Первыми патриархами различных буддийских школ в Китае становились, как правило, индийские монахи (в Чань – Бодхидхарма, в Чжэньянь – Амогхаваджра и Шубхакарасимха и т.д.). В Японии же почти все буддийские школы создали и возглавили сами японцы: Тэндай – Сайте, Сингон – Кукай, Дзэн – Эйсай, Догэн и др. Однако большинство основателей школ и направлений ранее бывали в Китае и воспринимали учение непосредственно от индийских или китайских монахов. Несомненно, определенную роль здесь сыграли географическая удаленность и островное положение Японии, но нельзя также не учитывать приверженность японских монахов культурным традициям своей страны.

Буддийское мировоззрение и в настоящее время оказывает действенное, хотя и далеко не всегда заметное со стороны, влияние на психологию японцев, зачастую определяя их слова и поступки. В связи с этим изучение психологических аспектов буддийских учений средневековья приобретает особую актуальность в современную эпоху, так как понять новое, не зная старого, невозможно.

Наиболее яркой фигурой среди деятелей японского буддизма эпохи Хэйан (794-1185) считается Кукай (774-835), более известный по посмертному имени Кобо Дайси (букв. "великий учитель, распространявший закон"). Он был лингвистом, свободно говорил и писал на китайском языке и за 20 месяцев изучил санскрит. Он был и мудрым политиком, сумевшим поладить с тремя императорами, и просветителем, выступавшим за то, чтобы дети разных социальных слоев могли получать образование, и человеком искусства, писавшим стихи и трактаты по теории поэзии, проектировавшим архитектурные сооружения, знаменитым каллиграфом и, наконец, религиозным деятелем, сделавшим попытку объединить все учения в универсальную систему<sup>1</sup>.

Учение буддизма видит конечную цель существования в выходе всех живых существ из цепи бесконечных рождений посредством обретения ими "состояния будды". Относительно путей этого обретения велись бесконечные дискуссии, в результате которых возникали различные школы и направления. Большинство из этих школ считало, что состояния будды можно достичь за период "в три неисчислимые кальпы", когда у

индивида постепенно накапливается духовная сила-энергия, устраняются желания и возрастает мудрость. Кукай же писал, что в противоположность всем экзотерическим учениям, в основном следующим этой теории, эзотерический буддизм, являясь прямым и спонтанным раскрытием абсолютной истины, представляет сокровенные, трансцендентные способы достижения состояния будды в течение одной жизни. Будучи ревностным последователем эзотерической традиции, Кукай основывал свое учение на положениях, выработанных в индийском тантризме, причем особое значение он придавал сутрам "чистого эзотеризма" ("Махавайрочана-сутра" и "Ваджрашэкара-тантра") и двум трудам, приписываемым Нагарджуне, – "Трактату о сознании Бодхи" и "Комментарии к трактату о махаяне". Достижение состояния будды в этой жизни занимает главное место среди положений философской системы Кукай, который следовал в этом традиции патриархов Амогхаваджры и Хуэйго. Идея быстрого достижения состояния будды культивировалась не только эзотерическим буддизмом, но присутствовала в учениях таких школ, как Тэндай (аналог китайской Тяньтай, положения которой строятся на "Лотосовой сутре") и Кэгон (аналог китайской школы Хуаянь, где за основу берется "Аватамшака-сутра"). Но такую возможность они рассматривали чисто теоретически (за исключением, пожалуй, Дзэн, но у этой школы были свои особенности), тогда как Кукай предлагал практический путь.

Кукай именуется свое учение "тайным", "эзотерическим" (миккё) – сокровенным в противовес "открытому", "экзотерическому" (кэнгё) – откровенному. Такое название вовсе не подразумевает специального "засекречивания" каких-то магических средств для пользования ими узкого круга лиц. Секрета в общем понимании здесь нет никакого, хотя со стороны это выглядит именно так<sup>2</sup>. В эзотерических трактатах говорится, что если исторический Будда Гаутама (Нирманакая) передавал свои идеи довольно большому количеству людей, учитывая определенный уровень понимания и употребляя соответствующие этому уровню слова, то вселенский Будда Махавайрочана (Дхармакая) изрекал эзотерические истины, не ставя задачей их непосредственное широкое распространение. Поскольку положения этого учения его последователи считают абсолютными, независимыми от места и времени и объединяющими в себе все истины всех школ, лишь посвященный мог их постигнуть. Как говорится в учении Кукай, "есть три тела Будды<sup>3</sup> и две разновидности [буддийского] учения. То, что открыто изрекал Нирманакая, называется Откровенным Учением. Слова [в нем] ясны и кратки, приспособлены к возможностям [воспринимающих]. Изречения Дхармакаи именуется Сокровенной Сокровищницей. Слова [в ней] таинственны и глубоки, и [ими] излагается истина" [1, т. 1, с. 2].

Сокровенное учение могло передаваться в объеме, строго соответствовавшем возможностям восприятия ученика. Для выявления эти\* возможностей, помимо интуитивной оценки учителем, практиковались различные варианты обряда "абхишека" (кандзё).

Основные положения теории достижения состояния будды в этой жизни Кукай излагает в стихотворении:

Шесть великих [элементов] неуничтожимы, постоянны, [пребывают в] гармонии.  
Четыре вида мандал<sup>4</sup> неотделимы друг от друга.  
Три таинства переносимого и имеющегося быстро выявляют [истинную суть].  
Всеохватывающие [состояния, подобные] сети Индры, называются нынешним телом [1, т. 1, с. 44].

По учению Кукая, сущностная субстанция Вселенной есть шесть элементов (земля, вода, огонь, ветер, т.е. четыре махабута, + небо-пустота и сознание). Он считал, что их совокупность есть Дхармакая (т.е. Будда Махавайрочана). На первый взгляд кажется, что эти элементы и все феномены, включая живых существ и даже будд, находятся в отношениях "производящих" элементов и "производимых" феноменов, но, как считал Кукай, в действительности здесь нет никакого созидания. Хотя первые пять элементов трактуются как материальные, а шестой – как духовный, исходно они все считаются принадлежащими одной природе. Они взаимопроникаемы и в то же время несмешиваемы. Следовательно, согласно Кукаю, то, что материально, также и духовно, а что духовно – материально; между ними нет разницы, как между живой и неживой природой. Этим самым Кукай создает основу теории универсальной, единой несмешиваемости, посредством которой устанавливается эзотерический принцип единения человека с Буддой.

Далее Кукай показывает, что первые пять элементов в совокупности представляют собой ноуменальный принцип всеединства (ри), а последний – совершенную мудрость (ти). В комментариях к "Махавайрочана-сутре" Кукай рассматривает Татхагату Махавайрочану не только как "тело шести элементов" (рокудайсин), но и в отношении к двум основным эзотерическим сутрам. Картина получается следующая: в "Ваджрашэкара-тантре"<sup>5</sup> представлено "тело мудрости" (ти-син) Махавайрочаны, символизируемое ваджрой<sup>5</sup>, которая освещает путь, пробивает панцирь невежества и вообще символизирует динамизм упорядочения. А в "Махавайрочана-сутре" Татхагата Махавайрочана пребывает в "теле принципа" (рисин), символом которого является лотос – нереализованная потенция, созидание и рост.

"Тело мудрости" представлено "алмазной мандалой", "тело принципа" – "мандалой чрева". Кукай говорит, что, как и шесть элементов, эти тела неразрывно связаны недуалистическими отношениями (рити фуни). "То, что осознаёт, есть мудрость; то, что осознаётся, есть принцип. Названия разные, сущностная природа одна" [1, т. 2, с. 256]<sup>6</sup>. Таким образом, по Кукаю, вся Вселенная, составленная шестью элементами, есть воплощение ноуменального принципа и мудрости Махавайрочаны. В своем исходном состоянии шесть элементов "непроизводящи" (мусаку) и "непроизведенны" (фусэй). "Исходная непроиз-веденность" (хомбусэй, санскр. "адианутпада") есть основная идея истинного эзотеризма, представляемая первой буквой санскритского алфавита ("А").

Поскольку феноменальные манифестации шести элементов рассматриваются как самопроявления Будды Махавайрочаны, Вселенная соответственно представляется как визуальное (мандала) описание этого изначального Будды. В терминах концепции "четырёх видов мандал" Вселенная, во-первых, есть прежде всего маха-мандала, и различные феноменальные существования могут выглядеть как божества, происходящие из "начального тела Махавайрочаны". Во-вторых, Вселенную может отражать самая-мандала, если ее (Вселенную) интерпретировать как манифестацию обетов и мыслей Махавайрочаны. Различные вещи и ритуальные предметы (ваджры, мечи, драгоценности, цветки лотоса, музыкальные инструменты и др.), которые держат в руках будды и бодхисаттвы, символизируют в этом случае их обеты и стремления. В-третьих, Вселенная есть самопроявление Дхармы и каждое феноменальное существо есть буква, знак Дхармы, заключающий в себе неисчислимые значения и добродетели. Таким образом, Вселенная есть дхарма-мандала. И в-четвертых, движения материальных объектов представляют собой деяния будд и бодхисаттв, следовательно, Вселенная есть карма-мандала.

"Четыре вида мандал... неизмеримы числами. Каждая из них подобна Вселенной. Это неотделимо от того, то – от этого; они, как небо и свет, взаимно не смешаны и не замутнены" [1, т. 1, с. 135].

По Кукаю, маха-мандала представляет собой гигантскую модель Вселенной, символизирующую Махавайрочану в его целостности. Самая-мандала – то же с точки зрения всеприсущности намерений Махавайрочаны. Дхарма-мандала – сфера, в которой Махавайрочана общается со своими проявлениями, место, где, не прекращаясь, идет передача "сокровенной истины". Карма-мандала – круг действий Махавайрочаны. Четыре мандалы представляют собой: 1) распространенность Махавайрочаны, 2) его намерения, 3) общение, 4) деятельность. Первое – это все шесть элементов, второе – сострадание, третье – откровение в форме "проповеди Дхармакая" (хоссин сэппо), четвертое – все движения во Вселенной.

Третья строка стихотворения гласит: "Три таинства привносимого и имеющегося быстро выявляют [три тела будды]". Смысл теории Кукаю о происхождении всего сущего от шести элементов (рокудай энки-рон) заключен в естественных функциях Махавайрочаны. Он проявляет себя в форме будд и бодхисаттв, несущих спасение живым существам. Поскольку, считает Кукаю, функции Махавайрочаны выражаются посредством его тела, слова и мышления, тот, кто ищет единения с ним, должен принимать специальные позы, практиковать различные речевые и психические упражнения. Эти виды психофизической практики соответственно называются "мудра", "мантра", "самадхи" и идентифицируются с так называемыми "тремя таинствами", ибо они настолько сложны, что даже бодхисаттвы высшей ступени не в силах полностью их постичь. Три таинства изначально принадлежат определенному Будде, и подвижник должен практиковать их в том виде, в котором они переданы ему после обряда "абхишека". Духовное слияние человека и Будды, телесное, словесное и мысленное соответствие выражено у Кукаю термином "кадзи" (привносимое и имеющееся). Этот термин является китайским переводом санскритского слова "адхиштхана" (высшая власть, сила, авторитет), обозначающего направление, которое задает Будда бодхисаттвам в их духовном совершенствовании. Кукаю дает термину новую интерпретацию, толкуя его как силу Будды, с одной стороны, и ответное стремление подвижника – с другой. Иероглиф "ка" буквально означает "добавлять", "дзи" – "иметь, держать в руках". Иными словами, Кукаю считает, что "ка" относится к "Великому состраданию" Будды, а "дзи" представляет веру человека. Во введении к комментарию к "Махавайрочана-сутре" он пишет:

"Кадзи" – это есть "буцудзё гонэн" (оберегаемый Буддой) и "кахи" (добавление и одевание) в старом переводе. Но эти значения не до конца раскрывают смысл. "Ка"- знаки для "Дзюрай сёню" (передача и проникновение); "дзи" означает "сэцудзи фусан" (обладание и удержание от распада). Таким образом, говорю – "нюга ганю" ([Будда] входит в меня, я вхожу в [Будду]), это и есть смысл слова ["кадзи"]" [1, т. 2, с. 202].

Процесс изменения состояния психики подвижника, идущего по пути просветления, Кукаю разделяет на три ступени: 1) истинное слияние (ригу). Осознание живым существом своего изначального, полного обладания качествами, присущими как Ваджрадхату (Алмазной), так и Гарбхадхату (Чрева) мандалам, а также телесного обладания ноуменальными качествами пяти элементов и присущего его психике просветленного аспекта сознания. Таким образом, само это существо и есть по своей природе Будда Дхармакая; 2) привносимое и имеющееся (кадзи). Подвижник "сливается" с Буддой Махавайрочаной посредством трех таинств, основываясь на "кадзи". На этом уровне подвижник сохраняет свою "идентичность" с Махавайрочаной до тех пор, пока он находится в состоянии самадхи; покидая же его, он возвращается к обычной человеческой

жизни с ее страстями и желаниями, которые он все же воспринимает, но уже совсем по-иному; 3) выявление и обретение (кэнтоку). По мере продолжения практики трех таинств подвижник достигает полного осознания "состояния будды", и все его действия гармонизируются с этим состоянием. Теперь его тело – тело Будды, а тело Будды – его тело<sup>7</sup>.

Описанию различных уровней сознания на пути совершенствования Кукай посвящает свое сочинение "Десять обителей сердца сокровенной мандалы", законченное в 830 г.<sup>8</sup> Здесь он рассматривает проблему соотношения экзотерических и эзотерических форм буддизма. В ранних работах Кукай не раз подчеркивался тот факт, что эзотерические элементы можно отыскать во всех экзотерических учениях. В одних учениях таких моментов было меньше, в других – больше, но всеобъемлющей и всевключающей была, по его убеждению, школа Сингон, остальные же он считал лишь ее структурными элементами. Сингон, в представлении Кукай, – это "сияющая вершина", а остальные школы составляли ступени восхождения к ней. Все они, представляя собой лишь различные уровни познания, тем не менее входили в Сингон как ее составные части, отражая состояния "просветления" различных будд из пантеона эзотерических мандал (так, Тэндай представляла самадхи Авалокитешвары, Кэгон – Самантабхадры, Хоссо – Майтрейи, Санрон – Манджушри и т.д.). В своей классификации психических состояний Кукай даже вышел за пределы буддизма, отождествив уровни сознания конфуцианцев и даосов с двумя начальными ступенями.

**Первая ступень:** "Животное сознание, несдержанное в своих желаниях. Неотесанный человек в безумии своем не осознает ошибок. Он думает лишь о похоти и пище". В сознании этой ступени наблюдается полное отсутствие религиозности. В этом разделе Кукай подробно описывает миры ада, голодных духов, животных, как бы находящихся в самом человеке.

**Вторая ступень:** "Сознание невежественное, младенческое, но умеренное". Под влиянием внешних причин в сознании пробуждается мысль о необходимости воздержанности в еде. Развивается воля к возвращению ростков добропорядочности, что соответствует уровню конфуцианства. На этой ступени человек соблюдает буддийские ограничения и конфуцианские этические нормы.

**Третья ступень:** "Сознание детское, бесстрашное. Инаковерующий (т.е. небуддист) надеется на возрождение на небе, дабы пребывать в мире и спокойствии. Он как дитя или теленок, следующий за своей матерью". Это – уровень даосизма.

**Четвертая ступень:** "Сознание, признающее существование лишь ощущаемых, но не Всепребывающего (т.е. Дхармакайя). Сознание видит только наличествующие элементы, постоянно же Всепребывающее [их объемлющее] он отрицает". Здесь говорится о том, что вера в существование индивидуальной души отделяет людей друг от друга и препятствует быстрому продвижению по пути просветления. Этот уровень соответствует, по мысли Кукай, последователям хинаяны, а конкретнее – так называемым "шравакам".

**Пятая ступень:** "Сознание, освободившееся от причинных связей кармы. Постигнув двенадцать форм причинности (невежество, стремление к удовлетворению желаний, стремление придать форму тому, что не имеет формы, познание только посредством органов чувств, несдержанность, страх смерти, возбудимость, алчность и т.д.), сознание искореняет семя невежества. Вследствие этого прекращаются перерождения, обусловленные кармой, поэтому, даже не молясь, человек получает плод". По Кукаю, это

– уровень пратьекабудд в системе хинаяны. Стать буддами им мешают самодостаточность и отсутствие стремления устранить страдания земных существ.

**Шестая ступень:** "Сознание махаяны [с помощью которого] спасаются окружающие. Когда сострадание возникает без [предварительных] условий, впервые появляется Великое Сострадание. При таком взгляде различия между "ты" и "я" исчезают; признается лишь сознание, отрицается внешний мир". Этот уровень, по Кукаю, соответствует школе Хоссо.

**Седьмая ступень:** "Сознание, отрицающее [зависимое] происхождение. Посредством восьмикратного отрицания (нет рождения, нет смерти, нет протяженности, нет постоянства, нет единичности, нет множественности, ничто не уходит, ничто не приходит – т.е. восьми "нет" Нагарджуны. – А. Ф.) исчезает невежество. В процессе сосредоточения мысли на Едином становится очевидной истина абсолютной пустоты. Сознание неподвижно и не заполнено, оно испытывает счастье и покой". На этом уровне стоит школа Санрон, в основу которой легло учение Нагарджуны. Если феноменальный мир в конечном счете нереален, то пустота (шунья), по мнению Кукаю, несмотря на то что ее реальность искажается в процессе рассуждений, реальна. Она может быть непосредственно испытана лишь в процессе медитации, причем с такой определенностью, которой не обладает феноменальный мир. Пустота находится здесь и сейчас, она везде, она всеобъемлюща, и, в сущности, нет никакой разницы между ней и феноменальным миром. Таким образом, все существа являются составными элементами этой пустоты, которая в то же время есть нирвана, и все они являются буддами, если сумеют это осознать.

**Восьмая ступень:** "Сознание, следующее путем единой истины. Мир Дхармы по природе не загрязнен; в нем знание и объекты сливаются воедино. Тот, кто постиг состояние истинной реальности, обладает единым сознанием". Здесь Кукаю подробно описывает цели, категории и методы медитации школы Тэндай, базирующейся на "Лотосовой сутре" и трудах Нагарджуны.

**Девятая ступень:** "Сознание, не имеющее никаких характеристик. Вода не имеет собственной природы, – встретившись с ветром, она становится волнами. Мир Дхармы не имеет устойчивой формы, при малейшем воздействии он тут же движется и развивается". По классификации Кукаю, эта ступень сознания соответствует школе Кэгон, основанной на положениях "Аватамшака-сутры", которая рассматривалась Кукаем как кульминационный момент в развитии экзотерического буддизма, хотя в ней не было указания на возможность непосредственного достижения "состояния будды" при настоящей жизни (последняя фраза процитированного выше отрывка может быть переведена как "Мир Дхармы не конечен; получив откровение, можно двигаться дальше").

**Десятая ступень:** "Сознание, наполненное таинственным очарованием вселенского будды. Когда лекарство сокровенного учения сметет всю пыль, истинные слова (сингон) откроют сокровищницу. Тогда мгновенно покажутся все драгоценности и осознаются все достоинства". Здесь идет речь о школе Сингон; столь высокое ее положение Кукаю объясняет тем, что здесь сознание считается исходно соединенным с сознанием Махавайрочаны, а тело – частью тела Махавайрочаны. Как сказано во вступлении к "Десяти ступеням...", "достичь просветления – значит понять, что собой представляет на самом деле сознание".

## Список литературы

1. Кобо Дайси тесаку дзэнсю (Кобо Дайси Полное собрание произведений). – Токио, 1968. – Т. 1-3.
2. Зелинский А. Н. Место мантры "ом мани падмэ хум" в космологической модели ваджраяны // Учен. зап. Тартуск, гос. ун-та. – Тарту, 1981. – Вып. 558. – С. 134-138.
3. Игнатович А. Н. Трактровка "тел" Будды в Сутре Золотого Света // Пятнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. – М., 1984. – Т. 1. – С. 151 – 159.
4. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
5. Миккё дайdzитэн (Большой словарь эзотерического буддизма). – Токио, 1983.
6. Махабхарата /Пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. – Ашхабад, 1983. – Вып. 5, кн. 1: Мокшадхарма.
7. Канэяма Киёси. Сингон миккё но кёгаку (Эзотерическое учение школы сингон). – Токио, 1982.

С.Ю.Лепехов

## ИДЕИ ШУНЬЯВАДЫ В КОРОТКИХ СУТРАХ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

Пустота (санскр. "шунья", "шуньята") – ключевое понятие в методологии одного из основных философских направлений махаянского буддизма – мадхьямики, называемой иногда также "шуньявадой", – первоначально оформлялось в текстах, объединяемых под общим названием "праджняпарамитская литература". Говорят также о "праджняпарамитской традиции", в отличие от традиции Абхидхармы. Хотя этот термин ("шунья") был известен и в палийском каноне, характер основной философской категории он, стал приобретать только в текстах Праджняпарамиты. Существенно, что формирование концепции шуньявады происходило не в форме "чистого", отвлеченного теоретизирования, а в тесной связи с напряженными поисками в области сотериологии, а также психотехнической практики, которая всегда занимала в буддизме значительное место. Это обстоятельство, которое подразумевает достаточно свободное перемещение из сферы теоретического знания в сферу непосредственно переживаемого в процессе практики духовного опыта (и обратно), ставит под сомнение правомерность употребления самого слова "концепция" по отношению к шуньяваде. Это подтверждается и самими праджняпарамитскими текстами, в которых неоднократно встречается указание на то, что истинное "просветление" невозможно без "освобождения от всех концепций". Одними из тех "концепций", которые следовало преодолеть с помощью метода шуньявады, являлись прежде всего концепции Абхидхармы, которым в сутрах Праджняпарамиты уделялось наибольшее место и которые постоянно подразумеваются практически почти в каждом праджняпарамитском тексте. Для того чтобы было понятно содержание сутры Праджняпарамиты, необходимо иметь хотя бы самое общее понятие об Абхидхарме.

Психологическое учение Абхидхармы представляло собой попытку заменить метафизические представления о субстанциональности души (санскр. "атман") плюралистической концепцией непрерывно сменяющих друг друга состояний, каждое из которых представляет собой сложный комплекс чувственных и психических элементов (дхарм). При этом, поскольку продолжительность соединения составляет бесконечно малую временную величину, оказывается невозможным обнаружить в этом потоке сменяющих друг друга психических состояний нечто постоянное, т.е. то, что можно было бы отождествить с индивидуальным "Я".

Разработка теории "несуществования" индивидуального "Я" направила мысль буддистов на углубленный интроспективный анализ содержания психической деятельности человека и привела к необходимости исследовать его психические состояния и процессы, условия их возникновения, протекания и угасания. Разумеется, необходимо помнить, что подход ранних буддистов к исследованию психики был неизбежно односторонним и подчинен целям религиозной практики. В то же время следует признать, что цель предпринятого ими исследования заключалась в том, чтобы дать естественное и причинное объяснение факторам, определяющим в конечном счете человеческое поведение, исключив всякую возможность для привлечения в качестве таковых потусторонних сверхъестественных сил (см.: [1, с. 305]).

Согласно воззрениям абхидхармистов, все то, что в повседневной жизни именуется "личностью", "индивидом", "индивидуальным "Я", при более строгом и детальном анализе оказывается только условным обозначением, абстракцией, как самостоятельная и неизменная сущность реально не существующей. В действительности существует только поток (сантана) непрерывно сменяющих друг друга психических состояний вместе с внешними явлениями и предметами, находящимися в состоянии взаимодействия, сцепленности<sup>1</sup>. Анализ этого потока позволяет выделить из него отдельные элементы, представляющие собой определенные функции, процессы, органы и т.д. Группировки этих элементов по сходству их признаков (наиболее употребительные: 5 скандх, 12 аятана, 18 дхату) позволяли достаточно полно описать протекание тех состояний, которые обычно отождествляются с представлениями об индивидуальном "Я". Собственно, пять скандх включают в себя все части тела, воспринимающие органы, все психические функции и процессы, а также те явления и предметы, которые воспринимаются субъектом в данный момент.

Сенсуализм раннего буддизма, его стремление ограничить мир рамками непосредственно доступного опыта становятся понятными, если вспомнить, какого рода представления об окружающем мире, его устройстве и движущих силах господствовали в то время. Мифологические представления и ритуальная практика были той реальностью, с которой нельзя было не считаться. В период становления раннего буддизма собственная психика оказалась наилучшей лабораторией, а интеллект – наилучшим инструментом, позволяющим применять рациональные методы исследования. Опираясь на систематизированные наблюдения, последователи буддизма в результате создали учение, которое, по всеобщему признанию, отличалось наибольшей разработанностью в области психологии и значительно опередило в этом смысле современные ему философские системы. Но это же обстоятельство обусловило постепенное превращение буддизма в идеалистическую философию<sup>2</sup>.

Анализ каждого потока (сантаны) как вихря дхарм представляет собой "атомарный" уровень психологического анализа. Сами по себе дхармы, составляющие пять скандх, рождаются и исчезают в течение бесконечно малого временного промежутка – кшаны, составляющей 1/6400099080 часть суток. Но тело человека существует в течение более длительного времени, более длительными, чем кшана, являются также и многие психические состояния, которые характеризуют важные аспекты человеческого поведения. Для понимания их связности, сцепленности в едином потоке, а также обусловленности необходим уже другой уровень анализа<sup>3</sup>. И этот уровень реализуется в теории зависимого происхождения, или в пратитьясамутпаде [4, с. 114, 348-355; 5, с. 221-233].

Пратитьясамутпада является, по сути, развернутым изложением второй и третьей из "четырех благородных истин", открывшихся Будде в момент "просветления". Согласно

канону, Будда "в течение первой стражи ночи" рассмотрел цепь причинности в прямом и обратном порядке.

Формула зависимого происхождения (пратитьясамутпада), раскрывающая содержание этой цепи причинности, содержит 12 нидан (каждая из них является причиной для последующих) и характеризует определенное сочетание дхарм, которые мыслились прежде всего как психические элементы, т.е. каждая нидана характеризует определенное психическое состояние. Часть таких состояний может быть соотнесена самим субъектом с определенными периодами, этапами или только моментами в его психической жизни, поскольку они содержатся в его памяти и сознании. Но другая часть находится за пределами нынешней жизни человека, и обычно люди не располагают знанием о том, что послужило, с точки зрения буддистов, истинной причиной их появления на свет и всего того, что с ними в этой жизни происходит и произойдет.

Начальное звено этой цепи – "омраченность", или неведение ("авидья") (1-я нидана). Когда в пратитьясамутпадае речь идет об "омраченности", констатируется тот факт, что в рамках рассматриваемого континуума дхарм (сантаны), которые, сочетаясь, составляют человека и все переживаемое им, изначальное волнение элементов не остановлено, не прекращено. Каждое действие, каждый поступок человека, которые могут быть описаны как определенное сочетание дхарм, однозначно представляют тот порядок элементов, который возникает в следующий момент. Таким образом, комбинация элементов в последний момент перед смертью является результатом всех предшествующих деяний в течении всей жизни и в том случае, если волнение дхарм не прекращено, их конфигурация, очертания ("санскарсы") (2-я нидана) определяют образ жизни, характер личности в "новом рождении". "Новое рождение", так же как и предыдущее, определяется элементом "сознание". Сознание (виджняна) является третьим звеном (3-я нидана) в цепи причинности. На следующем этапе констатируется наличие всех чувственных и нечувственных элементов (нама-рупа) (4-я нидана). Группировка дхарм в следующий момент (5-я нидана) в потоке элементов проявляет наличие областей шести органов чувств (шад-аятана), т.е. глаза, уха, носа, языка, тела (осязание) и ума. Следующий, шестой период развития индивидуума (6-я нидана) характеризуется "соприкосновением" (спарша) элементов: сознания, нама-рупы (объективных элементов) и шести органов чувств. С этого момента, по учению пратитьясамутпада, живое существо, находясь еще в эмбриональном состоянии, начинает переживать окружающий мир как объективное, т.е. видит, слышит, осязает и т.д., но не испытывает при этом каких-либо положительных или отрицательных эмоций. Эти чувства появляются на следующем, седьмом этапе (7-я нидана), который так и обозначается – "чувства" (ведана). Хронологически в жизни человека этот этап наступает только через два года после рождения и продолжается довольно долго. Затем на восьмом этапе (8-я нидана) появляются жажда, желание, или вожеление (танха). Существует несколько различных проявлений жажды в виде стремлений, психологических установок и в форме инстинктов страстей. Проявление жажды у различных индивидов различается в зависимости от уровня приближения их к состоянию психического и нравственного совершенства. В форме проявления страстей желание ассоциируется с сексуальным чувством, которое пробуждается в 16-17 лет. На девятом этапе (9-я нидана) возникает привязанность (упадана). Привязанность является тем элементом, который удерживает человека в круговороте бытия, и в этом смысле она предшествует бытию человека и предопределяет его. Жизнь, "становление" (бхава) во всей своей полноте развертывается на десятом этапе (10-я нидана) и только при наличии предшествующих звеньев цепи. Все, что будет совершено в этой жизни личностью, как свидетельствует пратитьясамутпада, предопределит ее состояние в "следующем рождении", и прежде всего предопределит сам акт этого рождения. "Рождение" (джати) – следующее звено в цепи причинности – само по себе является причиной старости и

смерти. "Рождение" (джати) и "старость-смерть" (джара-марана) – соответственно 11-е и 12-е звенья (ниданы) в 12-членной формуле пратитьясамутпады и относятся к "следующей жизни" человека. "Настоящая жизнь" описывается восемью "периодами" (ниданами), начиная с третьего – "сознания" (виджняны) – и кончая десятым – "становлением" (бхава). Два первых элемента – "неведения" (авидья) и "содеянное" (санскара) – относятся к "предшествующей жизни". Таким образом, 12-членная формула причинности охватывает "три жизни" индивида. Последний член формулы (джара-марана) является здесь коррелятом первой "благородной истины" – истины о страдании, которому подвержено все живое.

"Dukkha" (страдание. – С.Л.) – это то, что неминуемо связано с сансарическим циклом рождений, становлений и смерти, непереносимое условие феноменального существования. Отсюда вытекают действия, необходимые для преодоления "dukkha" [6, с. 138]. То есть "страдание" прекращается с прекращением "рождения" (джати), "становления" (бхава) и т.д. вплоть до "неведения". "Неведение" же не имеет причины, оно безначально.

Теория дхарм и пратитьясамутпады позволяли объяснить все явления психической жизни человека, а посредством последней – и все явления окружающего мира, не прибегая для этого к помощи каких-либо потусторонних или сверхъестественных сил. В то же самое время весь мир оказывался раздробленным на потоки "сантаны", причем ни один из элементов, входящих в один поток, не мог быть элементом другого потока дхарм, "образующего" другое существо. Но при этом возникает вопрос о реальности чужого "Я", о возможности общения между различными индивидами, а так же о возможности передачи знания от одного лица к другому (см. [7]). Таким образом, если привлечение общепсихологических представлений позволило буддийским мыслителям на какое-то время оставить в стороне разрешение онтологических вопросов, то социально-психологическая проблематика все-таки вынуждала их обратиться к поискам общей субстанциональной основы, позволявшей вернуть картине мира ее целостность. Этой проблеме в той или иной степени уделяют внимание все три текста, рассматриваемые в данной статье: "Праджняпарамита-хридая-сутра", "Арьякаушика-праджняпарамита-нама", "Праджняпарамита-экакшара-нама".

Как известно, тексты буддизма махаяны разбиваются на три периода, или на "три поворота колеса Учения" (дхарма-чакра-правартана). Основной точкой зрения текстов "первого поворота" является отрицание единого, неизменного, индивидуального "Я". Реальными считаются только дхармы, объединенные в 5 скандх, 12 баз знания (аятана) и 18 составных элементов (дхату) потока "индивидуального существования" (сантана). Каждый из них имеет свой отличительный признак (свалакшана) и возникает как независимая реальность.

Праджняпарамитские тексты представляют собой "второй поворот колеса Учения". Если целью текстов "первого поворота" являлось отрицание существования души как самостоятельной реальности, то

Праджняпарамита акцентировала внимание на том, что подобной реальности лишены и сами дхармы. Возможность для такого вывода давали уже раннебуддийские тексты, поскольку в них принцип "анатман" ("не-я") распространялся не только на индивидуальную личность, но и на отдельные элементы. "Все дхаммы лишены души. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению", – говорится в "Дхаммападе" [8, с. 106]. В период утверждения раннего буддизма смысл подобных утверждений заключался в том, чтобы лишить душу какого-либо прибежища и вместилища, не оставить ей никакого места в мире. Но возможно и другое толкование.

Так же как и душа, дхармы лишены того, что именуется "самостоятельной сущностью". Они возникают, проявляются и исчезают. Они подчиняются действию закона причин и следствий, т.е. обусловлены. Их можно рассматривать как некоторую удобную абстракцию, пригодную для описания психических процессов. В действительности же, следуя буддийской логике, они иллюзорны, о них нельзя определенно сказать, что они есть, но нельзя также утверждать, что их нет. Таков смысл, который буддисты вкладывали в понятие "шунья", что обычно переводится как "пустота".

В "Хридая-сутре" говорится, что бодхисаттва Авалокитешвара в момент интуитивного "прозрения" увидел, что 5 скандх пустотны по своей природе. Затем, в процессе диалога со знаменитым учеником Будды Шарипутрой, он разъясняет это положение и вытекающие из него следствия для догматики и практики буддизма.

Первоначально метод анализа не отличается от применяемого в абхидхарме. Дхармы пяти скандх рассматриваются как элементы, которые могут быть атрибутированы, но в качестве атрибута выступает шунья.

Анализ начинается с рупа-скандхи. "Форма (рупа) есть пустота, пустота есть форма (форма – пустотна, пустота – форменна), нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Где форма – там и пустота, где пустота – там и форма". Пустота и форма являются атрибутами друг друга.

Такая же логическая операция проводится и в отношении других скандх: веданы – "чувства", самджни – "различающей мысли", сансары – "энергии", виджняны – "сознания". Так же как и в отношении рупа-скандхи (формы), в отношении всех этих скандх утверждается, что они пусты. Но пустота – это то, что, по определению, безатрибутно. Следовательно, все элементы, обладая признаком пустоты, не могут обладать еще каким-либо другим признаком. Не обладая какими-либо признаками, дхармы, которые по самой своей природе пусты, не могут рождаться и исчезать, загрязняться или очищаться и т.д. Так как дхармы не обладают какими-либо различительными признаками, их нельзя дифференцировать и вычленивать из некоей целостности, которую они представляют.

Точно таким же образом теряют всякий смысл и все другие существующие классификации элементов (по аятанам, дхату), так же как и "ниданы" пратитьясамутпады. В самом деле, если, как пишет О. О. Розенберг, "дхармы, кружащиеся в вихре бытия, – это тот факт страдания, который, согласно традиции, был понят Буддой, когда он погрузился в созерцание под деревом прозрения", то отсутствие проявления дхарм, лишенных всех своих признаков, означает также отсутствие страдания, отсутствие причины страдания и, следовательно, отсутствие такого этапа, как прекращение страдания. Далее О. О. Розенберг отмечает: "Но в вихре дхарм имеются и такие, которые указывают на возможность приостановить мучительный круговорот. Эти дхармы образуют тот путь, на котором все живые существа, проявляющиеся на поверхности комплекса дхарм, могут достичь вечного покоя нирваны" [5, с. 233]. Из положения о том, что все дхармы пусты, следует столь же радикальный вывод о пути прекращения страдания, каким он оказывался в отношении первых трех "благородных истин" (о страдании, о причине страданий, о возможности прекратить страдания) .

С точки зрения обычной двузначной логики отрицание чего-либо предполагает утверждение его противоположности. Если отрицается наличие "А", то тем самым утверждается присутствие "не-А". Логика авторов праджняпарамитских сутр не ограничивается фиксированием одной из этих двух крайних позиций, но направляет

внимание сознания на область, которая находится между ними. Отрицание "А" не предполагает здесь немедленную фиксацию "не-А". Уходя с позиции "А", читатель "Хридаи" не оказывается тут же в области "не-А", а попадает в область, находящуюся между "А" и "не-А". Причем эту промежуточную область, согласно логике праджняпарамиты, принципиально невозможно зафиксировать как какую-либо позицию, скажем, как позицию, обозначающую "не-А и не не-А". Эта область, находящаяся за всеми границами и пределами всякой возможности обозначения, служит указанием того направления, к которому должен стремиться буддист, желающий уйти от всего обусловленного, феноменального, имеющего признаки.

Логика, используемая в "Хридае" и других праджняпарамитских текстах, не двусмысленна, но и не многозначна, скорее, ее можно было бы назвать "незначной", "уводящей от знаковости". Логика праджняпарамиты создавалась не для описания реальных объектов, их связей и отношений во внешнем мире, а служила для отражения психических состояний и процессов, природа которых не ясна еще окончательно и современной психологии, но в отношении которых есть основания полагать, что они скорее непрерывны, чем дискретны (см. [9]), и, следовательно, не могут быть достаточно удовлетворительно описаны дискретными логическими конструкциями.

Праджняпарамитский текст сразу же ставит своего читателя в положение, когда привычные логические схемы "не работают" и для адекватного их прочтения требуется интуиция. Текст логически организован так, чтобы вызвать вспышку такого интуитивного "прозрения" у читателя, поэтому термин "праджняпарамита" можно перевести еще и как "запредельная интуиция".

В принципе, по логике Праджняпарамиты, все эти логические схемы ("А" и "не-А", "не-А" и "не не-А" и т.д.) и многие другие можно заменить всего лишь одним единственным "А", что и сделано в "Праджняпарамита-экакшаре". Объем обозначаемого этим "А" превышает все то, что может быть выражено с использованием остального алфавита деванагари (т.е. санскритского алфавита, как, впрочем, и любого другого), и, сверх того, еще и то, что не может быть с его помощью выражено.

Собственно, это "А" – символ той "внезнаковой" "паузы недеяния", о которой пишет М. Мамардашвили:

"В этой же паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляются и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное – их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом" [10, с. 58].

В другом месте у того же автора мы встречаем еще такой образ:

"Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное или веерное сечение, позволяющее нам сопридти с Платоном, Декартом, Буддой и т.д. Это точка, где прошлое сопридти с будущим, а будущее – с прошлым" [10, с. 97].

"Каушика-праджняпарамита" – не такое выдающееся праджняпарамитское произведение, каким, безусловно, является "Хридая-сутра" и в какой-то степени "Экакшара". В ней читатель не встретит той "интеллектуальной драмы", какой насыщено все содержание "Хридаи" [11, с. 9], но напряженные негативные определения праджняпарамиты в первой части приближают к цели в стремлении "удержать неудержимое" [10, с. 85], а

парадоксальность второй части проявляется также в возможности смены в ней местами того, что является причиной, и того, что является следствием (см. статью Е. А. Торчинова в настоящем сборнике), т.е. в обратимости причинно-следственной связи между дхармами и праджняпарамитой.

Применение принципа шуньяты "сняло" ценность для практики "спасения" многочисленных классификаций элементов, разработанных традицией Абхидхармы, и используемых ею дискурсивно-логических методов психологического анализа. Соответственно изменилась и роль сознания, которое было центральным элементом в абхидхармистской доктрине. В теоретическом плане акцент все больше переносился с эмпирического сознания на абсолютное. В практике отдавалось все большее предпочтение интуитивным методам достижения "прозрения", основывающимся на трансцендентной (запредельной) мудрости, т.е. праджняпарамите.

Принцип шуньяты оказался весьма плодотворным как в теоретическом, так и в практическом плане. Он был положен в основу многих принципов махаяны, таких, например, как концепция "внезапного просветления". Он присутствует в многочисленных медитативных системах, используемых в практике большого числа школ и течений махаяны. Если в метафизическом плане он уравнивал все дхармы, то в плане социальном служит теоретической основой для провозглашения Равенства всех живых существ (разумеется, только в сотериологическом, а не в социально-практическом смысле). Это опосредованным образом влияло на формирование различных милленаристских течений средневекового народного буддизма с ярко выраженной эгалитарной направленностью. Все это обусловило большую популярность праджняпарамитских текстов, и особенно "Хридая-сутры"<sup>4</sup>. Она почиталась наряду с "Ваджраччхедикой" – одним из основных текстов школы чань (дзэн) и получила большое распространение в Китае и Японии, являясь обязательным, каждодневным чтением в чаньских (дзэнских) монастырях (см. [12]). В настоящее время текст сутры переведен на большинство европейских языков [13, с. 18; 14, с. 33]. В "Хридая-сутре" затрагиваются важные проблемы, имеющие первостепенную значимость для философского и психологического анализа в том виде, в каком он практиковался в буддизме. Короткие тексты Праджняпарамиты были рассчитаны на реализацию динамического процесса перехода из состояния зафиксированной субъект-объектной оппозиции в такое психическое состояние, в котором подобные оппозиции не воспринимаются сознанием практикующего медитацию. Этой задаче были подчинены как композиция и содержание текстов, так и их предельно сжатый объем.

Ниже дается перевод "Хридая-сутры", "Каушика-праджняпарамиты" и "Праджняпарамита-экакшары" с тибетского оригинала<sup>5</sup> для того, чтобы читатель мог самостоятельно познакомиться с содержанием этих памятников.

### **СУТРА, ИЗЛАГАЮЩАЯ СУТЬ ПОБЕДОНОСНОЙ ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ МУДРОСТИ<sup>6</sup>**

Такую речь я слышал однажды<sup>7</sup>: Победоносный<sup>8</sup> пребывал в Раджагрихе на Орлиной горе (Гридракуте) с большим собранием монахов-бхикшу и великим собранием бодхисаттв. В то время Победоносный погрузился в самадхи, именуемое "Глубокий Блеск"<sup>9</sup>.

И в то же время Арья Авалокитешвара<sup>10</sup>, бодхисаттва-махасаттва<sup>11</sup>, практикуя созерцание глубокой мудрости, выводящей за пределы<sup>12</sup>, увидел, что пять скандх<sup>13</sup> по природе своей чисты и пусты.

Тогда побуждаемый магической силой Будды почтенный Шарипутра<sup>14</sup> спросил бодхисаттву Авалокитешвару: "Те сыновья и дочери из хорошей семьи<sup>15</sup>, которые захотят практиковать глубокую запредельную мудрость, как они должны изучать?"

Бодхисаттва-махасаттва Авалокитешвара ответил почтенному Шарипутре: "О, Шарипутра! Те сыновья и дочери из хорошей семьи, которые желают практиковать глубокую запредельную мудрость, должны созерцать и увидеть, вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты.

Форма<sup>16</sup> есть пустота<sup>17</sup>, пустота<sup>18</sup> и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства<sup>19</sup>, различающие мысли<sup>20</sup>, энергии<sup>21</sup> и сознание<sup>22</sup> пусты.

О, Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются.

О, Шарипутра! Поэтому в пустоте нет формы, нет чувства, нет различающей мысли, нет энергий, нет сознания, нет глаз<sup>23</sup>, нет уха<sup>24</sup>, нет носа<sup>25</sup>, нет языка<sup>26</sup>, нет тела<sup>27</sup>, нет ума<sup>28</sup>, нет видимого<sup>29</sup>, нет звука<sup>30</sup>, нет запаха<sup>31</sup>, нет вкуса<sup>32</sup>, нет осязаемого<sup>33</sup>, нет дхармового элемента<sup>34</sup>... Нет дхату видения<sup>35</sup>... нет дхату сознания<sup>36</sup>. Нет неведения<sup>37</sup>, нет прекращения неведения<sup>38</sup>, нет старости и смерти<sup>39</sup>, нет прекращения старости и смерти.

Подобно этому нет страдания<sup>40</sup>, нет возникновения страдания<sup>41</sup>, нет прекращения страдания<sup>42</sup>, нет пути прекращения страдания<sup>43</sup>, нет мудрости<sup>44</sup>, нет достигнутого<sup>45</sup> и нет недостигнутого<sup>46</sup>.

О, Шарипутра! В соответствии с этим для бодхисаттв нет достижения, опираясь на эту глубокую запредельную мудрость и пребывая в ней, они не имеют препятствий и омраченности, и, уйдя от заблуждений, они достигнут полного освобождения, нирваны.

Опираясь на эту глубокую запредельную мудрость, все будды трех времен достигли наивысшего и совершенного полного "просветления"<sup>47</sup>.

В соответствии с этим мантра запредельной мудрости, мантра Великого Знания, наивысшая мантра, уравнивающая неравное, мантра, полностью успокаивающая все страдания, не ложная, должна быть истинно познана.

Мантра запредельной мудрости такова:

**ОМ ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА!**

О, Шарипутра! Так бодхисаттвы-махасаттвы должны практиковать глубокую запредельную мудрость".

В этот момент Победоносный вышел из своего самадхи и выразил одобрение бодхисаттве-махасаттве Авалокитешваре: "Прекрасно, прекрасно, сын из хорошей семьи. Именно так, подобным образом, как ты это проповедовал, нужно практиковать глубокую запредельную мудрость. И этим доставишь радость всем Татхагатам". Так сказал Победоносный.

И почтенный Шарипутра, бодхисаттва Авалокитешвара, все монахи, бывшие вокруг, боги, люди, асуры возрадовались словам Победоносного и восславили его проповедь.

## **СУТРА ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ МУДРОСТИ, ИЗЛОЖЕННОЙ КАУШИКЕ**

Поклоняюсь все Буддам и Бодхисаттвам!

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Гридхракуте с большим собранием монахов-бикшу и с многими сотнями тысяч бодхисаттв, каждый из которых был наследным принцем. В это время Победоносный в присутствии богов даровал поучение Шакре<sup>48</sup>, главенствующему над богами:

"Таков, Каушика, смысл Запредельной Мудрости. Запредельную мудрость не следует рассматривать: ни как "обладающую", ни как "не обладающую" признаками; ни как "получение", ни как "изъятие"; ни как "схватывание", ни как "несхватывание"; ни через "загрязнение", ни как "незагрязнение"; ни как "очищение", ни как "неочищение"; ни как "оставление", ни как "неоставление"; ни как "присутствие", ни как "отсутствие"; ни как "собираение", ни как "несобираение"; ни как "связывание", ни как "несвязывание"; ни как "обусловленное", ни как "необусловленное"; ни как "дхарму", ни как "не-дхарму"; ни как "таковость", ни как "не-таковость"; ни как "пределы реальности", ни как "отсутствие пределов реальности";.

Каушика, в соответствии с этим Запредельную Мудрость так следует созерцать! Запредельная Мудрость равна себе вследствие того, что все дхармы равны. Запредельная Мудрость глубока, вследствие того, что все дхармы глубоки. Запредельная Мудрость обособлена, вследствие обособленности всех дхарм. Запредельная Мудрость неподвижна, вследствие неподвижности всех дхарм. Запредельная мудрость нерассудочна, по той причине, что нет "рассудочности" во всех дхармах. Запредельная Мудрость бесстрашна по той причине, что нет страха во всех дхармах. Запредельная Мудрость безбоязненна, по той причине, что нет боязни во всех дхармах. Запредельная Мудрость имеет только один "вкус", так как все дхармы одного "вкуса". Запредельная Мудрость есть "непроизведение", вследствие "непроизведенности" всех дхарм. Запредельная Мудрость непрекращаема, вследствие непрекращаемости всех дхарм. Запредельная Мудрость подобна небесному своду, по той причине, что дхармы подобны небесному своду. Запредельная Мудрость безгранична, вследствие безграничности формы. Подобным же образом Запредельная Мудрость безгранична вследствие безграничности чувств, различающих мыслей, энергий и сознания. Запредельная Мудрость безгранична потому, что безгранична область земли. Подобным же образом Запредельная Мудрость безгранична потому, что безграничны области воды, огня, ветра, пространства и сознания. Запредельная Мудрость беспредельна, как беспредельна гора Сумеру. Запредельная Мудрость беспредельна, как беспределен океан. Запредельная Мудрость подобна себе, как ваджра, точно так же, как ваджра подобна себе. Запредельная Мудрость неразделима, вследствие того, что все дхармы неразделимы. Запредельная Мудрость "неохватываема", потому, что не может быть "схвачена" собственная сущность всех дхарм. Запредельная Мудрость подобна "чистой мысли", по той причине, что дхармы подобны "чистой мысли". Запредельная Мудрость не производит действия, вследствие того, что все дхармы не производят действия. Запредельная Мудрость несравненна, вследствие того, что все дхармы несравненны.

Подобным образом Запредельная Мудрость безгранична, вследствие безграничности трех сфер очищения (субъекта, объекта, действия) совершенства (парамит): совершенства в даянии, совершенства в нравственном поведении, совершенства в терпении, совершенства в энергичности, совершенства в медитации, совершенства в мудрости, совершенства в

овладении методом, совершенства (трансцендентальной) силы обета, совершенства в силе, совершенства знания.

Запредельная Мудрость подобна восемнадцативидной пустоте (шуньяте): пустоте внутренних элементов бытия (субъекта); пустоте внешних объектов; пустоте тех и других вместе в том, что касается органов чувств и тела; пустоте пустоты; пустоте великого (бесконечного) пространства; пустоте высшей реальности; пустоте обусловленного; пустоте необусловленного; пустоте беспредельного; пустоте безначального и бесконечного; пустоте неотрицаемого; пустоте высших сущностей; пустоте всех дхарм; пустоте всякой детерминации; пустоте необнаружимости (в прошлом и будущем); пустоте неэмпирического: пустоте собственного существования; пустоте неэмпирического и собственного существования. Такова эта восемнадцативидная пустота. В этом Запредельная мудрость.

Звезды, принимаемые за светильники,  
Майя, капли росы, пузыри,  
Сон, сверкание молнии, облако -

Подобно этому нужно рассматривать все обусловленное.

**НАМО БХАГАВАТИ АРЬЯПРАДЖНЯПАРАМИТАЕ!  
ОМ, ДХИХ, ТРИХ, ШРИ, ШРУТИ, СМРИТИ, МАТИ, ГАТИ, ВИДЖАЕ, СВАХА!**

Непрекращение и невозникновение,  
Неизмеримое и неверное,  
Неединое и немножественное,  
Неприходящее и недвижимое,  
Прекращение деятельности  
Взаимообусловленного возникновения  
Разъяснил Совершенный Будда Полностью Просветленный.

"Его, лучшего из проповедующих, восхваляю!"

Так проповедовал Победоносный. Тогда Достопочтенный Шарипутра, Шакра, владыка богов, монахи-бхикшу, бодхисаттвы, и вся вселенная со всеми богами, людьми, гандхарвами и асурами возрадовались тому, что проповедовал Победоносный, и воздали хвалу.

Арья праджняпарамита сутра, называемая "Каушика", закончена.

**СУТРА ПОБЕДОНОСНОЙ ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ МУДРОСТИ,  
МАТЕРИ ВСЕХ ТАТХАГАТ, В ОДНУ БУКВУ**

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Гридхракуте вместе с большим собранием монахов-бхикшу, с 1250 монахами и с великим собранием бодхисаттв. В это время Победоносный обратился к Достопочтенному Ананде, сказав так:

"Ананда, восприми, на благо и спасение всех живых существ эту Запредельную Мудрость в Одну Букву, а именно букву "А".

Так проповедовал Победоносный. Преподобный Ананда, большое собрание монахов, великое собрание бодхисаттв и вся вселенная со всеми богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались и восславили проповедь Победоносного.

## Список литературы

1. Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. – Т. 1. 2. Веккер Л. М. Психологические процессы. – Л., 1974. – Т. 1.
2. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. – М., 1980.
3. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1980.
4. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Пг., 1918. – Ч. II.
5. Топоров В. И. Учение Нагараджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. – М., 1979.
6. Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. – Пг., 1922.
7. Дхаммапада. – М., 1960.
8. Налимов В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. – Тбилиси, 1978.
9. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990.
10. Терентьев А. А. "Сутра сердца Праджняпарамиты" и ее место в истории буддийской философии // Буддизм. История и культура. – М., 1989.
11. Luk Ch. A Straight Talk on the Heart Sutra // Ch'an and Zen Teachings. First Series. – 1960.
12. Conze E. The Prajnaramita Literature. – L., 1960.
13. Conze E. Text, Sources and Bibliography of the Prajnaparamita-hrdaya // Journ. of the Royal Asiatic Society. – 1948. – N 2. – P. 33-51.
14. Obermiller E. E. The Doctrine of the Prajnaparamita as exposed in Abhisamayalankara of Maitreya // Acta Orientalia. – Leiden, 1933. – V. 11.
15. Btschom-Idan-adas-ma-sches-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pai-sning-po. Dass Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Alterherrlichst-Vollendeten. Eine tübetische Religiosschrift. – Leipzig, 1835.
16. Arya-kauika-prajnaparamitā-nāma // Bkah-hgyur. Rgyud. – PA. -Fol. 19a-20a.
17. Bhagavati-prajnaparamitā Sarva-Tathagata-mata-ekaksara-nāma // Bkah-hgyur. Sher phyin. – MA. – Fol. 38a.

**Е.А.Торчинов**

## **О ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ УЧЕНИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ на примере "Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры"**

Буддизм – религиозно-философское учение с достаточно глубоко развитой психологической проблематикой. Существует весьма распространенная точка зрения о том, что в буддийском религиозном комплексе преобладает психология, в отличие от других сопоставимых с ним религий, где на первый план выдвигаются этика или культ. Нужно признать, что подобные взгляды если и являются преувеличением, то небольшим. Действительно, вопросы, связанные с сущностью личности, сознания, психики человека в целом, всегда находились в центре внимания буддистов. Именно то или иное решение этих психологических по своей сути проблем в значительной степени дифференцировало различные направления или школы в буддизме, причем не только в теоретическом, но и в практическом плане.

"Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра" (далее "Ваджраччхедика"), относящаяся к так называемым праджняпарамитским сутрам среднего размера и написанная в Индии около

300 г. н.э., является важным источником для исследования психологического учения буддизма махаяны. Метод изложения учения в этой сутре отличается от изложения философской теории в трактатах (шастрах). Здесь нет обоснования тех или иных положений буддизма, а если и есть, то в совершенно особой, "парадоксальной" форме.

"Ваджраччхедика" и ей подобные тексты знакомят с "теоретическим" буддизмом (если использовать несколько устаревшее западное разделение философии на теоретическую – онтология и гносеология – и практическую – этика), в то время как для изучения "практического" буддизма важнее "Саддхармапундарика-сутра" ("Сутра лотоса благого (сокровенного) закона"). Подобное разделение текстов, впрочем, есть и в буддизме: тексты первой группы делают акцент на "мудрости" (санскр. "праджня"), а второй – на "искусных средствах" (санскр. "упайя"). Что касается выражения "теоретический буддизм", то оно несколько искусственно. Центральный пункт буддийского учения, как и всех индийских религиозно-философских направлений, – "живое существо" и путь к его освобождению (санскр. "марга"). Это относится и к праджняпарамитским текстам, по существу предназначенным для медитативной практики. Основная функция этих текстов – активно влиять на сознание буддиста-созерцателя. Текст не столько "изучался" последователем буддизма, сколько переживался им. Недаром академик Ф. И. Щербатской приводил следующее определение понятия "праджняпарамита", данное Дигнагой в его "Праджняпарамита пиндартхе": "Праджняпарамита есть монизм (санскр. "ад-вая"), это знание [в котором субъект и объект совпадают], это также сам Будда [персонифицированный в своем космическом теле]. Слово праджняпарамита означает также текст праджняпарамитских сутр, и путь, и спасение [которому они учат], так как цель и текста, и пути заключается в порождении этого [монистического сознания и состояния Будды в его Нирване]" [1, с. VI]<sup>1</sup>. Ясно, что Дигнага подчеркивает направленность текста праджняпарамиты на "порождение" в процессе медитативной практики особого состояния сознания. Кроме того, слово "праджняпарамита" означает и само это состояние сознания.

С точки зрения буддистов, такой текст мог быть создан только человеком, достигшим этого состояния сознания. В случае с "Ваджраччхедикой", да и вообще с любой сутрой, таким "автором" буддийская традиция считает одного из учеников Будды, излагающего слова "самого" учителя. Текст, таким образом, оказывается как бы объективацией этого состояния, способной, однако, породить его у человека, "правильно" понимающего этот текст: состояние сознания – текст как его объективация → состояние сознания.

Основные идеи, изложенные в "Ваджраччхедике", могут быть суммированы следующим образом.

1. Никакая субстанциональная единичность не является самосушей (санскр. "дхарма").
2. Дхарма (в вышеуказанном значении этого слова) является всего лишь представлением-понятием (санскр. "самджня"; кит. "сянчжуань"), из наличия которого вытекают представления-понятия "Я" (санскр. "atman", кит. "во"), "личность" (санскр. "пудгала", кит. "жень") и "душа" (санскр. "джива", кит. "шоучжэ" - "долгожитель").
3. Все эмпирическое познание имеет своим объектом только эти представления-понятия, а не истинно сущее. Всякий описываемый объект с "абсолютной" точки зрения нереален. Истинно сущее (санскр. "дхармакая", "татхата") трансцендентно эмпирическому познанию и не может быть как-либо обозначено.
4. Для достижения состояния бодхисаттвы следует проникнуться идеями сутры и пережить их. Это и есть обладание праджняпарамитой.

Отсюда можно сделать вывод, что сутра посвящена вопросам, которые могут быть отнесены к области психологии и гносеологии с определенным выходом в онтологию.

Все эти проблемы поставлены в сутре, разумеется, не как таковые, а лишь в контексте религиозного учения буддизма, в связи с буддийской сотериологией. Этим же определен и своеобразный подход к решению (и методу решения) тех или иных психологических и философских проблем. Для обоснования всех этих положений в сутре применяется своего рода "парадоксальная логика".

Приведем характерные примеры таких "парадоксов"<sup>2</sup>:

1. "Так Приходящий (санскр. "татхагата", кит. "жулай") проповедовал, что первейшая парамита не есть первейшая парамита. Это и именуют первейшей парамитой";
2. "когда Будда проповедовал праджняпарамиту, то тогда она уже не была праджняпарамитой";
3. "когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то это были не-пылинки. Это и называют скоплением пылинок".

Подобная формула красной нитью проходит через всю сутру. Она употребляется относительно "существ", "признаков Так Приходящего", "песчинок в Ганге", "дхарм" и т.д.

Ясно, что это связано с тем, что слова в сутре употребляются не в их собственном значении. Но какова причина этого? Э. Конзе объясняет подобную формулу следующим образом: "Логически сутра учит, что каждая из ведущих буддийских концепций эквивалентна своей противоположности, несовместимой с исходной концепцией" [3, с. 11]. Л. Э. Мьяль по этому поводу говорит, что это особая логика, не основанная на противопоставлении "А" и "не-А" и сводящаяся к формуле "есть "А", которое "не-А", потому "А"" [4, с. 243]. И то и другое предположение сводится к тому, что в этой формуле наблюдается своеобразная диалектика. Однако если вдуматься в формулу, то можно увидеть, что она нигде в этом тексте не приобретает вид ""А" есть "не-А", и потому "А"". В равной степени очевидно, что формула прилагается отнюдь не только к "ведущим буддийским концепциям (понятиям)", а практически ко всему, о чем речь идет в сутре. Но каков же действительный вид формулы? Он следующий: ""А" не есть "А". Это и называют "А"". Или точнее: "Об "А" говорят как о "не-А", поэтому и называют "А"". В тексте ни разу не говорится, что "А" означает "А", а не только, что "А" называют "А". Таким образом, смысл этой формулы в том, что нежелательно смешение двух уровней: уровня значения (обозначаемого, денотата) и уровня выражения (смысла, коннотата). Когда некая "вещь" называется, то это название не имеет отношения к ней как к вещи в себе. Название "Будда" отнюдь не означает Будду. Все названное только лишь ментальный концепт (санскр. "самджня"; кит. "сян"), а отнюдь не сама реальность. Попытка же связать выражение или коннотат (то, о чем говорят "А") со значением (это есть "А") и является тем "заблуждением", против которого направлено учение сутры.

Можно сказать, что здесь действительно наличествует логика, но логика не формальная и не диалектическая, а своеобразная "содержательная логика" (название условно), цель которой – показать, что все описываемое не является реальностью, ибо язык связан с представлениями-понятиями, "ярлыками, надетыми на реальность", а не с реальностью. Таким образом, эта формула имеет вполне определенное гносеологическое и онтологическое содержание, ибо непосредственно приводит к идее шуньяты<sup>3</sup>.

Э. Конзе же сформулировал данную мысль так:

"Это ярко выявляет ту позицию, которая существует между эзотерической истиной и обычным высказыванием, между существующим в действительности и словами, которые выражают это" [5, с. 13].

Как уже говорилось, формула прилагается также и к вещам "профанического" плана (песчинки в Ганге и т.п.). Здесь находит выражение монизм махаяны: все едино и имеет одну и ту же природу. Если рассматривать вещи *sub special aeternitatis*, то, как учит сутра, не важно, о чем говорить – о Татхагате или о песчинках, Все вещи в их "таковости" неопишываемы. Следует только оговорить тот случай, когда формула принимает вид: "То, о чем говорят как об "А", не есть "А", по этой причине и говорят, что это есть "А"". С точки зрения учения сутры, так как слова не обозначают сам предмет как реально существующее, как "вещь в себе", то можно сказать, что этот предмет является самим собою. Другими словами, именно потому "А" есть "А", что это "А" незнаково по своей природе и не может быть обозначено, ибо всякое его обозначение уже не есть "А". Утверждение, что "то" есть "А", противоречило бы учению праджняпарамиты о том, что все вещи в их "таковости" имеют природу, невыразимую словами, которая вообще не может быть обозначена. Когда "А" называется (уровень выражения), то это уже не есть "А" (уровень значения). В соответствии с учением сутры даже само это суждение об "А" к самому "А" никакого отношения не имеет ("говорят, что по этой причине есть "А", но не по этой причине есть "А"). То есть здесь говорится, что невозможность обозначения указывает на реальность "обозначаемого" как незнакового по своей природе, ибо, по учению сутры, знаковое – нереально, реальное – незнаково. Характерный пример: "...Когда Будда проповедовал о праджняпарамите, то она тогда не была праджняпарамитой".

Впрочем, это имеет отношение только к санскритскому тексту "Ваджраччхедики", где формула употребляется, например, так: *Rūpakāya-parinisppatti rūpakāya parinispattir iti Bhagavan aparinispattir esa Tathāgataha bhasita, tenocyate gīpakaaya pariuispattir iti.*

Э. Конзе переводит этот фрагмент следующим образом:

"«Совершенство его физического тела, совершенство его физического тела», об этом, о Господь (Lord), Татхагата учил как о не-совершенстве. Поэтому это называется «совершенством его физического тела»" [5, с. 59, 86].

Следовательно, даже и санскритский текст позволяет опустить слово "есть" и оставить только "называется". Во всех же китайских переводах формула имеет только такой вид: "О чем говорится как об "А", не есть "А". Это (потому) и называют "А"". Поэтому китайские буддисты, безусловно понимали формулу в вышеуказанном смысле разграничения уровней значения и выражения. Судя по переводу "Ваджраччхедики", выполненному Э. Конзе с санскрита, она так же понималась и в Индии. Но если смысловое содержание знака в корне отлично от обозначаемой реальности, то тем более, согласно "Ваджраччхедике", далек от нее сам знак, являющийся лишь одной видимостью: "Если кто-либо по цвето[форме] распознаёт меня и по звучному голосу ищет меня, то такой человек идет ложным путем и не может распознать Татхагату<sup>4</sup>, ибо Татхагата – это "истинная таковость" (санскр. "бхутататхата"; кит. "чжэнь жу") всех дхарм". Тем не менее определенный элемент диалектики в сутре присутствует, особенно в тех фрагментах, где речь идет, например, о том, "что не следует иметь ни представления-понятия "дхарма", ни представления-понятия "не-дхарма"". Смысл этих фрагментов в том, что, утверждая тезис, мы этим утверждаем и антитезис. Поэтому иметь представление-понятие "не-дхарма" – то же самое, что иметь представление-понятие "дхарма", так как последствия этого одинаковы.

Предполагается, что на высших ступенях медитативной практики буддист-созерцатель отказывается и от таких понятий, как "Будда", "шуньята", "нирвана", ибо и они, по учению махаяны, являются только искусственными конструктами (санскр. "викальпа"), и стремится постичь мистической интуицией вещи в их "таковости".

Имеет смысл сказать несколько слов о концепции причинности в сутре. Для сутры очень характерны такие места:

"Это ни существа, ни не-существа. И по какой причине? Субхути, о существах Татхагата проповедовал как о не-существах. Это и называют существами".

Вопрос "и по какой причине?" (кит. "хэ и гу") очень часто встречается в сутре, причем, казалось бы, предложения перед вопросом и после него почти всегда отнюдь не соотносятся как причина и следствие. Это соответствует концепции причинности, выдвинутой мадхьямиками, точнее, отрицанию этой категории Нагарджуной. Для мадхьямиков всеобщая обусловленность есть создатель "пустоты" (нереальности) всего единичного. Сама причинность как категория объясняется "пустотой", иллюзорностью. Критике этой категории посвящена первая глава основного сочинения Нагарджуны "Муламадхьямика-карика". Как отмечал Э. Конзе:

"В данной сутре это выражение ("по какой причине?". – Е.Т.) используется с целью показать парадоксальную, алогичную и неокончательную связь между тем, что предшествует, и тем, что следует" [5, с. 12-13].

При анализе психологических аспектов праджняпарамиты следует иметь в виду следующее обстоятельство: развитие знаний о человеческой психике в описываемый период (т.е. период создания "Ваджраччхедики") могло происходить только в русле развития тех или иных религиозных учений или в плане полемики с ними. И то и другое имело место в праджняпарамите. Понять же суть полемики того времени по основным психологическим вопросам невозможно без уяснения психологического контекста интеллектуальной атмосферы той эпохи, проявляющейся в особенностях композиции текста, тонкостях стилистики, характере используемой лексики и т.п. По этой причине психологический анализ буддийского учения неразрывно связан с анализом источников. Руководствуясь этими соображениями мы сочли необходимым привести в данной статье полный текст перевода "Ваджраччхедики", учитывая также и то, что на русском языке он до сих пор не публиковался.

Теперь имеет смысл сказать несколько слов о принципах перевода на русский язык. Перевод сделан с китайского языка и прежде всего должен отражать характерные особенности китайского текста для того, чтобы показать понимание китайцами "Ваджраччхедики". Собственно, наш перевод и имеет единственной своей целью показать этот памятник именно в контексте китайской буддийской традиции. Предпочтение было отдано китайскому переводу Кумарадживы, как наиболее значимому для традиции [6, с. 156]. Обратимся сначала к переводческим принципам Кумарадживы.

Впервые в Китае о проблеме перевода начал писать Даоань, однако принципы перевода (прежде всего терминов) сформулировал Кумараджива. Он использовал метод "подбора смысла" (гэ и), который заключался в следующем:

1. проверялись совпадения транскрипции в старых переводах с современным Кумарадживе произношением;

2. если о значении термина нельзя или трудно догадаться по значению его компонентов, то они в переводе заменялись другими;
3. все оставлялось по-прежнему, если этих недостатков не было;
4. все технические термины исправлялись (или проверялись) Кумарадживой по их значениям и соответственно переводились [6 с. 79].

Следовательно, ряд терминов Кумараджива перевел, а те, которые адекватно не могли быть переведены, он оставлял в прежней транскрипции или давал новую. Но сейчас для целей перевода важен именно его принцип "подбора значений". Очень часто знание этимологии термина и даже его семантики как слова обыденного языка (если это слово имеет такое употребление) совершенно не помогает понять термин. Кумараджива же нередко переводил исходя из этимологии. Но менее часто он исходил и из семантики, хотя китайский иероглиф далеко не всегда передавал адекватно значение санскритского термина. Однако это не было препятствием в понимании текста, поскольку термины пояснялись в специальных глоссах [6, с. 157]. Таким образом, Кумараджива весьма точно передавал как бы "внешнюю форму" санскритского текста, а глоссы более глубоко поясняли содержание. По поводу своей переводческой деятельности Кумараджива писал:

"Когда переводишь индийский текст на китайский язык, то текст теряет свои стилистические достоинства. Общую мысль можно передать, но от стиля ничего не остается. Как будто некто разжевал рис и дал его Другому, – рис тогда становится не только безвкусным, но тот, другой вообще может его выплюнуть" [7, с. 287].

Нам представляется необходимым точно передать характер перевода Кумарадживы и поэтому в переводе использовать его метод. То, что переводится у Кумарадживы, переведено и в русском тексте; соответственно там, "где у Кумарадживы транскрипция, она сохраняется (санскритское чтение) и в нашем переводе.

Здесь следует указать на некоторые трудности. Прежде всего, чрезвычайно трудно перевести на русский язык термин "дхарма". На китайский язык это понятие всегда переводится иероглифом "фа" – "закон", однако довольно часто значение "закон" не имеет никакого отношения к данному термину (например, в том случае, когда он употребляется как абхидхармистское понятие). Впрочем, с подобными трудностями постоянно сталкивались переводчики с санскрита. Э. Конзе, например, почти всегда в своем переводе "Ваджраччхедики" оставляет термин в транскрипции, так как очень часто в тексте это понятие, как и другие, одновременно может пониматься по-разному, т.е. происходит предумышленное и характерное для праджняпарамитских текстов наложение значений. Э. Конзе говорит, что читатель английского оригинала, стремящийся уяснить значение этого термина в каждом отдельном случае, будет в таком же затруднении, как и читатель санскритского оригинала [5, с. 14-15]. Поэтому мы предпочли в любом случае переводить этот термин как "закон", однако с прописной буквы и без кавычек, когда термин наверняка употребляется в смысле "Учения Будды" (Закон), и со строчной буквы в кавычках, если значение его иное ("закон"). Кроме того, в примечаниях приводится санскритский эквивалент этого и других наиболее важных переведенных терминов.

Другая трудность – перевод иероглифа "сян" (санскр. "самджня"). Мы остановились на переводе его как "образ", причем следует иметь в виду, что подразумевается "ментальный образ" – представление. Термины "у-вэй фа" (санскр. "асанскрита дхарма") и "ю-вэй фа" (санскр. "санскрита дхарма") переводятся как "не-деятельные законы" и "деятельные законы". Это сохраняет и типично "китайский" оттенок перевода ("у-вэй", недеяние – хорошо известное понятие даосской философии), и значение санскритского термина

("дхармы, подверженные проявлению-быванию" и "не подверженные" ему). Перевод остальных терминов оговаривать нет необходимости.

Разбивка по пунктам, введенная в VI в. лянским императором У Ди, в нашем переводе не применяется из-за отсутствия ее у Кумараживы.

### **"Алмазная праджняпарамита-сутра" ("Ваджра[ччхедика]-праджняпарамита-сутра")**

Так я слышал. Однажды Будда жил в роше Джета в саду Анатхапиндады. Вместе с ним там была великая община<sup>5</sup> бхикшу – всего тысяча двести пятьдесят человек. Когда приблизилось время трапезы, Превосходнейший в мире оделся, взял свою патру и отправился в великий город Шравасты за подаянием. После сбора подаяния в городе он возвратился обратно и совершил трапезу, после чего снял утреннее одеяние и отложил патру, омыл ноги, приготовил себе место и сел. В это время бывший среди членов великой общины старейший<sup>6</sup> Субхути встал со своего места, обнажил правое плечо, преклонил правое колено, почтительно сложил ладони и обратился к Будде: "Удивительно, о Превосходнейший в мире<sup>7</sup>, что Так Приходящий<sup>8</sup> своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. О Превосходнейший в мире, в чем должны пребывать добрый муж или добрая женщина<sup>9</sup>, возымевшие мысли об аннутара-самьяк-самбодхи<sup>10</sup>, как они должны овладевать своим сознанием?" Будда ответил: "Хорошо сказано, хорошо сказано. Да, Субхути, так и есть, как ты говоришь. Так Приходящий своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. Сейчас вникай в мои слова и постигай то, что я скажу тебе, в чем должны пребывать добрый муж или добрая женщина, возымевшие мысли об аннутара-самьяк-самбодхи, как должны они овладевать своим сознанием". "Так, о Превосходнейший в мире, я желаю слышать твои наставления".

Будда сказал Субхути: "Все бодхисаттвы-махасаттвы должны так овладевать своим сознанием: сколько бы ни было существ, должны они думать, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или вследствие превращений, имеющих цвето[форму]<sup>11</sup> или не имеющих ее, мыслящих или не мыслящих или немыслящих и не немыслящих, всех их должен я привести в нирвану без остатка<sup>12</sup> и уничтожить их<sup>13</sup>, даже если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ. Однако в действительности ни одно существо не может быть уничтожено. И по какой причине?"

Если бодхисаттва имеет образ "я", образ "человек", образ "существо" и образ "долгожитель", то он не является бодхисаттвой. Субхути, бодхисаттва, упроченный в Законе<sup>14</sup>, не должен совершать даяние, пребывая где бы то ни было, не должен совершать даяние, пребывая в цвето[форме], не должен совершать даяние, пребывая в звуке, запахе, осязательных ощущениях или же пребывая в "законах"<sup>15</sup>. Субхути, бодхисаттва, таким образом совершающий даяние, не имеет какого-либо образа. И по какой причине? Если бодхисаттва, не имея образа<sup>16</sup>, совершает даяние, то его благость счастья нельзя мысленно измерить. И по какой причине? Субхути, как ты думаешь, можно ли мысленно измерить ширь пустоты восточного пространства?" – "Нет, о Превосходнейший в мире". – "Субхути, а ширь пустоты южного, западного, северного пространства, пустоты пространства со всех четырех промежуточных сторон, пространства верхнего и нижнего – можно ли мысленно измерить?" – "Нет, о Превосходнейший в мире". – "Субхути, благость счастья того бодхисаттвы, который, не имея образов, совершает даяние, также нельзя мысленно измерить. Субхути, бодхисаттва должен пребывать в том учении, которое сейчас проповедано мною. Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так

Приходящего по телесному образу?" – "Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по телесному образу распознать Так Приходящего. И по какой причине? То, о чем Так Приходящий проповедовал как о телесном образе, не есть телесный образ". Будда сказал Субхути: "Когда есть образ, то есть и заблуждение. Если же смотреть на это с точки зрения образа, который не есть образ, то тогда и распознаешь Так Приходящего". Субхути сказал Будде: "О Превосходнейший в мире, родится ли истинная вера у существ, если они услышат такого рода речи?". Будда сказал Субхути: "Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего будут придерживающиеся обетов, приносящих благо, в которых тщательное изучение подобного рода речей сможет породить разум, исполненный веры, если к этим речам они будут относиться как к истине. Знай, что благие корни этих людей посеяли не один будда, не два будды, не три, или четыре, или пять будд, но бесчисленное количество тысяч и десятков тысяч будд посеяли их благие корни. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единой мысли, которая породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благодати счастья. И по какой причине? По той, что для этих существ не будет существовать ни образа "я", ни образа "человек", ни образа "существо", ни образа "долгожитель", а также не будет для них существовать ни образа "закон", ни образа "не-закон"<sup>17</sup>. И по какой причине? Если сознание существ схватывает образ, то тогда они и облачают в "я", "человек", "существо", "долгожитель". Если же схватывается образ "закон", то именно тогда и облачаются они в "я", "человек", "существо", "долгожитель". И по какой причине? Если схватывается образ "не-закон", то тогда и облачаются они в "я", "человек", "существо" и "долгожитель". Именно по этой самой действительной причине Так Приходящий часто проповедовал тебе и другим бхикшу: "Знающие, что я проповедую Закон, подобный плоту, должны оставить восхваление "законов", а тем более "не-законов". Субхути, как ты думаешь, достиг ли Так Приходящий аннута-самьяк-самбодхи и проповедовал ли Так Приходящий какой-нибудь Закон?". Субхути сказал: "Если я уяснил смысл проповедованного Буддой, то нет никакого установленного "закона", который назывался бы аннута-самьяк-самбодхи, а также нет никакого установленного Закона, который мог бы проповедовать Так Приходящий. Тот Закон, который проповедовал Так Приходящий, нельзя взять, нельзя проповедовать. Он не есть ни Закон, ни не-Закон. И почему это так? Все мудрые личности разнятся [от всех прочих] тем, что [опираются] на недеятельные "законы"<sup>18</sup>. – "Субхути, как ты думаешь, если человек наполнит три тысячи большой тысячи миров семью сокровищами<sup>19</sup> и таким образом принесет их в дар, то много ли в награду получит он благодати счастья?" Субхути ответил: "В высшей степени много, о Превосходнейший в мире. И по какой причине? По той, что благодать счастья не является опять-таки природой счастья. И по этой причине Так Приходящий и проповедовал, что они получают много благодати счастья". – "И если также будет человек, который твердо усвоит все в этой сутре и возьмет из этой сутры даже только одну гатху из четырех стихов и проповедует ее другим людям, то превзойдет его благодать счастья всякую другую. И по какой причине? По той, что из этой сутры и произошли все будды и Закон аннута-самьяк-самбодхи всех будд. Субхути, то что называют Законом Будды, не есть Закон Будды<sup>20</sup>. Субхути, как ты думаешь, может ли сротапанна<sup>21</sup> иметь такую мысль: "Обрел я плод вступления в поток или же нет?". Субхути сказал: "О нет, Превосходнейший в мире! И по какой причине? Этим именем называют вступившего в поток, но он никуда не вступил; он не вступил в цвето[форму], звуки, ароматные запахи, осязательные ощущения, "законы". Это и называют сротапанна". – "Субхути, как ты думаешь, у сакридагамина может ли быть такая мысль: "Обрел я плод сакридагамина или нет?". Субхути сказал: "О нет, Превосходнейший в мире. И по какой причине? Этим именем называют возвращающегося один раз, но в действительности нет никакого возвращения, и это называют сакридагамином". "Субхути, как ты думаешь, может ли быть у анагамина<sup>22</sup> такая мысль: "Обрел я плод анагамина или нет?".

Субхути сказал: "О нет, Превосходнейший в мире. И по какой причине? Анагамином называют того, кто не возвращается, но в действительности нет никакого возвращения; это и называют анагамином". "Субхути, как ты думаешь, может ли у архата<sup>23</sup> быть такая мысль: "Я достиг архатства или нет?"". Субхути сказал: "О нет, Превосходнейший в мире. И по какой причине? В действительности нет никакой мерки, по которой называют архатом. О Превосходнейший в мире, если бы у архата была мысль: "Я достиг архатства", то он облекся бы в "я", "человек", "существо" и "долгожитель". О Превосходнейший в мире, Будда сказал, что я достиг несомненного самадхи и что я первый среди людей, первый свободный от желаний архат, но у меня нет мысли, что я достиг архатства, О Превосходнейший в мире, в противном случае не говорилось бы, что Субхути является действующим в аранье<sup>24</sup>, но Субхути в действительности не действует где-либо, и из-за этого и говорится, что Субхути действует в аранье". Будда сказал Субхути: "Как ты думаешь, есть ли что-нибудь в Законе, что Так Приходящий прежде получил бы от будды, Зажигающего Светильник?"<sup>25</sup> – "О Превосходнейший в мире, Так Приходящий в действительности не получил у будды, Зажигающего Светильник, ничего из того, что было бы в Законе".

"Субхути, как ты думаешь, бодхисаттва украшает земли Будды или же нет?" – "Нет, О Превосходнейший в мире. И по какой причине? Украшающий земли Будда не украшает их, поэтому и называют это украшением". – "По этой причине, Субхути, все бодхисаттвы-махасаттвы должны именно так породить в себе чистое сознание, сознание, не пребывающее в цвето[форме], не пребывающее в звуке, запахе, вкусе и в "законах", такое сознание должны они породить. Они должны не пребывать где-либо и породить это сознание. Субхути, как ты думаешь, если будет человек, чье тело будет подобно Сумеру<sup>26</sup>, царю гор, то будет ли его тело большим?". Субхути сказал: "Чрезвычайно большим, о Превосходнейший в мире. И по какой причине? Будда говорил, что нет тела, которое называлось бы большим телом".

"Субхути, как ты думаешь, если бы существовало столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, то в этих Гангах было бы много песчинок или же нет?" – "Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире. Уже этих Гангов бесчисленное количество, а тем, более песчинок в них". – "Субхути, я сейчас поистине поведаю тебе, что если добрый муж или добрая женщина наполнят семью сокровищами столь же бесчисленные три тысячи большой тысячи миров, что и число песчинок в этих Гангах, то через это даяние получают ли они много благодати счастья?" Субхути сказал: "Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире". Будда сказал Субхути: "Если добрый муж или добрая женщина возьмут из этой сутры хотя бы только одну гатху в четыре стиха, заучат ее и проповедуют другим людям, то приобретенная ими благодать счастья превзойдет заслуженную предыдущим даянием. Еще скажу, Субхути, что следует знать, что то место, где была взята из этой сутры гатха в четыре стиха, должно быть лелеемо всеми небожителями и асурами<sup>27</sup> всех мировых периодов как место, в котором находятся пагоды Будды<sup>28</sup>. Тем более если человек возьмет, заучит и прочтет весь текст полностью, Субхути, и изучит его, то следует знать, что этот человек преуспеет в изучении высшего, первейшего и удивительнейшего Закона, а место, где находится эта сутра, является местопребыванием Будды или его достопочтенного ученика".

Тогда Субхути сказал Будде: "О Превосходнейший в мире, а как надлежит назвать эту сутру? Как следует мне воспринимать ее?" Будда ответил Субхути: "Название этой сутры "Алмазная праджняпарамита"<sup>29</sup>, и под этим названием и в соответствии с ним тебе следует воспринимать ее. И благодаря чему это так? Субхути, когда Будда проповедовал праджняпарамиту, то она тогда была не праджняпарамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Так Приходящий какой-нибудь Закон?" Субхути сказал Будде: "Нет

ничего, что проповедовал бы Так Приходящий". – "Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?" Субхути сказал: "Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире". – "Субхути, о всех пылинках Так Приходящий проповедовал как о не-пылинках<sup>30</sup>. Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами. Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего?" – "Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего. И по какой причине? Так Приходящий учил о тридцати двух признаках как о не-признаках. Это и называют тридцатью двумя признаками". – "Субхути, пусть добрый муж или добрая женщина будут жертвовать жизнью столько же раз, сколько песчинок в Ганге, а какой-нибудь человек проповедует людям пусть даже только одну гатху в четыре стиха, извлеченную из этой сутры, и счастье его будет во много раз больше".

Тогда Субхути, постигнув глубину проповедуемой сутры и ее смысл, пролил слезу и сказал Будде: "Удивительно, о Превосходнейший в мире. От глубокого смысла сутры, произнесенной Буддой, у меня открылось око мудрости. Ранее не слышал я такой сутры. Превосходнейший в мире, если будет человек, который услышит эту сутру, его исполненный верой разум очистится и тогда родится у него истинный образ, и я знаю, что он обретет превосходнейшие и удивительнейшие заслуги. Но этот истинный образ тогда не будет образом. По этой причине Так Приходящий и назвал его истинным образом. О Превосходнейший в мире, сейчас я сподобился услышать такую сутру. Уверовать и принять ее учение нетрудно. Если в последующие времена, через пять столетий будут существа, которые услышат эту сутру, уверуют в ее учение и примут его, то эти люди будут прежде всего достойны восхищения. И каким образом? У этих людей не будет образа "я", образа "человек", образа "существо", образа "долгожитель". И каким образом? Образ "я" есть не-образ. Образ "человек", образ "существо", образ "долгожитель" также есть не-образы. И по какой причине? Они удалят все образы, и их тогда назовут всеми буддами". Будда сказал Субхути: "Это так, это так. Если также будут люди, которые услышат эту сутру и не будут ошеломлены, не ужаснутся и не устроятся, то это будут люди, в высшей степени достойные восхищения. И по какой причине? Субхути, Так Приходящий проповедовал о высшей парамите как о не-высшей парамите. Это и называют высшей парамитой.

Субхути, о парамите терпения Так Приходящий проповедовал как о не-парамите терпения<sup>31</sup>. И по какой причине? Прежде, когда царь Калики разрезал мою плоть<sup>32</sup>, я не имел образа "я", образа "человек", образа "существо", образа "долгожитель". И по какой причине? Если бы во время этих событий для меня существовали бы образы "я", "человек", "существо", "долгожитель", то необходимо родились бы у меня злоба и гнев. Субхути, кроме того, я помню, что пятьсот рождений тому назад я был отшельником<sup>33</sup>, исполненным терпения. В то время я так же не имел образа "я", образа "человек", образа "существо", образа "долгожитель". И поэтому, Субхути, бодхисаттва должен удалить все образы и возыметь мысли об аннутара-самьяк-самбодхи. Он не должен породить сознание, пребывающее в цвето[форме], не должен породить сознание, пребывающее в звуке, запахе, осязательном ощущении и "законах". Он должен породить сознание, не пребывающее ни в чем. Если сознание пребывает в чем-либо, то именно тогда оно не имеет пребывания. По этой причине Будда и говорил, что сознание бодхисаттвы не должно пребывать в цвето[форме], и только тогда следует совершать даяние. Субхути, бодхисаттва должен для блага всех существ именно таким образом совершать даяние. Так Приходящий учил о всех образах как о не-образах и еще учил о всех существах как о не-существах: Субхути, Так Приходящий является говорящим истинные речи, говорящим действительные речи, говорящим должные речи, а не говорящим лживых речей, не говорящим иных речей. Субхути, в Законе, который обрел Так Приходящий, в этом

Законе нет ни действительного, ни "пустого". Если мысль бодхисаттвы пребывает в "законах" при осуществлении даяния, то он подобен человеку, вошедшему во мрак и ничего не видящему. Если же мысль бодхисаттвы не пребывает в "законах" при осуществлении даяния, то он подобен зрячему, видящему разнообразные цвета при ярком свете солнца.

Субхути, и далее, если добрый муж или добрая женщина смогут в будущем взять эту сутру, прочесть и заучить ее, то Так Приходящий премудростью будды будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей. И тогда приобретут они бесчисленные и безграничные заслуги.

Субхути, если бы добрый муж или добрая женщина жертвовали бы своей жизнью так же много раз, сколько песчинок в Ганге по утрам, жертвовали бы своей жизнью так же много раз, сколько песчинок в Ганге в полдень, жертвовали бы своей жизнью так же много раз, сколько песчинок в Ганге по вечерам, и если бы они жертвовали своей жизнью бесчисленное число миллиардов и десятков миллиардов раз, и если бы другой человек услышал бы эту сутру и его разум, исполненный верой, не противился бы ее учению, то его счастье превзошло бы счастье ранее упомянутых людей. А тем более это относится к тем людям, которые запишут, возьмут, прочтут, заучат и проповедуют ее другим людям. Субхути, исходя из этого, должно говорить, проповедовать ее. Эта сутра имеет сверхмыслимые, превышающие всякое наименование и безграничные достоинства. Так Приходящий произнес ее для последователей Великой Колесницы<sup>34</sup>, для последователей Высочайшей Колесницы. Если будут люди, которые смогут взять ее, прочитать ее, заучить всю ее и проповедовать ее другим людям, то Так Приходящий будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей, и они приобретут неисчислимые, превышающие всякое наименование и безграничные заслуги. Такие люди обретут аннутара-самьяк-самбодхи Так Приходящего. И по какой причине? О Субхути, если люди, радующиеся малому Закону<sup>35</sup>, облакаются в воззрение "я", в воззрение "человек", в воззрение "существо", в воззрение "долгожитель", то они тогда не смогут услышать уже эту сутру и понять ее, не смогут прочитать и заучить ее, не смогут проповедовать ее другим людям. Субхути, все те места, где имеется эта сутра, должны почитаться небожителями и асурами всех мировых периодов. Следует знать, что эти места тогда станут достойными почитания, подобно местам расположения пагод, достойным обхождения вокруг со всевозможными благовониями и цветами. И еще, Субхути, даже если добрый муж или добрая женщина, заучившие, прочитавшие и изучившие эту сутру, будут презираемыми людьми, если эти люди будут презираемы по причине содеяния в прежних жизнях преступных дел, ведущих по пути зла<sup>36</sup>, то все равно в этой жизни [следствия] тех дурных дел будут уничтожены и эти люди обретут аннутара-самьяк-самбодхи.

Субхути, я помню, что в прошлом, бесчисленное количество кальп тому назад, еще до будды, Зажигающего Светильник, всего появлялось восемьдесят четыре тысячи сто миллиардов других будд, которых я почитал, и это почитание не прошло бесследно. И опять же, Субхути, если какой-нибудь человек в последние времена сможет заучить, прочитать и изучить эту сутру, то полученные им заслуги будут настолько больше моих заслуг от почитания всех будд прошлого, что эти мои заслуги не составят и одной сотой их и все эти заслуги, даже если сосчитать до десяти тысяч или десяти миллионной части, то их нельзя будет и сопоставить с моими. Субхути, если добрый муж или добрая женщина в последние времена заучат, прочтут и изучат эту сутру, то их заслуги будут поистине таковыми, как я сказал. Но будут и люди, разум которых при слушании ее помутится, их обуюют сомнения, и они не уверуют. Субхути, следует знать, что как смысл этой сутры нельзя оценить умом, так и плод ее нельзя оценить умом".

Тогда Субхути спросил Будду: "Превосходнейший в мире, когда добрый муж или добрая женщина возымели мысли об аннутара-самьяк-самбодхи, то в чем должны они пребывать, как должны они овладевать своим сознанием?"

Будда сказал Субхути: "У доброго мужа или доброй женщины, возымевших мысли об аннутара-самьяк-самбодхи, должна родиться такая мысль: "Я должен привести в уничтожение все существа. После же уничтожения живых существ в действительности ни одно существо не бывает уничтожено. И по какой причине? Если у бодхисаттвы есть образ "я", образ "человек", образ "существо", образ "долгожитель", то он не является бодхисаттвой. Вот по какой причине, Субхути, в действительности нет никакого способа стать возымевшим мысли об аннутара-самьяк-самбодхи. Субхути, как ты думаешь, Так Приходящий имел ли способ обрести у будды, Зажигающего Светильник, аннутара-самьяк-самбодхи?". – "Нет, о Превосходнейший в мире. Если я уяснил смысл сказанного Буддой, то Будда не имел способа обрести у будды, Зажигающего Светильник, аннутара-самьяк-самбодхи". Будда сказал: "Это так, это так. В действительности, Субхути, нет никакого способа, которым Так Приходящий мог бы обрести аннутара-самьяк-самбодхи. Субхути, если бы был способ, которым Так Приходящий мог бы обрести аннутара-самьяк-самбодхи, то будда, Зажигающий Светильник, не мог бы сказать обо мне: "В будущем ты станешь буддой по имени Шакья-Муни". И таким образом, в действительности нет способа обрести аннутара-самьяк-самбодхи. И по этой причине будда, Зажигающий Светильник, сказал обо мне: "В будущем ты станешь буддой по имени Шакья-Муни". И по какой причине? Так Приходящий – это Таковая Истина всех "законов"<sup>37</sup>. Если люди говорят, что Так Приходящий обрел аннутара-самьяк-самбодхи, то в действительности нет способа, которым мог бы Будда обрести аннутара-самьяк-самбодхи. В том аннутара-самьяк-самбодхи, которое обрел Так Приходящий, нет ни действительного, ни "пустого". И по этой причине Так Приходящий учил, что все "законы" являются "законами" Будды. Субхути, то, о чем говорят как обо всех законах, не есть все "законы". Субхути, это можно сравнить с человеком, обладающим огромным телом". Субхути сказал: "О Превосходнейший в мире, если Так Приходящий говорит об огромном теле, то тогда это относится не к огромному телу. Это и именуют огромным телом". – "Субхути, это же касается и бодхисаттвы. Если он говорит: "Я приведу к уничтожению все бесчисленное количество существ", то тогда его нельзя назвать бодхисаттвой. И по какой причине? Субхути, в действительности нет никакого способа, чтобы назваться бодхисаттвой. Вот по какой причине Будда говорил, что все "законы" лишены "я", лишены "человека", лишены "существа", лишены "долгожителя"<sup>38</sup>. Субхути, если бодхисаттва имеет такую мысль: "Я украшаю земли Будды", – то его нельзя назвать бодхисаттвой. Так Приходящий проповедовал, что украшающий земли Будды не украшает их. Это и именуют украшением. Субхути, если же бодхисаттва является убежденным в том, что "законы" лишены "я", то Так Приходящий называет его настоящим бодхисаттвой.

Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий телесное око?" – "Это так, Превосходнейший в мире, Так Приходящий имеет телесное око". – "Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий небесное око?". – "Это так, о Превосходнейший в мире, Так Приходящий имеет небесное око?" – "Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око премудрости?" – "Это так, о Превосходнейший в мире, Так Приходящий имеет око премудрости". – "Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око "законов"?"<sup>39</sup> – "Это так, о Превосходнейший в мире, Так Приходящий имеет око "законов"". – "Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око Будды?" – "Это так, Превосходнейший в мире, Так Приходящий имеет око Будды". – "Субхути, как ты думаешь, о песчинках, которые есть в Ганге, говорил ли Будда как о песчинках?" – "Это так, Превосходнейший в мире, Так Приходящий говорил, что это песчинки". – "Субхути, как ты думаешь, если бы было столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, и число

песчинок в этих Гангах было бы равно числу миров Будды, то много ли было бы этих миров?" – "Чрезвычайно много, Превосходнейший в мире". Будда сказал Субхути: "Сколько бы ни было мыслей у существ в землях и странах [этих миров], все их ведаёт Так Приходящий. И по какой причине? Так Приходящий говорил о всех мыслях как о нем-мыслях, поэтому их и именуют мыслями. По какой причине? Субхути, нельзя обрести прошлую мысль, нельзя обрести настоящую мысль, нельзя обрести еще не пришедшую мысль. Субхути, как ты думаешь, если какой-нибудь человек наполнит семью сокровищами три тысячи большой тысячи миров и принесет их в дар, то по этой причине много ли счастья обретет он?" – "Да, о Так Приходящий, этот человек по такой причине обретет чрезвычайно много счастья". – "Субхути, если обретение счастья в действительности существует, то Так Приходящий не говорил, что обретается много благодати счастья. Из-за того, что у благодати счастья нет причины, Так Приходящий и говорил, что обретается много благодати счастья.

Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по всему видимому облику?" – "Нет, не так, о Превосходнейший в мире. Не следует распознавать Так Приходящего по всему его видимому облику. И по какой причине? Так Приходящий проповедовал обо всем его видимом облике как о не всем его видимом облике. Поэтому его и именуют всем его видимым обликом".

"Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по совокупности всех признаков?" – "О нет, Превосходнейший в мире. Не следует распознавать Так Приходящего по совокупности всех признаков. И по какой причине? Так Приходящий говорил, что совокупность всех признаков не есть совокупность. Это и именуют совокупностью всех признаков".

"Субхути, не говори, что у Так Приходящего есть такая мысль: "Есть Закон, который я проповедую". Нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? Если люди говорят, что есть Закон, который проповедовал Так Приходящий, то они клеветают на Будду по той причине, что не могут понять то, что я проповедую. Субхути, проповедующий Закон не имеет Закона, который можно было бы проповедовать. Это и именуют проповедью Закона". Тогда умудренный Субхути сказал Будде: "О Превосходнейший в мире, будут ли в последние времена существа, услышавшие проповедь этого Закона, в которых он породит верующее сознание?" – "Субхути, они и не существа и не не-существа. И по какой причине? Субхути, о существах Так Приходящий говорил как о не-существах. Поэтому их и называют существами".

Субхути сказал Будде: "О Превосходнейший в мире, в том аннутара-самьяк-самбодхи, которое обрел Будда, нет ничего, что могло бы быть обретенно". – "Это так, это так. Субхути, что касается аннутара-самьяк-самбодхи, обретенного мною, то поистине нет даже и малейшего способа, которым можно обрести то, что именуют аннутара-самьяк-самбодхи.

К тому же, Субхути, этот закон равновелик, в нем нет высокого и низкого. Это и именуют аннутара-самьяк-самбодхи, и из-за этого оно лишено "я", лишено чего бы то ни было, что соответствовало бы образам "я", "человек", "существо" и "долгожитель". Совершенство все благие "законы" и тогда обретешь аннутара-самьяк-самбодхи<sup>40</sup>. Субхути, о благих "законах" Так Приходящий говорил как о не-благих. Их и называют благими "законами".

Субхути, если какой-нибудь человек соберет в таком количестве семь сокровищ, сколько в трех тысячах большой тысячи миров существует Сумеру, царей гор, и поднесет их в дар и если другой человек извлечет из этой праджняпарамита-сутры хотя бы одну гатху в

четыре стиха, заучит, прочтет, изучит и проповедует ее другим людям, то количество благодати счастья, полученного в первом случае, не составит и одной сотой благодати счастья, полученной за второе даяние, не составит и одной стомиллиардной этой благодати счастья и количество их даже нельзя будет сравнить, Субхути, как ты думаешь, ты ведь не говоришь, что у Так Приходящего есть такая мысль: "Я переправлю [в нирвану] все существа". Субхути, нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? В действительности нет никаких существ, которые переправлял бы Так Приходящий. Если бы были существа, которых переправлял бы Так Приходящий, то тогда существовали бы и "Я", и "человек", и "существо", и "долгожитель". Субхути, когда Так Приходящий говорил, что есть "я", тогда это не значило, что есть "я". Однако обыкновенные люди считают, что есть "я". Субхути, когда Так Приходящий говорил об обыкновенных людях, то это тогда означало не-обыкновенных людей. Это и именуется обыкновенными людьми. Субхути, как ты думаешь, можно ли различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков?" Субхути сказал: "Это так, это так, можно различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков". Будда сказал: "Субхути, если различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков, то и Совершенный Государь, Поворачивающий Колесо, был бы Так Приходящим". Субхути сказал Будде: "О Превосходнейший в мире, если я уяснил смысл того, что проповедовал Будда, то не следует различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков".

Тогда Превосходнейший в мире произнес гатху: "Если кто-либо по цвето[форме] распознает меня или по звучному голосу ищет меня, то этот человек находится на ложном пути. Ему невозможно увидеть Так Приходящего".

"Субхути, если есть у тебя такая мысль: "Так Приходящий благодаря совокупности признаков обрел аннутара-самьяк-самбодхи", то, Субхути, не имей такой мысли. Так Приходящий не по причине наличия совокупности признаков обрел аннутара-самьяк-самбодхи.

Если, Субхути, у тебя есть следующая мысль: "Возымевшие мысли об аннутара-самьяк-самбодхи проповедуют обо всех "законах", что они прекращают и уничтожают образы, то не имей такой мысли. И по какой причине? Возымевшие мысли об аннутара-самьяк-самбодхи никогда не проповедуют о "законах", что они прекращают и уничтожают образы. Субхути, если бодхисаттва наполнит весь мир семью сокровищами в таком количестве, сколько песчинок в Ганге, и таким образом совершит даяние и если какой-нибудь человек постигнет, что все "законы" лишены "я", и через это обретет совершенство в терпении, то счастье, полученное этим бодхисаттвой, превзойдет заслуги предыдущего. И по какой причине? По причине того, что бодхисаттвы, Субхути, через это не получают благодати счастья". Субхути сказал Будде: "Скажи, о Превосходнейший в мире, как это бодхисаттвы не получают благодати счастья?" – "Субхути, бодхисаттве не следует быть алчным по отношению к заслуженной им благодати счастья. По этой причине и называют это не-получением благодати счастья.

Субхути, если кто-нибудь говорит, что Так Приходящий пришел, или ушел, или сидит, или лежит, то этот человек не понимает смысла проповеданного мною. И по какой причине? Так Приходящий ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Так Приходящим<sup>41</sup>. Если добрый муж или добрая женщина превратят в пыль три тысячи большой тысячи миров, то, как ты думаешь, много ли будет пылинок в таком скоплении?" – "Чрезвычайно много, Превосходнейший в мире. И по какой причине? Если бы скопления пылинок в действительности существовали, то Будда отнюдь не говорил бы, что это скопления пылинок. И каким образом? Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то тогда это были не скопления пылинок. О Превосходнейший в мире, когда Так

Приходящий проповедовал о трех тысячах большой тысячи миров, то это были не-миры, это и именуют мирами. И по какой причине? Если бы миры в действительности существовали, то это был бы "образ их гармонии в единстве". Когда Так Приходящий проповедовал "об образе их гармонии в единстве", то он не был "образом их гармонии в единстве". Это и называют "образом их гармонии в единстве"<sup>42</sup>. – "Субхути, "образ их гармонии в единстве" является тем, о чем нельзя проповедовать, однако обыкновенные люди алчны до всех таких дел.

Субхути, если люди будут говорить, что Так Приходящий проповедовал воззрения о наличии "я", "человека", "существа" и "долгожителя", то, как ты думаешь, Субхути, поняли ли те люди смысл того, что я проповедую?" – "О Превосходнейший в мире, те люди не поняли смысла того, что проповедовал Так Приходящий. И по какой причине? Когда Превосходнейший в мире проповедовал воззрение о [наличии] "я", воззрение о [наличии] "человека", воззрение о [наличии] "существа", воззрение о [наличии] "долгожителя", то это тогда не было воззрением о [наличии] "я", воззрением о [наличии] "человека", воззрением о [наличии] "существа", воззрением о [наличии] "долгожителя"<sup>42</sup>.

"Субхути, возымевшие мысли об аннугара-самьяк-самбодхи так должны познавать все "законы", так должны рассматривать их, так должны верить и понимать их: не рождается образ "закона". Субхути, о том, о чем говорят как об образе "закон", Так Приходящий проповедовал как о не-образе "закон". Это и именуют образом "закон".

Субхути, если какой-нибудь человек в течение бесчисленных кальп заполнит миры семью сокровищами и принесет их в дар и если добрый муж или добрая женщина, которые возымели мысль бодхисаттвы, извлекут из этой сутры хотя бы одну гатху в четыре стиха, заучат ее, прочтут, изучат и подробно проповедуют ее другим людям, то их счастье превзойдет счастье от предыдущего даяния. Скажи, как же они будут подробно объяснять ее другим людям? Когда не схватывается "образ, то и Таковая Таковость не движется"<sup>43</sup>.

И по какой причине?

Как на сновидение, иллюзию, отражение [тени] пузырей, как на росу и молнию, так следует смотреть на все деятельные "законы"<sup>43</sup>.

Когда Будда закончил проповедь этой сутры, старейший Субхути и все бхикшу и бхикшуни, упасака и упасика, все небожители и асуры этого мирового периода восприняли все проповеданное Буддой с великой радостью, уверовали и стали следовать этому.

"Алмазная праджняпарамита-сутра" закончена.

## Список литературы

1. Abhisamayalamkara-Prajñāpāramitā Upadesa Sastra // Bibliotheca Buddhica. – Leningrad, 1930. – V. 23.
2. Тайсё синсю Дайдзюкё. (Трипитака годов Тайсё). – Токио, 1963. – Т. 8, № 235-238.
3. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
4. Mäll L. Teemantsuutra // Parnov J. Pronksnaeratus. – Tallinn, 1975.
5. Conze E. Vajracchedika Prajñāpāramitā Sutra: Edited and translated with introduction and glossary // Serie Orientale, – Roma, 1957. – V. 13.
6. Robinson R. H. Early Madhyamika in India and China. – Madison, Milwaukee; London, 1967.
7. Studies in Chinese Thought / Ed. A. F. Wright. – Chicago, 1967.

**С.Ю.Лепехов, Н.В.Абаев**

## **РОЛЬ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ РЕГУЛЯЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАЙНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ ТРАДИЦИОННОГО КИТАЯ**

Тайные религиозные объединения (ТРО) оказывали весьма заметное влияние на политическую историю стран Восточной Азии на протяжении всего периода средних веков. Отдельные тайные религиозные объединения сохранились до наших дней, и их деятельность до сих пор рассматривается властями с точки зрения возможного политического влияния. Так, еще до провозглашения КНР народная власть в Китае предпринимала меры, направленные против тайных религиозных объединений.

Характерно, что, разъяря меры, осуществленные против ТРО (обязательная регистрация членов и роспуск их организаций), китайская печать того времени (1950-1953 гг.) подчеркивала, что,

"ликвидируя реакционные секты, народное правительство вовсе не запрещает населению почитать бога и молиться Будде... постановления направлены вовсе не против религиозных воззрений, так как почитание богов и феодальные суеверия – это вопрос идеологический, а свобода вероисповедания – одно из прав народа..." [1, с. 175].

Таким образом, религиозные взгляды адептов ТРО не представлялись главным злом и не служили главной мишенью для критики властей.

Но приблизительно такая же картина складывалась в отношениях ТРО с администрацией и во времена средневековья. Собственно религиозные взгляды не представляли большой угрозы, но сам тип организации ТРО, их образ жизни, определенные методы психической регуляции, существенно отличавшие адептов ТРО, представляли значительную угрозу власти.

Интерес к изучению способов психологического воздействия на сознание и поведение людей характеризует почти все существовавшие в Китае социально-политические учения. В значительной мере этот интерес был обусловлен необходимостью осмысления методов практической психотехники (системы психологических приемов социального регулирования), которые отбирались и совершенствовались в процессе тысячелетней практики государственного управления в Китае. Многие из того, что было в этой области эмпирически найдено, признается и современными специалистами (см., например, [2, с. 35]).

Не случайно поэтому в самосознании многих китайцев существовало представление о том, что в области психологических знаний о человеке и их практического применения в процессе управления обществом Китай ушел далеко вперед по сравнению с другими странами (см. [3]).

Следует отметить, что такая более или менее осознанная или стихийная аккумуляция наиболее эффективных форм воздействия на сознание и социальное поведение происходила не только "наверху", в чиновничьей среде, но и "внизу", в массе

многочисленных адептов различных тайных союзов, корпораций и особенно в тайных религиозных объединениях<sup>1</sup>.

В традиционном Китае среди тайных религиозных объединений, отличавшихся сравнительно большей степенью идеологической вооруженности и организованности, чем тайные общества преимущественно политической, а не религиозной ориентации<sup>2</sup>, наибольшую социально-политическую активность (особенно в периоды крупных кризисов) проявляли различные тайные религиозные объединения буддийского происхождения и ориентации, в которых практиковались специфические методы регуляции религиозного и социального поведения.

Эти методы существенно отличались не только от тех, которые применяло господствующее конфуцианство, но и от методов, которые практиковались в других (небуддийских) тайных объединениях. В известной мере они отличались и от методов, использовавшихся в официально признанном буддизме.

Своеобразие методов регуляции поведения в тайных религиозных объединениях проистекало из особенностей их социального, экономического, политического и культурного статуса, отличавшегося от статуса других социальных институтов китайского общества прежде всего своей "неофициальностью". В социально-психологическом плане эти объединения представляли собой малые контактные группы, как правило референтные для своих членов. Уже сам факт принадлежности к такого рода объединению приобщал человека к совершенно иному типу отношений, отводящему важное место непосредственному эмоциональному общению.

Это имело особое значение в условиях традиционного китайского общества, где межличностные отношения, проявления различных социальных чувств были весьма жестко регламентированы официальным статусом лица, вступающего в процесс общения, межличностной коммуникации, его местом в государственной и семейно-клановой иерархии. В процессе постепенного усложнения социально-экономических связей все большее число людей оказывалось на периферии сложившейся системы социальных связей и путь приобщения к традиционным культурным ценностям (в значительной мере религиозным) оказывался все более и более опосредованным.

Между тем сама эта опосредованность социальными статусами отнюдь не была имманентно присуща таким религиозно-философским учениям, как буддизм и даосизм. Скорее наоборот, общими для обоих учений являются принципы личного, непосредственного постижения и реализации в повседневной практике проповедуемых ими истин. Для определенного слоя людей (которых можно отнести к маргинальному типу личности), более свободных, чем основная масса населения, от традиционных семейно-клановых связей, ценностей и культовой практики, в случае вступления в тайное религиозное объединение впервые появлялась возможность вступать в более тесные и непосредственные межличностные отношения, тем самым претворяя на практике многие положения, которые только постулировались, но не реализовывались в официальном монастырском буддизме или официальном даосизме.

Тайные религиозные объединения отличались рядом специфических черт в стиле жизни, культуре психической деятельности [1; 4-7], ценностных ориентациях, которые нашли отражение в своеобразном базисном типе личности, имеющем свои социально-психологические характеристики, отличающие его от других типов личности, репрезентативных для иных социокультурных групп традиционного Китая.

Для формирования базисного типа личности в тайных религиозных объединениях существенное значение имело то, что члены этих объединений рекрутировались преимущественно из людей, которые в силу различных обстоятельств не сумели занять в социальной структуре традиционного китайского общества устойчивого положения либо их реальный социальный статус и выполняемые социальные роли и функции не были должным образом кодифицированы. Исходная маргинальность для таких людей становилась перманентным состоянием, и такое состояние характеризовало положение не только отдельных личностей, но целых социальных слоев и групп на протяжении длительного времени. Неопределенность социально-экономического, политического и социально-психологического статуса должна была переживаться индивидом достаточно болезненно, поскольку его место в обществе было строго регламентировано и в соответствии с этим были также регламентированы все возможные варианты его поведения. Поэтому не только выпадение из социальной иерархии, но и малейшая неопределенность положения в ней должны были самым серьезным образом сказываться на всем его комплексе ощущений и представлений о мире и о себе.

Членами тайных религиозных объединений весь мир воспринимался как находящийся в промежуточном состоянии исторического и космического цикла, причем они считали, что именно их мировоззрение и особенности их психического склада в наибольшей степени соответствуют такому промежуточному, переходному (в их восприятии) состоянию общества и мира в целом.

Социальный статус (а точнее, его неопределенность или его отсутствие) мог служить для члена тайного религиозного объединения лишь источником личностного конфликта, психотравмирующим фактором. Поэтому для такого индивида одной из центральных ценностей становится не статус в социальной иерархии и обусловленные этим статусом отношения, а социальное действие как таковое, воспринимающееся им как сакральное действие, как составной элемент религиозной практики.

Таким образом, если для традиционного китайца "существовать" означало прежде всего "соответствовать определенной социальной роли и предписанным правилам поведения" [8, с. 74], то для адепта тайного религиозного объединения существовать – значило прежде всего активно действовать. Поскольку же для большинства из них действовать в рамках господствующих социальных норм не представлялось возможным, так как для этого необходимо было обладать соответствующим статусом, постольку реализуемое ими социальное поведение оказывалось, с точки зрения представителей доминирующей культуры, отклоняющимся от этих норм, стихийным и непредсказуемым. Но в этом поведении были своя логика и свои весьма жесткие правила, обусловленные космологическими и сотериологическими представлениями членов тайных религиозных обществ, и их вовлеченность в подобные социальные действия детерминировалась не столько личными, индивидуальными мотивами и установками, сколько необходимостью соответствовать изменяющемуся космическому порядку (что, вообще говоря, являлось универсальной социальной установкой каждого китайца).

Для членов тайных религиозных объединений своеобразным коррелятом изменяющемуся в данный момент состоянию космического порядка служил собственный неопределенный статус, рассматриваемый как изменяющийся, а также измененное состояние сознания, обладание необычными психофизиологическими способностями. Осознание исключительности своего психофизиологического статуса человеком, зачастую лишенным всякого устойчивого положения в обществе, становилось тем основанием, той точкой отсчета, которая позволяла строить всю систему представлений о мире.

Потребность в каких-то знаниях о своей психике, в способах воздействия на нее остро ощущалась такими людьми и в наибольшей степени могла быть удовлетворена в тайных религиозных объединениях буддийского происхождения, поскольку именно в буддизме психологическая проблематика была разработана наиболее последовательно и систематически (по сравнению с другими традиционными учениями Китая), причем особое внимание уделялось управлений психическими процессами и достижению измененных состояний сознания, различные виды которых были подробно описаны в буддийских текстах.

Установка на изменение обыденных психических структур, на их перестройку была первоначально задана уже в раннебуддийских, а затем развита в махаянских трактатах, заложивших теоретические и практические основы традиции тайных объединений. Как указывалось в "Маха-паринирвана-сутре", содержащейся в "Дигха-никае", одном из разделов буддийского канона "Трипитака", "просветление – единственное сокровище непреходящей ценности", "единственное, что защищает и приносит мир". В очень популярной в тайных объединениях буддийского происхождения "Лотосовой сутре" утверждалось, что "состояние Будды" (т.е. "просветленное состояние") есть единственная цель буддизма, а нирвана, в сущности, является лишь другим наименованием "просветленного состояния" и что достижение этого состояния есть единственный способ спасения (см. [9, гл. 5]). В текстах китайского буддизма махаяны неоднократно подчеркивалось, что "Будда – это и есть просветление" и что достижение этого состояния является главной задачей всей буддийской практики психотренинга и психической саморегуляции (см., например, [10, §23, 42]).

Если буддийское "просветление" попытаться интерпретировать в терминах современной психологии, то его, скорее всего, следует рассматривать как особый вид измененного состояния сознания, имеющий для буддистов сотериологическое значение (см. [11]).

На самых ранних этапах возникновения и развития буддизма главным средством достижения этого состояния служила так называемая медитация (дхьяна). Известный исследователь буддизма Ч. Элиот писал: "Все индийские религии акцентировали свое внимание на медитации. Она рекомендовалась не просто как полезное упражнение, но и рассматривалась, по общему разумению, как явление одного порядка с жертвоприношениями и молитвой или, более того, как величайшее проявление этой активности. Она получила полное одобрение как со стороны философии, так и со стороны теологии. В раннем буддизме она заменяла молитвы и поклонение богам, а в более поздние времена, хотя ритуал и усложнился, она все еще оставалась главным занятием монаха" (цит. по: [12, с. 9]).

С проникновением буддизма махаяны в Китай основные философско-психологические трактаты (например, "Йогачара-бхуми" Асанги) и многочисленные руководства по буддийской практике йогического созерцания Сангхаракши, Дхарматраты и Буддасены были переведены на китайский язык в 150-410 гг. н.э., и китайские буддисты получили в свое распоряжение большое количество пособий по медитации. Характеризуя методы медитации, изложенные в этих пособиях, китайский исследователь буддизма Ху Ши писал: "В общем они состоят из различных способов регуляции и контроля над сознанием с конечной целью достижения блаженного состояния равновесия и овладения сверхъестественными силами знания и действия. Она начинается с такой простой вещи, как контроль над дыханием и концентрация мысли на каком-нибудь объекте. Если человека начинают отвлекать тревожащие желания мысли, его учат изгонять их с помощью философского прозрения. Если его отвлекают половое чувство или мирская суэта, то он должен размышлять о том, какую ужасную картину представляет

человеческое тело в процессе разложения. Это называется "прозрение через идею нечистоты"<sup>3</sup>. Если он страдает от собственного невежества, то его учат думать, что все явления нереальны и преходящи, ибо образуются волей случая, случайной комбинацией причин, их вызвавших, и исчезают под воздействием такого же случайного соотношения случайных причин. Это называется прозрением посредством правильного мышления" [12, с. 9-10]. Считалось, что в процессе такой практики адепт должен достичь четырех "ступеней дхьяны", четырех "состояний бесформенности" и приобрести пять магических способностей – "сиддхи".

Разумеется, проникнув в Китай, в иное этнокультурное и социальное окружение, буддийская практика не могла оставаться совершенно неизменной. Под влиянием местных традиций, а также под напором внутренней логики развития она претерпела дальнейшие трансформации и обогатилась достижениями традиционных китайских систем психофизической подготовки, в частности так называемой даосской йоги. Поэтому члены тайных объединений имели огромный арсенал различных методов, которые частично были связаны либо с буддизмом, либо с какими-нибудь традиционными китайскими системами. К тому же многие (если не все) "наставники" тех или иных групп имели свои особые эзотерические методы, которые передавались лишь отдельным, наиболее доверенным и способным ученикам и составляли так называемую "темную" (т.е. тайную) нить" учения данного объединения.

Зачастую те методы медитации, которые генетически восходили к буддийской дхьяне, проникали в тайные объединения через посредничество школ китайского буддизма поздней махаяны, в которых они уже до того претерпели определенные модификации и поэтому несколько отличались от классической буддийской медитации. Так, например, в приведенном Т. де Бари описании практики сидячей медитации (цзо-чань) в обществе Игуньдао отчетливо прослеживаются традиции школы чань:

"Чтобы практиковать цзо-чань, нужно сидеть прямо, со скрещенными ногами, каждое утро и каждый вечер, с глазами закрытыми, чтобы питать дух, и с языком касающимся нёба. Пусть сознание станет спокойным, а дыхание тихим. Избавься от всех нечистых мыслей и ошибочных идей... Во время сидения наступает момент, когда не возникает ни одна мысль и исчезает всякая суетность, а затем наступит глубокий мир и чистота, и ничего не будет ни внутри, ни снаружи [тебя]" [14, с. 648].

Но нередко такого рода статичные методы медитации, в большей или меньшей степени сохранившие сходство с классической дхьяной, практиковались в тайных объединениях в сочетании с более динамичными методами, заимствованными из даосской йоги и китайской системы у-шу (военно-прикладные искусства). Так, в обществе Багуацзяо (Учение Восьми Триграмм) практиковались два направления психофизической тренировки, которые имели различные пути достижения одинакового результата – "вэнь" и "у" ("гражданское" и "военное"). Первое стремилось к "сохранению животных духов и воспитанию в теле жизненной силы", что достигалось посредством "цань-чань да-цзо" – "долгого сидения в абстрактной медитации". Второе, "военное направление", добивалось того же самого с помощью более активных действий, которые назывались "ди-туй да цюань" – "гимнастические упражнения (дословно: прыжки) и кулачный бой" [15, с. 7].

Таким образом, в буддийских тайных объединениях использовались различные формы медитации, имевшие большее или меньшее сходство с классической буддийской дхьяной: как индивидуальные, так и коллективные или совместные с учителем-наставником; как внешне пассивные, так и активно-динамические в форме различных способов кулачного боя, фехтования, ритуального танца, парадоксальных диалогов-поединков и т.д. Конечная

цель всех этих методов медитации усматривалась в том, чтобы вытеснить из сознания адепта обычные логические и вербальные структуры и вызвать у него невербальное переживание интуитивного просветления или озарения, сотериологический смысл которого заключался в идентификации с "природой Будды", достижении полного и нераздельного единства с нею, в результате чего адепт становился "живым Буддой", т.е. существом "просветленным". Перечисленные выше методы были направлены на достижение религиозных, сотериологических целей. Но когда тайные объединения по тем или иным причинам вовлекались в активную деятельность нерелигиозного характера, эти методы объективно приобретали социальное значение, накладывая огромный отпечаток на весь образ жизни и деятельности членов таких объединений.

Особое значение в плане управления сознанием и поведением человека имели так называемые "беседы" учителей-наставников со своими учениками. В процессе этих собеседований наставники получали возможность активно и глубоко воздействовать на психику ученика, вплоть до ее подсознательных уровней, возможность управлять его эмоциональным состоянием. Процесс подчинения воли ученика, всех его мыслей, чувств и действий учителю-наставнику облегчался тем, что, во-первых, ученик сам стремился к этому, проявляя большое личное усердие к тому, чтобы привести свой морально-психологический статус в максимальное соответствие с требованиями наставника. Таким образом, это было не просто подчинение, но и мобилизация волевых качеств и энергии ученика на выполнение определенной поведенческой программы. Во-вторых, установления и предписания буддизма махаяны требовали от адепта полного отказа от всех личных желаний и устремлений в качестве обязательного предварительного условия того, что он будет принят в данное объединение, что наставник вообще согласится руководить процессом его морально-психического совершенствования.

Сходные или аналогичные идеи содержались и в других учениях, в частности в даосизме, но буддизм делал особый акцент на устранении личностных мотиваций, утверждая, что представление об индивидуальном "я" является иллюзией, причем иллюзией очень вредной, так как она служит одним из главных препятствий к желанному просветлению адепта. Конечно, такие идеи еще больше способствовали культивации чувства самоотречения, облегчающего подчинение учеников воле учителя-наставника.

Закреплению определенных программ поведения, вводимых учителем-наставником в сознание учеников, способствовало также то, что при этом ученики нередко находились в состоянии глубокого гипнотического транса, вызываемого с помощью ритмических телодвижений, чтения магических заклинаний (также имеющих определенную ритмическую звуковую структуру) и т.д.

Сохранилось, например, следующее описание очевидца так называемых "упражнений ихэтуаней", которые практиковались участниками Боксерского восстания (1898-1901 гг.) и которые, судя по всему, генетически восходят к упоминавшемуся выше "военному направлению" психофизической тренировки в обществе Багуацзяо:

"Их магические методы состоят из множества заклинаний, содержащих в себе по 8-12 или 16-20 иероглифов, которые составляют 10 фраз. Они (т.е. наставники ихэтуаней, среди которых было много детей и подростков. – Н.А., С.Л.) заставляют подростков читать их наизусть, держа глаза закрытыми и кланяясь по три раза подряд на Юг. [Потом] те ложатся рядами на землю и через короткий промежуток времени вскакивают, выкрикивая свое имя и фамилию, которые оказываются именами героев древних династий. Подростки начинают делать бойцовские движения, то приближаясь друг к другу, то удаляясь. Некоторые из них держат в руках бамбуковые палки определенной длины, похожие на

пики, алебарды, обоюдоострые мечи и сабли. Рассеявшись по горным проходам и ущельям, они буйствуют, переворачивая все вверх дном... Несколько десятков подростков делают эти упражнения вместе, живут они тоже вместе. На десятый день после начала занятий они ложатся на спину, потом с закрытыми глазами поднимаются и начинают прыгать и жестикулировать... Когда танец кончается, они отступают и кланяются своему учителю-наставнику, говоря: "Лаоши-фу! Я прошу разрешения удалиться". И они возвращаются к своему нормальному состоянию. После того как проходит еще несколько дней таких занятий, они уже не ложатся больше на спину и не закрывают глаза. Стоит им повторить заклинание один раз, и они уже могут тотчас же обучаться искусству кулачного боя, сразу начиная изгибать руки и совершать прыжки... Говорят еще, что этот вид кулачного боя храбрых боксеров – только часть упражнения. В будущем они будут еще больше развиваться. Люди информированные говорят, что их приемы являются одним из восьми методов Байляньцзяо. Что же касается мотивов, по которым они вербовали исключительно подростков, то они объясняют это так: при обучении [этим приемам] подростки быстро становятся искусными, а когда через несколько лет власть боксеров укрепитя, они, став уже взрослыми, будут еще более верны [наставникам боксеров]" [16, т. 1, с. 239].

Наставники ихэтуаней, целенаправленно используя фактор ослабления функции критичности сознания, осознанно осуществляли подбор своих последователей среди подростков, у которых процессы дифференциации "я" и "не-я" еще только формируются, и в силу этого они легче поддаются внешнему модифицирующему воздействию [17, с. 256].

Судя по приведенному выше описанию, подростки-ихэтуани идентифицировали себя с мифологическими, литературными и историческими героями, поступки, поведение, образ жизни которых были хорошо известны из литературных произведений, легенд, устных рассказов, неоднократно воспроизводились актерами народного китайского театра<sup>4</sup>. Своеобразные матрицы или программы поведения существовали в почти готовом виде. Причем в той или иной степени они уже имелись в сознании адептов, их необходимо было лишь актуализировать и модифицировать применительно к данному конкретному лицу или данной конкретной ситуации<sup>5</sup>. В качестве средства, "включающего" подобные поведенческие программы, широко использовались различные заклинания и мантры. Их применение особенно характерно для тайных объединений, входящих в "группу Байлянь". Примечательно, что уже само знание мантры служило для судебных органов достаточным основанием для применения к разоблачению суровых мер наказания, а для сектантов было свидетельством посвященности в сокровенные тайны учения. Каждый иероглиф мантры был призван служить знаком сложных макро-микросмических связей и отношений, в которые вступал произносящий ее адепт, полагавший, что с помощью мантры он мог осуществлять влияние на весь сложный комплекс отношений, охватывающий важнейшие явления окружающего и внутреннего мира.

Техника такого рода магического воздействия опиралась на буддийские представления, согласно которым все разворачивающиеся явления в мире объявляются проекцией различных психических состояний и процессов, поддающихся регулировке благодаря "правильному" пониманию механизмов психической деятельности и знанию эффективных методов воздействия на них. Широкой массой адептов тайных религиозных объединений эти теоретические положения, безусловно, не осознавались во всей их полноте, хотя основные ценности буддизма глубоко проникли в различные сферы китайской культуры и потому оказывали влияние на мировоззрение многих китайцев.

Тем не менее различные методы и способы воздействия на сознание и психику получили широкое распространение среди масс китайцев и использовались в тайных религиозных объединениях независимо от того, насколько четко они осознавались его адептами и каково было их первоначальное назначение в каноническом буддизме.

Общее методологическое правило, которому следовали самые различные направления и школы китайского буддизма махаяны, заключалось в том, что возможность "воздействия" посредством различных "внешних" средств, таких как мантры, заклинания, ритуалы, на макрокосмические события выводилась из упорядоченности микрокосмических процессов. В традиционной буддийской практике достижение подобной упорядоченности и составляло ее конечную цель; все изменения, которые наблюдались во "внешнем" мире, считались производными и свидетельствовали, по представлениям буддистов, о морально-психической "омраченности" практикующего, его "неумении" рассматривать эти явления как собственную "иллюзию".

В тайных религиозных объединениях эта связь между внешним миром и психическими состояниями человека трансформировалась в более простую и понятную архаическую модель магического воздействия на объект посредством обладания практикующим сверхъестественными способностями. Поскольку предполагалось, что сверхъестественные силы могут быть дарованы только сверхъестественными существами, задача психофизической подготовки для наставников могла быть упрощена: им необходимо было выявить таких, уже наделенных "особым" даром людей из общей массы, т.е. все сводилось к подбору адептов по их психофизическим данным. Интересно также отметить, что при отборе учеников ихэтуани, по всей видимости, пользовались приемом "шокового гипноза".

"Тому, кто вступал в их общество, – рассказывает очевидец. – наносили рукой удар по лицу, если он падал без сознания на землю, считали годным для обучения. В противном случае делали знак рукой удалиться" (цит. по: [20, с. 75]).

Помимо различных психофизических способов введения в гипнотический транс широко практиковалось применение различных психотропных средств воздействия на сознание адептов (см. [21, с. 24]). В обществе "Дэнхуацзяо" во время собрания адептов

"при чтении священных текстов в горящий светильник незаметно подсыпается заранее приготовленный порошок из какой-то травы, под воздействием которого пламя неожиданно приобретало форму драконов, рыб, птиц и животных. Эти "знамения" трактовались как выражение благосклонности неба к деятельности секты" [21, с. 24].

Очевидно, что присутствующие видели различные изображения в пламени, находясь под воздействием галлюциногенных препаратов, содержащихся в подсыпаемом порошке.

Различные методы введения в измененное состояние сознания, применявшиеся в тайных религиозных объединениях, прежде всего преследовали цель снятия "психологических барьеров" личности, которые являлись препятствием для внушающего воздействия наставника. Но такое воздействие не сводилось только к реализации сравнительно простой поведенческой программы, как, например, при обучении различным приемам борьбы, а могло быть рассчитано на долгие годы и, таким образом, представляло собой уже поведенческую метапрограмму,

Различные метапрограммные установки, имеющие сугубо социальный характер (например, установка на то, что боевые искусства призваны свергнуть господство

иноземной династии или противостоять колониальной экспансии западных держав), закладывались в сознание членов тайных объединений не только непосредственно во время занятий боевыми искусствами, но и в течение всего процесса психофизической подготовки. При этом вербальные методы воздействия комбинировались с невербальными, в чем обнаруживается еще одно существенное отличие от конфуцианства, в котором делался односторонний акцент на вербальных и знаковых методах управления сознанием и поведением человека.

В тайных религиозных объединениях применялись такие методы вербального воздействия, как чтение сутр и другой религиозной литературы, распространение различных воззваний и прокламаций, повторение мантр и заклинаний и т.д. Но в то же время особый упор делался на невербальных или, шире, внезнаковых аспектах учения, которые считались более ценными и действенными. Так, члены общества Игуньдао утверждали:

"Сутры – это только средство. Человек прежде всего должен взращивать в себе и постигать Путь интуицией. Будда может указать нам направление, но не может взрастить его в нас. Заучивание сутр есть лишь средство, с помощью которого мы можем постичь интуицией Закон (Дхарма), – только и всего. Если бы заучивание наизусть сутр всегда вело к пониманию Пути, то что же тогда читали будды прошлого?" [14, с. 645-646].

Отдавая предпочтение невербальным методам психофизической подготовки, наставники тайных религиозных объединений тем самым подчеркивали отличие "своего" пути от "книжного" монастырского буддизма и тем более конфуцианства.

Невербальные методы психофизической подготовки были понятнее и доступнее именно малообразованным людям, которые составляли основную массу членов тайных объединений. К тому же, опираясь на такие методы, руководители религиозных объединений в случае необходимости могли быстро распространить свое влияние на огромные территории Китая, вовлекая в свои ряды последователей различного этнического происхождения. Кроме того, успешное и быстрое овладение приемами боевого искусства (а это имело для адептов тайных религиозных объединений сакральное значение, служило знаком покровительства сверхъестественных сил) было просто невозможно без применения методов невербального воздействия, в частности гипнотического транса. Известно, что такие методы были наиболее эффективными в культовой практике древних китайских шаманов "у" и их деятельность оказала сильное влияние на формирование методов регуляции поведения в тайных религиозных объединениях [22, с. 163-164].

Существует мнение, что в гипнотическом трансе происходит "погружение" в более архаические пласты психики, которые характеризуются более тесной связью психического и соматического. В коммуникативном плане здесь возникает ситуация, которая в какой-то степени напоминает то положение в мире, которое занимали адепты тайных религиозных объединений и специфическими чертами которого являются неопределенность и напряженный поиск адекватной реакции<sup>б</sup>. Таким образом, обращение адептов тайных религиозных объединений к методам гипнотического воздействия глубоко закономерно.

Методы управления внутренними психическими, психофизическими, биоэнергетическими процессами в религиозных объединениях буддистов были связаны с различными формами ритуального поведения, образуя сложный, многокомпонентный и эффективный механизм регуляции социального поведения. Известно, что религиозное

объединение буддийской ориентации имело определенный набор ритуалов, которые образовывали специфический, присущий каждому объединению ритуальный комплекс. Ритуализации подвергались самые различные формы поведения, но в особенности это относилось к области психофизической подготовки и тесно связанному с такой подготовкой обучению прикладным воинским искусствам, которые своим развитием и широким распространением обязаны как раз тайным религиозным объединениям.

Различные ритуалы тайных объединений восходят в своей основе к религиозным ритуалам того или иного направления в буддизме, но вместе с тем имеют определенные отклонения от общеподддийского канона, модификацию и вкрапление ритуалов иного конфессионального происхождения. Модификация нередко происходила в направлении замены индивидуальных форм ритуального поведения групповыми. С точки зрения социальной психологии уже само наличие группового ритуала свидетельствует о довольно высокой степени "общности нравственных ценностей, образа мыслей, коллективных настроений и чувств" [23, с. 231]<sup>7</sup>.

Значительная часть буддийских ритуалов (особенно связанная с культом Майтрейи) была направлена на закрепление космологических и социальных установок, переводящих сознание из рамок традиционного китайского циклического мирозерцания в структуру однонаправленной космологической модели, пронизанной эсхатологическими и хилиастическими элементами. Временную протяженность космологической модели буддийских тайных обществ можно представить как бы "искривленной", причем настоящее оказывалось в точке "перегиба", поскольку временной масштаб основных космологических явлений (протяженность года, месяца, дня и т.д.) расширялся в прошлом и будущем и "сжимался" в настоящем [26, с. 92; 27, с. 15; 21, с. 159]. Это порождало иллюзию усиления космической активности, доходящей до своего пика, который приходился как раз на настоящий момент. Подобная модель социального времени (выступающего для адептов тайных объединений как сакральное время) была неразрывно связана с представлениями о социальном пространстве, которые отличались такой же большой динамичностью. Социальное пространство, так же как и время, заметно расширялось в восприятии адептов тайных буддийских объединений, что соответствовало сокровенным чаяниям социальных низов и в то же время согласовывалось с сотериологическими представлениями буддизма махаяны о том, что человек, вступивший на путь "освобождения", должен неустанно думать о "спасении" других живых существ и отдавать этому делу все свои психические и физические силы, что он не может оставаться спокойным, пока страдают другие существа, и что "спасение" этих существ есть не только моральный долг, но и необходимое условие его личного "спасения" [28, 23]. Подобные космологические представления порождали установку на немедленное социальное действие, которое должно было соответствовать грядущим космическим и социальным переменам, причем от их последствий, по представлениям членов тайных объединений, не мог уклониться никто.

Таким образом, тайные религиозные объединения выработали в процессе своей деятельности специфические, присущие только им методы регуляции социального поведения, под воздействием которых находились значительные массы населения традиционного Китая. Уже само наличие таких методов предусматривало существование особого социально-психологического типа личности, который культивировался в тайных религиозных объединениях. Вследствие этого участие в тайных объединениях создавало необычную в целом для традиционного Китая ситуацию, когда социальные роли личности и ее экспектации, нормативные требования и ценностные ориентации практически оказывались не связанными в единой системе, что создавало возможность развертывания поведения человека в различных направлениях, причем непредсказуемых с точки зрения

общепринятых норм нравственного, культурного и социального поведения. Несмотря на то что методы регуляции социального поведения, разработанные в тайных религиозных объединениях, предназначались для весьма специфического слоя китайского традиционного общества, они оказывали значительное воздействие на всю социальную и политическую жизнь страны. Многие из этих методов впоследствии использовались в практике социального управления как за пределами тайных религиозных объединений, так и за пределами самого Китая.

## Список литературы

1. Салтыков Г. Ф. Социально-психологические факторы в политической жизни рабочего класса КНР 70-х годов. – М., 1982.
2. Лань Шу. Развитие психологии в Китае // *Вопр. психологии.* – 1958. – № 6.
3. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск, 1983.
4. Абаев Н. В., Лепехов С. Ю. Некоторые социально-психологические проблемы изучения тайных религиозных объединений в старом Китае // XIV научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1983. – Ч. 1.
5. Абаев Н. В., Лепехов С. Ю. Некоторые особенности регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях традиционного Китая (на материале буддийских объединений) // XV научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1984. – Ч. 1.
6. Поршнева Е. Б. Народная религиозная традиция в Китае XIX-XX вв. // *Социальные организации в Китае.* – М., 1981.
7. Поршнева Е. Б. Мир и война в сектантской традиции Китая // XIV научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1983. – Ч. 1.
8. Васильев Л. С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // *Китай: Традиции и современность.* – М., 1976.
9. Мяо-фа лян-хуа цзин (Сутра лотоса благого закона) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Токио, 1960. – Т. 9.
10. Хуэйнан Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста Шестого патриарха) // Ph. Yampolsky. *The platform Sutra of the Sixth Patriarch.* – N.Y., 1969.
11. Ринчино Л. Л., Шестаков В. И. Некоторые психологические аспекты "чаньской практики" // X научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1979. – Ч. 1.
12. Hu Shi. *Development of Zen Buddhism in China* // *Anthology of Zen.* – N.Y.; L., 1961.
13. Танидзаки Дзюньитиро. Мать Сигэмото: Повести, рассказы, эссе. – М., 1984.
14. Vary Th. *de Sources of Chinese tradition.* – N.Y., 1960.
15. Porler D. H. *Secret Societies in Shantung* // *Chinese recorder.* – 1886. – V. 18, № 1.
16. Ихэтуань. (Ихэтуани). – Шанхай, 1955. – Т. 1-4.
17. Шерток Л. Непознанное в психике человека. – М., 1982.
18. Восстание ихэтуаней: Документы и материалы. – М., 1968.
19. Рудаков А. В. Общество И-хэ-туань и его значение в последних событиях на Дальнем Востоке. – Владивосток, 1901.
20. Калюжная Н. М. Восстание ихэтуаней (1898-1901). – М., 1978.
21. Ларин В. Л. Тайные общества и секты в провинциях Юнь-нань и Гуйчжоу в первой половине XIX в. // *Производительные силы и социальные проблемы старого Китая.* – М., 1984.
22. Overmyer D. *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China.* – Cambridge, 1976.
23. Левкович В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения // *Психологические проблемы социальной регуляции поведения.* – М., 1976.
24. Мартемьянов Ю. С., Шрейдер Ю. А. Ритуально-самоценное поведение // *Социология культуры.* – Вып. 2. – М., 1975.

25. Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М., 1979.
26. Баоцзюань о Пу-мине. – М., 1979.
27. Поршнева Е. Ю. Учение "Белого Лотоса" – идеология народного восстания 1776-1804 гг. – М., 1972.
28. Да-чэн ци синь лунь (Шастра о зарождении махаянской веры) // Тайсё синёу Дайдзюкё. – Токио, 1960. – Т. 32.

**Е.Б.Поршнева**

## **О МЕСТЕ "ГУНФУ" В НАРОДНОЙ СЕКТАНТСКОЙ ТРАДИЦИИ (на материале буддийских сект)**

В традиционном Китае широкое распространение получила система психофизической тренировки, подразделявшаяся на ряд относительно самостоятельных систем, имевших общее наименование "гунфу". Являясь неотъемлемым составным элементом культуры психической деятельности, эта система была теснейшим образом связана с различными религиозно-философскими, социокультурными и политическими традициями и институтами старого Китая, выполняя разнообразные функции: психотерапевтические, воспитательные (психопропедевтические), профилактические, общеоздоровительные и т.д. (см. [1]).

Данная работа не претендует на всестороннее освещение феномена "гунфу" как составного элемента китайской и, более того, дальневосточной культурной традиции. Мы постараемся затронуть лишь некоторые, наиболее важные, на наш взгляд, аспекты этого явления, связанные с оценкой его места в тайных религиозных объединениях так называемой "группы Байлянь" (общество "Белого Лотоса"), т.е. в сектантской традиции старого Китая, генетически связанной с буддизмом<sup>1</sup>.

Под термином "гунфу" (букв.: время, досуг; прилежание; работать, стараться) в широком контексте традиционной китайской культуры психической деятельности подразумевалась любая деятельность человека, призванная содействовать его морально-психическому самоусовершенствованию и оптимизации его психологического, этического и физического состояния в соответствии с предписаниями тех или иных учений, в рамках которых культивировалась эта практика. В более узком смысле данный термин означал определенную систему психофизической подготовки, направленную на достижение совершенства в том или ином виде ушу – военно-прикладных искусств. Последние широко практиковались в тайных религиозных объединениях старого Китая, в том числе и в буддийских сектах группы Байлянь (в частности, большой популярностью у членов различных ответвлений секты "Байляньцзя" – "Учение Белого Лотоса" – пользовались такие стили ушу, как "Шаолинь", "Багуа").

Однако применительно именно к народной сектантской традиции и исходя из общего контекста доступных нам источников наиболее близким по сути представляется перевод этого термина как "искусство" со смысловым оттенком "дар" (т.е. определенные естественные способности человека, данные ему от природы) или "мастерство", в котором подразумевается, что этим свойством человек наделен изначально, от природы и что он может выявить в себе, развить и реализовать с помощью определенной психокультуры, но чему невозможно просто обучиться, что невозможно натренировать в себе, не имея определенной предрасположенности. Необходимо отметить и такую специфическую особенность практики "гунфу" в народных сектах, как ее связь с сугубо религиозной

практикой и с различными религиозно-идеалистическими представлениями, в частности с верой в сверхъестественную защитительную силу заклипания-мантры, состоящей из восьми иероглифов. Это было обусловлено общей исторической ограниченностью народных движений в средние века (Китай в этом смысле не является исключением), когда всякий протест против существующего строя и господствующей в данном обществе идеологии неизбежно облекался в религиозную форму.

Но хотя мантра играла важную роль в сектантской практике "гунфу", наряду с ней адепты этих объединений практиковали и сугубо прикладные "искусства", из которых наиболее общими были массаж и другие приемы целительства, а также набор специальных, особо эффективных приемов боевого единоборства (с оружием и без него). Большое внимание в этой практике уделялось также различным методам медитации и концентрации, заимствованным из буддийской практики психотренинга и психической саморегуляции.

Сказанное отнюдь не означает, что обучение средствам профилактики и исцеления болезней практиковалось лишь в народных сектах. Оно означает другое: из огромного комплекса различных видов "гунфу", широко распространенных в традиционном Китае, некоторые виды этих "искусств-практик" в сочетании с "восьмизнаковой" мантрой стали существенной частью религиозного учения и религиозного движения в традиции "Белого Лотоса", которое одновременно носило характер политического движения, т.е. было специфической формой классовой борьбы китайского народа.

Члены этих религиозно-политических объединений верили, что молитвенное заклипание-мантра воплощает "духовную суть" сектантского вероучения, его квинтэссенцию, способную воздействовать на состояние человека, на его судьбу (как "земную", так и "последующую").

Для "непосвященных" текст мантры был достаточно эзотеричен и таинствен: "чжэнькун – цзясян, ушэн – лаому" (абсолютная пустота – родина; извечное или не рожденное – матушка). С конца XVIII в. к этим восьми иероглифам добавилось еще восемь: "Го цюй, айньцзай; Милэ вэйлай" (Прошлое, настоящее; Милэ – придет). Этот набор слов в сущности представляет собой сжатый "конспект" учения о Лаому<sup>2</sup> как о верховном креативном божестве, местопребывание которого (чжэнь кун) – прародина, она же одновременно и конечная цель всех верующих, достижение которой равнозначно полному "спасению". Согласно этому учению, завершающее трехстадийность мировой истории грядущее пришествие на землю будды Милэ (Майтрейя), посланного Лаому, рассматривалось как приближение "поворота калпы" и космических перемен в судьбах человечества.

В обиходном языке мантра называлась "чжоу юй" – "заклинательная песнь", или "гэцзюэ" – "песенное заклипание". Более же каноническое ее название – "ба цзы чжэнь цзин" ("восьмиероглифная сутра" или, сокращенно, "чжэнь янь" – "истинные слова").

Мантра, которую учитель сообщал ученику, считалась знаком причастности к вере, конечной и высшей магической формулой, способной обеспечить членам секты "блага" разного уровня ценностной шкалы.

Первая, высокая знаковая ценность формулы-мантры как доказательства истинной причастности к секте вполне осознавалась властями, для которых уже одно знание мантры служило основанием для вынесения сурового приговора. Члены же народных сект считали, что, как и чтение тантрических мантр, простое декламирование нараспев этой

формулы обладало магической силой "воодушевлять на благие дела и защищать от дурного".

Существовало некое подобие между функцией мантры и функцией самого "мастера" – учителя "гунфу": так же как последний считался тем искусней, чем сильнее чувствовал свое "посредничество", ощущая, что источник его дара – "сверху", "свыше" – от Ушэнлаоу, так и мантра – это то, посредством чего постоянно напоминалась, подчеркивалась связь результативности "гунфу" с элементом сакрального и с доктринальным началом сектантской религиозной структуры. Даже во время фехтования или боксирования участники сопровождали все движения, выпады рецитацией мантры.

Способы или виды ритуальной рецитации широко варьировались: от предельно эзотерических, сложно зашифрованных и детально разработанных до совсем простых.

Декламация-медитация восходила к тому типу внутренней тренировки (нэйгун), который в Китае известен по крайней мере с IV в. до н.э. и который предназначался для приведения в движение и циркуляции "жизненного дыхания" – "ци". Считалось, что это полезно как в духовном, так и в терапевтическом плане и приносит хорошее здоровье и долгую жизнь.

Для медитации обычно усаживались в позу буддийских монахов – "да цзо". В буддийских текстах часто приводится описание последовательных стадий принятия позы. По достижении определенного уровня сосредоточения можно было переходить к "юнь ци" – направлять и приводить в движение "жизненное дыхание" внутри тела. (Тексты также дают детальные объяснения "технологии" дыхательных упражнений, ничем не отличающихся от общеизвестной китайской дыхательной гимнастики.) Пройдя процесс медитации, адепт впадал в состояние транса – "цзо гун".

Обстановка медитации также сильно варьировалась в разных сектах. В некоторых из них считалось, что медитирующий должен оставаться один или в самом узком кругу, куда ни в коем случае нельзя допускать "непосвященных", "иначе медитация не будет удачной". В других сектах единоверцы собирались группой, не обращая внимания на присутствие посторонних.

Если медитация была "успешной", то достигнутое "трансоподобное" состояние могло служить самым разным (разноуровневым) целям. Например, в источниках, описывающих допросы арестованных сектантов, часто встречаются жалобы чиновников на то, что допрашиваемый искусственно вводил себя в состояние полной прострации, переставая реагировать на какие-либо внешние раздражители.

Нередко достижение состояния транса сектанты считали знаком того, что душа человека "поднималась" на небо якобы засвидетельствовать почтение Ушэнлаоу. Согласно учению "гунфу", в этих "восхождениях" души (юань шэнь) на небеса тоже были разные "уровни": от временного отсутствия, длящегося определенный временной отрезок, до "прохождения души через порог Куньлунь (так называлась макушка головы. – Е.П.)" и ухода в "Небесный дворец" Ушэнлаоу, с тем чтобы никогда не возвращаться "вниз", на землю. Причем, согласно сектантским верованиям, конечным результатом такой медитации была возможность достижения адептом так называемого "состояния будды", при условии, что в момент смерти его душа-сознание оставит тело, пройдя через "темный проход" (сюань гуань, местопребывание "истинной природы" человека, расположенное между бровями). Считалось, что определенный тип медитации должен "приучить" душу легко находить этот "темный проход", чтобы без затруднений "пройти" его в момент смерти или же "просветления", выразившегося визитом к Ушэнлаоу.

Некоторым членам сект приписывалась способность предсказывать будущее, что сектанты также связывали с медитацией и состоянием транса.

На определенном уровне духовного обучения в сектантской традиции медитация, сочетавшаяся с декламацией восьмизнаковой мантры, рассматривалась как "обучение правильному [Пути]" – "сюэ Дао" – или "постижению Дао". Такая медитация йогического толка была значительно более сложным "искусством", нежели простое декламирование восьми иероглифов (хотя и это, по признанию адептов сект, помогало "отрегулировать дыхание" и улучшить самочувствие).

Но "настоящая" медитация была настолько тяжела для некоторых, что они не выдерживали этих занятий физически или психически.

Особо распространенным и разнофункциональным было использование в сектантских практиках "фу" – талисманов, заклинаний, "чар" или амулетов [3]. "Чудодейственная" сила этих "фу" определялась их прямой связью с Ушэнлаоу. Хуан Юйпянь, автор сочинения "Посе сянбянь" (Опровержение ереси), написанного на материалах сектантской литературы, реквизируемой во время обысков и арестов, которыми он занимался по долгу службы, приводит отрывок из сектантских "священных книг". В нем говорится о том, как одному из будд, обитавшему во дворце Матушки, предстояло сойти на землю и возродиться в облике патриарха Гун Чана. Ушэнлаоу рассказывала Гун Чану о "бедствиях", которые будут сопутствовать грядущему повороту кальпы, а на его вопрос: "Как [же] мы сможем спастись во время этих бедствий?" – она ответила: "Я дам тебе магические талисманы ("фу"), чтобы спасти людей" [3].

Некоторые сектантские книги состояли из изображений этих "фу", представлявших собой отчасти иероглиф, отчасти рисунок, с пояснением, для какой цели предназначалось заклинание (см. [4, с. 121-124]). Полагали, что стоит лишь скопировать "фу" со "священной книги" на кусок бумаги, сжечь, а пепел высыпать в воду или чай и дать выпить больному, чтобы излечить его. Другие книги содержали магические формулы или заговоры (заклинания другого типа) – "чжоу". Их читали нараспев, что также якобы обеспечивало "полезный" (защитительный или исцеляющий) эффект. Таким образом, считалось, что через посредство "фу" и "чжоу" высшее спасающее божество Ушэнлаоу передавало своим последователям сверхъестественную мощь.

"Чудодейственная" сила заклинаний также мыслилась сектантами и соответственно трактовалась ими как бы в двух планах или уровнях: более "возвышенном", метафизическом, и более утилитарном, практически-прагматическом. Так, один из сектантских наставников говорил: "Если вы сожжете и выпьете "фу", оно поможет вам достичь состояния просветления и реализовать пребывающую в вас природу Будды", но одновременно он же внушал ученикам, что "благодаря "фу" и "чжоу" они смогут избежать беды от огня, воды и меча" [4].

Еще один вид "гунфу", процветавший в сектах "Байляньцзяо", – это различные способы целительства, прежде всего специальная система массажа – "аньмо". В некоторых сектах от учителя к ученикам передавалась система надавливания на определенные нервные центры и каналы ("сюэ дао"), которые используются в акупунктуре для лечения, а в китайском "боксе" – для нанесения парализующих ударов. Причем следует заметить, что в сектантских текстах нет сколько-нибудь детального описания массажа или других приемов целительства.

Другими способами исцеления болезней считалось принятие травяных настоев и выполнение дыхательных упражнений. Целительство было первым по эффективности каналом расширения числа приверженцев сект. Целители, как и специалисты по у-шу, вступали в самые широкие контакты с разными людьми.

Искусство целительства отражалось на авторитете учителя и в чисто религиозном плане: взаимоотношения "врач – пациент" только еще более усиливали главную связующую цепь сектантской традиции "учитель – ученик". Способность исцелять всегда считалась признаком, проявлением особой "духовной силы", и поэтому искусное, успешное целительство было наиболее частым путем к лидерству в секте. Вместе с тем необходимо отметить, что целитель, не признававший вторичности, подчиненности всех "гунфу" религиозной доктрине секты, ее главной цели – "всеобщему спасению" (что было сконцентрировано в мантре), быстро утрачивал авторитет, популярность и соответственно "паству". Здесь налицо своеобразное переплетение психологических факторов разных "уровней": сложность взаимосвязи идеала спасения для учителей, лидеров сектантского учения с незамедлительной практической пользой, ожидаемой от "гунфу" рядовыми приверженцами. Иначе говоря, в полезность тех или иных "гунфу" адепты верили постольку, поскольку верили в подлинность религиозной доктрины и "избранность" лидера секты. Так, "гунфу" рассматривались как эффективные при условии их влеченности в систему духовных ценностей, представляемых сектантской традицией.

В начале статьи мы уже оговорили, что "гунфу" не является спецификой сектантских движений, хотя некоторые элементы, аспекты были присущи только тем видам "гунфу", которые получили распространение среди членов народных сект. Однако не будет особым преувеличением сказать, что "гунфу" служили структурообразующим фактором сектантских народных религиозных движений, на котором держались преемственность, взаимодействие отдельных сектантских групп – во времени и в пространстве, т.е. их горизонтальные и вертикальные связи. При этом как раз "гунфу", собственно, и служили проводником "эзотерических" религиозных установок сектантского вероучения в среду своих приверженцев.

### **Список литературы**

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск, 1983.
2. Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических основах чаньских (дзэнских) военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае. – М., 1981.
3. Хуан Юйпянь. Посе сяньбянь (Ереси и их опровержение). – Б. м., 1834.
4. Дай Сюаньчжи. Байляньцяоды бэньчжи (Истинная сущность Байлянь-цзяо) // Ши-дао-сюебао. – 1967. – № 12.
5. Поршнева Е. Б. Учение "Белого Лотоса" – идеология народного восстания 1796-1804 гг. – М., 1972.
6. Стулова Э. С. Доклад цинского чиновника императору // Из истории традиционной китайской идеологии. – М., 1984.
7. Алексеев В. М. Китайская народная картина. – М., 1966.

**Н.В.Абаев, М.И.Вечерский**

## **О ПРИНЦИПАХ ПОСТРОЕНИЯ ТРЕНИНГОВЫХ ОБУЧАЮЩИХ СИСТЕМ НА БАЗЕ КРУГОВЫХ ДВИЖЕНИЙ "ВНУТРЕННИХ" ШКОЛ У-ШУ**

Моделирование экстремальных условий деятельности для отработки в этих условиях приемов и методов аутогенной тренировки и психической саморегуляции является одним из наиболее перспективных направлений в современном тренажеростроении.

Подобные системы позволяют существенно повысить эффективность адаптации человека к воздействию стрессовых факторов, прежде всего за счет того, что процесс его обучения приемам психофизиологической саморегуляции максимально приближается в этих системах к условиям экстремальной деятельности [1].

Имитация факторов неблагоприятной или агрессивной среды, моделируемых в этих системах, способствует формированию у обучаемого более устойчивого и гибкого механизма реагирования на стрессовые ситуации по сравнению с тем, который вырабатывается посредством психорегулирующей тренировки в обычных условиях. Подобные системы позволяют тренирующемуся применять освоенные навыки психологической и соматической регуляции непосредственно в темпе экстремальной деятельности, вырабатывая в себе, развивая и тренируя способность мгновенно и спонтанно реагировать на изменение внешней среды, мобилизовать и активизировать потенциальные, резервные возможности своего организма в мгновенно возникающих и быстро меняющихся экстремальных ситуациях. Моделирование таких ситуаций способствует также развитию у тренирующегося способностей к творческому мышлению, к выработке нетривиального и адекватного решения внезапно возникающей ситуационной задачи, к разработке и осуществлению наиболее оптимальной программы действий в условиях острого дефицита времени и на основе недостаточной, неопределенной или противоречивой информации.

Таким образом, тренинговые системы, моделирующие экстремальные условия деятельности, могут и должны сыграть важную роль в интенсификации процессов психофизической подготовки человека и в повышении их эффективности, в активизации человеческого фактора и в формировании всесторонне и гармонично развитой личности, максимально полно реализующей свои творческие потенции. Разработка и внедрение таких систем в настоящее время приобретают особую актуальность в связи с необходимостью дальнейшей интенсификации научно-технического и социального развития нашей страны, обуславливающей неуклонное повышение роли человека в управлении сложными системами технического, социального и иных типов, предъявляющей все возрастающие требования к его профессиональным и психологическим качествам, к надежности и гибкости его систем жизнеобеспечения, их устойчивости к воздействию стрессовых факторов.

Практическая реализация этой сложной задачи, в свою очередь, требует решения множества задач научно-технического характера, связанных с необходимостью привлечения новейших достижений в области электроники, автоматики, робототехники и т.д. Особенно важное значение для повышения организационного уровня тренировочного процесса, его эффективности и безопасности имеет электронно-вычислительная техника, которая позволяет автоматизировать управление процессом обучения и тренировок,

установить надежные и быстродействующие прямые и обратные связи между тренинговой системой и тренирующимся, координировать взаимодействие между различными функциональными элементами системы и осуществлять интегрированное воздействие на тренирующегося [2, с. 178].

Вместе с тем решение чисто технических задач отнюдь не исчерпывает всей проблемы, так как повышение эффективности психофизической подготовки человека по самой своей сути носит гуманистический характер и связано с человеческим фактором в тренировочном процессе, решающую роль в котором все-таки играют не системы технического обеспечения, а сам человек, выступающий не только как объект, но и как активный субъект процесса обучения и тренажа. В условиях непрерывного усиления роли человеческого фактора в интенсификации научно-технического, социального и культурного развития нашей страны особое значение приобретает выработка таких личностных качеств, как психологическая устойчивость, находчивость, нетривиальность реагирования на возникновение нестандартных ситуаций и т.д. Огромные масштабы перестройки и социального обновления, захватывающие все сферы жизнедеятельности нашего общества, обуславливают крупный социальный заказ на создание систем поддержки инсайтной, творческой деятельности в самых разных сферах – изобретательской деятельности, публицистике, художественном творчестве, искусстве управления сложными системами, спортивном единоборстве и др.

Необходимость подобного расширения комплексов методов и средств психофизиологической тренировки обусловлена и тем, что широко применяемые у нас и в странах Запада методики не всегда отвечают постоянно возрастающим требованиям к интенсификации человеческого фактора и имеют ограниченные возможности, особенно применительно к задачам подготовки к активно-динамическим видам практической деятельности, требующим целенаправленной и систематической регуляции не только психических, но и моторных функций. Эти методики главным образом базируются на системе аутогенной тренировки, созданной И. Шульцем, и в основном ориентируются на психофизиологическую саморегуляцию, осуществляемую в статических позах, а также на реабилитацию посредством релаксации, которая лишь на заключительных стадиях тренировочного процесса переходит в мобилизацию, что значительно ограничивает возможности их применения в условиях моторной активности человека.

В связи с этим существенный интерес приобретают изучение и внедрение традиционных китайских методов психофизической подготовки, в которых механизмы переноса навыков психофизиологической саморегуляции на сложнокоординированную моторную активность непосредственно в условиях экстремальной деятельности были разработаны значительно лучше, чем в системе Шульца, или, скажем, в индийской йоге, на основании которой и создавалась система аутогенной тренировки.

Многое из этого огромного культурно-исторического наследия сохраняет свое практическое значение и в современных условиях для разработки автоматизированных тренировочных систем, моделирующих экстремальные факторы с помощью новейших технических средств. Благоприятной предпосылкой для этого служит то, что в традиционных китайских системах психофизической подготовки широко применялся сам принцип имитации экстремальных условий для отработки в этих условиях навыков психорегулирующей тренировки, причем довольно часто применялись различные тренажерные устройства (например, приспособления типа "макивара"), иногда сводившиеся в целые тренажерные комплексы (например, в знаменитом "коридоре смерти" Шаолинского монастыря). Соответственно методы непосредственного воздействия на психосоматическое состояние человека были уже в значительной степени

адаптированы к моделируемым условиям тренировочного процесса и включали в себя специальные приемы переноса навыков психорегулирующей тренировки на условия активно-динамической деятельности человека в гуще обыденной мирской жизни, что облегчает разработку современных методик, отвечающим указанным требованиям.

В свете указанных задач особый интерес представляют такие своеобразные традиционно китайские системы психофизической подготовки к экстремальным условиям деятельности, как искусства боевого и спортивного единоборства, входящие в так называемый комплекс у-шу (досл.: "боевое искусство", "военно-прикладные искусства"). Они базировались на активно-динамических методах психофизической подготовки и уделяли большое внимание воссозданию в процессе тренировок условий и ситуаций, максимально приближенных к реальным условиям боевого поединка. Для моделирования таких ситуаций и условий наряду с обычными средствами применялись специально разработанные в этих целях приспособления и устройства, которые могут служить прообразом современных тренажерных устройств. Применявшиеся в этих условиях методики психофизиологической саморегуляции также были специально приспособлены для того, чтобы тренирующийся мог сохранять и поддерживать оптимальное психосоматическое состояние и функциональное равновесие всех систем жизнеобеспечения своего организма как в обычных, так и в экстремальных ситуациях.

Ценность опыта у-шу заключается и в том, что в процессе отработки навыков психической саморегуляции в такого рода частных ситуациях выявлялись некоторые общие закономерности поведения человека в сложных условиях жизнедеятельности и были разработаны приемы и методы общей подготовки к самым разнообразным видам практической деятельности. Наиболее важным результатом тренировок в процессе овладения тем или иным видом у-шу считалось не достижение высшего совершенства в самой технике ведения боевого поединка, как таковой, а достижение совершенства в искусстве управления самим собой, своим эмоционально-психофизиологическим и биоэнергетическим состоянием, всеми возможностями своего организма. Поэтому конкретные виды боевого искусства рассматривались не как самоцель, а лишь как средство или, точнее, как одно из средств, позволяющее овладеть этим искусством, и уровень мастерства в овладении им определялся не приемами боевого единоборства, как таковыми, а гармоничным сочетанием этих приемов с лежащими в их основе методами саморегуляции. Мастерами у-шу применялись эффективные методы совмещения освоенных учениками ранее или осваиваемых непосредственно в процессе овладения боевыми приемами навыков психофизиологической саморегуляции с моторной активностью тренирующегося, с его двигательными навыками, т.е. с сугубо физическими (гимнастическими) упражнениями или приемами боевого единоборства. В результате в каждой школе искусства боевого единоборства в процессе длительного развития и совершенствования сложился свой детально разработанный и действенный механизм переноса лежащей в ее основе системы психорегулирующей тренировки на условия сложнокоординированной деятельности. Сугубо прикладное значение этого механизма заключалось в том, что он позволял тренирующемуся осуществлять психофизиологическую саморегуляцию непосредственно в процессе ближнего боя в условиях реального или имитируемого единоборства в соответствии с его высоким темпом и напряженным ритмом, сохраняя в столь экстремальных ситуациях внутреннее спокойствие, адекватность восприятия и реагирования, четкую координацию движений и т.д. Так, известно, что среди разнообразных тренажерных устройств и приспособлений, применявшихся в Шаолиньском монастыре, были даже такие автоматизированные манекены, которые вполне могут служить прототипом для современных робототренажеров.

Из двух основных направлений традиционного китайского искусства боевого единоборства – "внутреннего" и "внешнего" – особый интерес для разработки тренинговых систем, совмещающих высокую культуру движений с развитой культурой психической деятельности, представляют школы "внутреннего" направления, отличающиеся особенно изящными и гармоничными движениями, напоминающими скорее танец, чем рукопашный бой, и требующими глубокой внутренней гармонии, полного единства тела и духа. В отличие от "внешних" школ, для которых характерны резкие, быстрые и прямолинейные движения (типичный представитель этого направления – так называемая "шаолиньская школа борьбы", разновидностью которой является современное "каратэ"), в основу телесной механики "внутренних" школ был положен принцип кругового движения, определяющий всю взаимосвязанную последовательность гимнастических упражнений и боевых приемов этих школ<sup>1</sup>.

Наиболее типичным представителем "внутреннего" направления является тайцзицюань, в котором все движения носят плавный, "мягкий", кругообразный характер, образуя большие и малые, полные (т.е. завершённые) или неполные круги, которые в конечном итоге должны вписываться в один большой замкнутый круг, в результате чего конечная точка траектории движения должна совпадать с начальной [3].

Принцип кругового движения носит во "внутренних" школах универсальный характер, распространяется как на оборонительные, так и на наступательные движения (атакующие), как на передвижение ног, так и на действие руками и другими частями тела. Например, в школе Багуа все передвижения осуществляются по кругообразной траектории и каждый жест, каждое движение руками и ногами, каждый переход от одного приема к другому проходят по "округлой" траектории, в конечном итоге вписывающейся в полный круг. Мастера школы Тайцзицюань также подчеркивают, что в основе всякого движения должна лежать непрерывная последовательность кругообразных движений, не имеющих каких-либо разрывов, "дыр" или "острых углов" и плавно переходящих друг в друга. Более того, считалось, что вообще любое прямолинейное движение может, в сущности, рассматриваться как круговое, поскольку всякая прямая линия на самом деле состоит из бесконечно малого количества кругов или, наоборот, является частью бесконечно большого круга с радиусом, стремящимся к бесконечности.

Во "внутренних" школах широко использовался и принцип вращательного движения туловища вокруг своей оси, создающего огромную центробежную и центростремительную силу, которую боец мог использовать либо для поражения противника, либо для отражения его атаки (применение такой силы в оборонительных целях или для поражения противника особенно характерно для тайцзицюань и багуа). Мастера тайцзицюань объясняли эффект от применения этой силы тем, что она, подобно мельничному жернову или точильному кругу, либо втягивает в свое вращение все налетающие предметы, лишая их самостоятельности и выводя из равновесия, либо отбрасывает их прочь. Они утверждали, что круговой характер движений в бою с противником сводит к минимуму его шансы на успех, так как энергия его атаки, сталкиваясь с "точильным камнем" вращающегося тела бойца, неизбежно скользит по касательной и сходит на нет или даже оборачивается против самого нападающего. Кроме того, при движении бойца по кругу противник не имеет возможности ни "засечь" исходную точку движения, ни уловить точное его направление, а потому не может вовремя уклониться или эффективно противостоять ему.

В свете вышеуказанного практический интерес представляют вопросы, связанные как с моделированием самих кругообразных

движений (что очень существенно при обучении правильности воспроизведения их), так и с созданием разного рода тренировочных устройств, совмещающих в себе реализацию традиционных восточных методов психофизической подготовки с новейшими достижениями современного тренажеростроения. При этом логика рекомендуемых методов и средств должна имитировать действия обучаемого (например, глобальные передвижения его корпуса), а также движения частей его тела. Кроме того, эти средства должны по какой-либо программе запускаться от воздействия обучаемого и находиться в активном взаимодействии с ним при наличии обратной связи с обучаемым. Таким образом, оперативная обстановка может претерпевать резкие изменения, либо в зависимости от участия в работе оператора, либо независимо от него или же в результате их взаимодействия.

При реализации таких тренажерных устройств требуется решить следующий круг задач:

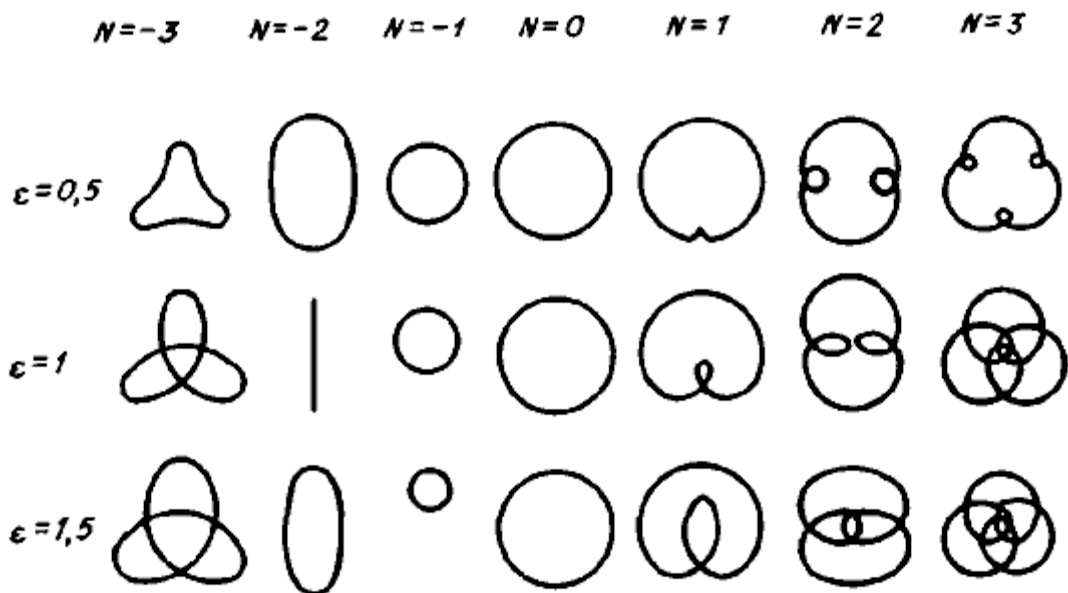
- создать математико-вещественную модель поведения реализуемых систем;
- решить вопросы их аппаратно-конструктивной реализации;
- рассмотреть особенности взаимодействия системы "оператор – объект имитации" при различных режимах;
- осуществить объективизацию изменения навыков и умений операторов в зависимости от характера, сроков и специфики эксплуатации создаваемых систем.

При моделировании и реализации кругообразных движений требуемых траекторий каких-либо характерных точек тела или корпуса самого обучаемого хорошо подходят кривые циклоидального типа [3]. Данный класс кривых получил широкое применение в технике. Их разновидности и свойства подробно рассмотрены в литературе [4, 5]. Этот тип кривых представляет собой траектории точек подвижного круга, катящегося без скольжения по поверхности неподвижного круга или прямой. Их можно получить с помощью планетарного механизма и соотношением размеров его зубчатых колес.

Все названные трохоиды воспроизводит универсальный механизм, выполненный по пропорциональной схеме<sup>2</sup>. Его возможности ограничены размерами зубчатых колес, входящих в зацепление. Механизм был усовершенствован: зубчатые колеса разнесены на штанге и охвачены цепной передачей, что существенно расширяет диапазон решаемых задач и повышает удобства в пользовании<sup>3</sup>. По существу, данный механизм представляет собой программный манипулятор с двумя вращательными парами и жестким механическим управлением, использующий лишь один привод.

Кроме данной схемной реализации существует много схемных решений подобных "жесткопрограммируемых" устройств.

Реализация с перенастройкой на ту или иную циклоидальную кривую осуществляется путем синхронизации работы приводных двигателей, управляющим автоматом<sup>4</sup>, выполненным на микропроцессорной технике. Структурная схема и алгоритм его работы даны в [6].



### Циклоидальные траектории

На рисунке приведены циклоидальные кривые, где  $\epsilon$  обозначает отношение длины второго звена к длине первого, а  $N$  – отношение углов их разворота.

Таким образом, можно осуществлять имитацию кругообразных движений любой сложности и отрабатывать траектории передвижений обучаемого. При необходимости можно ввести программу движений и по высоте, т.е. ввести пространственные движения. Управление здесь может быть как жестким механическим (например, на основе кулачковых программаторов), так и гибким на основе микропроцессорной техники.

Разработка устройств в тренажерных системах, имитирующих кругообразные сложные движения, присущие "внутренним" школам у-шу, сопряжена с определенными трудностями как в плане технической реализации, так и в плане описания механики движений из-за сложности динамики реализуемых движений, что требует развитого аппарата математического моделирования [3].

Интересным представляется подход к формированию навыков обучаемого, принятый в реализации устройства для спортсменов-единоборцев<sup>5</sup>, где многоярусная динамическая система мишеней в результате воздействия оператора порождает нестандартные траектории, что позволяет оператору обучаться с осуществлением обратной связи на свои действия. Механика движения мишеней чрезвычайно сложна. Эффективным методом их описания является метод свободных движений на основе импульсных уравнений Лагранжа с применением б-функций Дирака [6].

Кроме того, имеется возможность задания программного автономного движения точки подвеса и обучения оператора без взаимодействия с системой, а также и с взаимодействием с ней, когда в результате наложения относительных движений мишеней и переносного движения точки подвеса мишеней существенно усложняются.

В свете вышеуказанного в силу особого богатства набора циклоидальных кривых, например наличия точек выстоя у гипоциклоид и точек возврата у эпициклоид, и изменения их числа и характера самих кривых можно усложнить программные движения точек подвеса<sup>6</sup>. Естественно, при этом вопрос об особенностях разного взаимодействия

системы "оператор – объект имитации" при различных режимах организации состояния оперативной среды, а также объективизации изменения психофизических показателей обучаемого или обучаемых требует целенаправленного и глубокого комплексного подхода<sup>7</sup>.

### Список литературы

1. Абаев Н. В., Вечерский М. И., Лепехов С. Ю. Принципы построения автоматизированной системы тренажа и поддержки деятельности человека в условиях ускорения НТП // Тез. Всесоюз. науч. конф. 15-16 дек. 1987 г. – Новосибирск, 1987. – Ч. III. – С. 412-414.
2. Абаев Н. В., Вечерский М. И. Принципы моделирования парадоксального диалога в тренинговой системе с элементами искусственного интеллекта // XX науч. конф. "Общество и государство в Китае": Тез. и материалы. – М., 1988. – Ч. I.
3. Абаев Н. В., Никифоров С. О. и др. Опыт математического моделирования круговых движений на основе циклоидальных кривых в оздоровительной гимнастике у-шу // Математические проблемы экологии: Тез. докл. – Чита, 1988. – С. 116-119.
4. Никифоров С. О., Буинов А. Н. О получении сложных профилей произвольного кон-тура / Препринт Бурятского ин-та естественных наук СО АН СССР. – Улан-Удэ, 1983.
5. Никифоров С. О., Слепнев В. В., Сумкин А. Г. Выбор параметров быстродействующих шарнирных циклоидальных манипуляторов. – Улан-Удэ, 1987.
6. Никифоров С. О., Смольников Б. А., Белоколодов Н. М. Анализ и синтез импульсных режимов программных движений шарнирных манипуляторов / Препринт. Бурятского ин-та естественных наук СО АН СССР. – Улан-Удэ, 1986.

**Д.Д.Амоголонова**

## **К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ АЮРВЕДЫ**

Основные трактаты древнеиндийской медицинской системы Аюрведа (санскр., "наука о долголетию") содержат множество сведений о психологии человека. Эти сведения можно считать систематизированным сводом многочисленных разрозненных описаний, касающихся психологии, содержащихся в более древних памятниках древнеиндийской культуры – от Вед ("Ригведа" и особенно "Атхарваведа")<sup>1</sup> до трактатов философских школ, получивших название "шаддаршана".

Аюрведа – медико-философская традиция, органически включающая в себя достижения различных областей знания ряда исторических эпох, – занимает особое место во всем культурном наследии Древней Индии. Особое место Аюрведы обеспечивается ее стихийно-материалистическим подходом к решению многих проблем естествознания, ролью связующего звена между философскими и психологическими традициями ведической и поздневедической эпохи, с одной стороны, и с другой – позднейшими философско-психологическими представлениями. Видимо, многие аспекты древнеиндийской философии и психологии невозможно в полной мере изучить, не рассмотрев некоторых моментов теоретических аспектов Аюрведы.

Развитие естественнонаучных воззрений древних индийцев отразилось в поздневедический период в идеях упанишад<sup>2</sup>, с которыми во многом связаны философские традиции аюрведической медицины. Особое место в упанишадах занимает идея пяти элементов, лежащих в основе всего сущего: земли (притхиви), воды (апас), воздуха (вайю), огня (агни), эфира (акаша). Различные их комбинации создавали и человеческий организм, и всю Вселенную. Каждый из элементов, в свою очередь,

разделялся на несколько подэлементов, связанных с отдельными функциями организма. В поздневедический период медицина еще не была самостоятельной дисциплиной, а потому даже собственно врачебные сведения облекались в форму религиозно-философских категорий. То же можно сказать о раннебуддийских текстах, содержащих медицинские сведения. С развитием буддизма связано появление профессиональных медиков, получивших образование в буддийских университетах.

Как о самостоятельной научной дисциплине об Аюрведе можно говорить с момента появления крупнейших медицинских трактатов "Чарака-самхита" (около I в.), "Аштанга-хридая" (около I в.) и "Сушрута-самхита" (около IV в.)<sup>3</sup>. Первый из них, включающий обширный материал по психологии, заслуживает особого внимания.

Развитие философско-психологических воззрений в Аюрведе, в частности в "Чарака-самхите", связано в первую очередь с тем, что проблема здоровья человека, его окружения неизбежно приводила к поискам обоснования человеческого существования, его целей и места в системе мироздания. Это обоснование авторы аюрведических трактатов находили в существующих философских традициях, наиболее полно отвечающих поставленным целям.

Судя по трактатам Чараки и Сушруты, психологические аспекты Аюрведы в значительной мере заимствованы также из воззрений наиболее развитой и авторитетной школы шаддаршана – санкхья<sup>4</sup>. Ее главный вклад в индийскую философию заключается, отмечает Г. М. Бонгард-Левин, "в глубоком и всестороннем развитии учения о материальной природе мира и происхождении всей совокупности вещей и существ из саморазвивающейся материи" [1, с. 172]. Общеизвестно, что школа санкхья в значительной мере повлияла на развитие позднейших религиозно-философских концепций, в частности буддийских. Однако судить о первоначальных идеях санкхьи достаточно сложно, поскольку два дошедших до нас трактата, посвященные воззрениям этой школы, "Санкхья-карика" ("Комментарий к санкхье") и "Санкхья-сутра" ("Собрание санкхьи"), относятся соответственно к V и XV-XVI вв. Эти трактаты, как принято считать в современной историографии, являются образцами классической санкхьи, утратившей свой первоначальный облик, который отражал настика (т.е. не признающий авторитета Вед), характер отдельных даршан<sup>5</sup>. В этой связи представляется весьма важным мнение индийского философа Д. Чаттопадхьяи о том, что медицинский трактат Чараки включает в себя философско-психологические идеи первоначальной, а не классической санкхьи [3, с. 163-168].

Рассматривая проблемы психологических концепций Аюрведы и тесной связи этой медицинской традиции со всем культурным комплексом Древней Индии, следует иметь в виду двухуровневый характер Аюрведы, т.е. сосуществование в ней философско-теоретического и медико-практического аспектов. Психологические аспекты оказались в значительной степени связаны с теоретическим, иными словами, умозрительным аспектом индийской медицинской традиции, на который практический опыт врачевания не оказал существенного влияния. Стремление рассматривать два уровня Аюрведы в полном единстве неизбежно приводит к мистифицированию обоих уровней и попыткам наделять их несвойственными им идеями, придать сугубо умозрительным, абстрактным рассуждениям практический медицинский смысл, а описанию чисто медицинской феноменологии – философское наполнение, что становится серьезным препятствием в изучении как достижений аюрведической медицины, так и ее теоретико-философского обоснования. Вместе с тем сам по себе теоретический пласт Аюрведы не в меньшей степени, чем ее лечебный аспект, представляет интерес для исследования в силу ряда своих специфических особенностей, обусловленных, во-первых, необходимостью такого

подбора определенных (основных или второстепенных) элементов тех или иных философских концепций, чтобы они не противоречили накопленному опыту врачевания, во-вторых, необходимостью того, чтобы на уровне самой теории все эти многочисленные элементы зачастую противоречивых идей не разрушали композиционно-логического единства аюрведической теории. Сама же необходимость синтеза диахронических концепций в процессе вербализации аюрведического наследия, а не использования некоей одной, наиболее подходящей философской концепции вытекала из стремления медицинской традиции сохранять весь накопленный опыт, не отбрасывая никаких элементов, консервируя их в первоначальной форме или развивая в соответствии с позднейшими достижениями. Здесь необходимо отметить следующее: с одной стороны, накопленный опыт врачевания в момент вербализации оперирует теми понятиями и идеями, которые свойственны общей картине духовной жизни Индии, преломляя и интерпретируя их (или оставляя без изменений), а с другой стороны, весь ход развития естественнонаучных воззрений, составной частью которых в первую очередь является Аюрведа, вносит вклад в естественно-философские и философские концепции в основном при рассмотрении человека и его окружения. И на этом уровне мы можем говорить о соотношении и связи двух составляющих аюрведической традиции.

Психологический материал, представленный в аюрведических сочинениях, можно рассматривать как попытку привести два уровня этой медицинской традиции в синтетическое единство, выразившуюся в выделении из общепhilosophической традиции концепций, в наибольшей степени имеющих отношение к конкретной теме, связанной с человеческим организмом и окружающим человека миром. Это касается представленных в Аюрведе концепций манаса и связанной с ней классификации психических типов и особенностей, а также модели кундалини.

Концепция манаса, или разума, является "краеугольным камнем" теории древнеиндийской медицины. Эта концепция тесно связана с общей концепцией существования Вселенной, берущей начало из некоей первоосновы авьякта (санскр., "неявный"). Авьякта дает начало двум ипостасям реального мира: пракрити (природа) и ее духовному аналогу пуруше (душа), что с самого начала предполагает дуалистическое наполнение всех философско-психологических идей Аюрведы. Практика – это совокупность уравнивающих друг друга трех элементов: саттва (сущность), раджас (энергия) и тамас (инертность). Эти тригуна (три элемента, три качества) несотворимы и бесконечны. Нарушение равновесия тригуна ведет к космической эволюции, проявляющейся в форме выделения буддхи (интеллект), аханкары (эгоизм), манаса (разум), джива (жизнь) – явного аналога пуруши – и панчамахабхут (пять вечных первоэлементов) [4, с. 17]. Буддхи, аханкара и манас представляют собой психический аппарат живого существа и являются, по мысли Чараки, внутренними органами. Манас в стройной вертикальной системе эволюции Вселенной от авьякты находится на той же ступени, что и органы чувств (индрия), составляя с ними единство шадиндрия (шесть чувств) и в этом качестве служа инструментом для приобретения опыта [5, с. 38], но в то же время и отличаясь от них своей многофункциональностью и способностью обобщать информацию, полученную пятью остальными органами чувств. Это отличие, т.е. функция внутренней перцепции и способность контролировать все остальные органы чувств, позволило Чараке дать манасу название "антиндрия" ("надчувство"). Дальнейшее отличие манаса от других органов чувств заключается в его нематериальности и способности восприятия не отдельных, а всех чувственных объектов. Разнообразие чувственных объектов ведет к разнообразию манаса, а потому один и тот же человек может в отдельные моменты проявлять свои совершенно отличные или даже противоположные качества: доброту и злость, мудрость и невежество и т.д. Это разнообразие манаса является следствием нарушения равновесия тригуна и преобладания в них под воздействием внешних обстоятельств какой-либо одной

гуны. Ниже мы остановимся на аюрведической концепции психических типов, основывающейся на идее постоянного преобладания одной или двух гун.

Гуны делят разум на пять уровней, или разновидностей, располагающихся в порядке "самоочищения" и "постижения" следующим образом: 1) кшипта (пагубные) – разум в наибольшей степени подвержен чувственным объектам; 2) мудха (тщетный) – стремление к пороку, невежеству и т.д.; 3) викшипта (рассеянный) – стремление к благородным поступкам и знаниям; 4) экагра (целеустремленность, внимание, погруженность) – манас сосредоточивается, происходит очищение от зла; 5) нируддха (сдержанный, подавленный) – прекращение всех умственных функций, состояние покоя и умиротворенности [6, с. 48].

В процессе эволюции манасу предшествует буддхи (интеллект, рассудок). Разнообразие буддхи зависит от читта (мышления), являющегося одним из аспектов манаса и позволяющего буддхи различать карью (деяние) от акарьи (недеяния), шубху (доброе, правильное) от ашубхи (злого, неправильного). Поэтому Аюрведа отождествляет буддхи и манас, смешивая их функции. Манас приобретает способность буддхи принимать решения и накапливать опыт. Основной же функцией манаса являются, согласно Аюрведе, ичча (желание), двеша (ненависть), сукха (удовольствие), дукха (боль, печаль), праятна (усилие) и т.д.

Аюрведическая концепция манаса включает раздел о психических типах личности (манас пракрити). Преобладание той или иной гуны, а также различные их сочетания обеспечивают психическое разнообразие людей. Основными же типами считаются типы, соответствующие названиям гун: саттвика, раджасика, тамасика. Каждый из трех типов подразделяется на несколько групп. Остановимся подробнее на характеристике отдельных манас пракрити.

Саттва (сущность) олицетворяет все чистое и лучшее, а потому тип саттвика считается высшим. Он включает следующие группы:

1. брахмакая (имеющий черты Брахмы) – отличается чистотой мыслей и поведения, знаток Вед, почтителен, набожен, гостеприимен;
2. махендракая (имеющий черты Индры) – отличается смелостью, доблестью, знанием шаштр, добрым отношением к низшим;
3. варунакая (имеющий черты Варуны) – отличается смелостью, доблестью, терпеливостью, нетерпимостью к несправедному;
4. кауверакая (имеющий черты Куберы) – отличается рассудительностью, богатством, склонностью к искусствам;
5. гандхарвакая (имеющий черты гандхарвов) – отличается любовью к пению, танцам, красивой одежде и украшениям;
6. ямьясаттва (имеющий черты Ямы) – отличается незлобивостью, отсутствием ревности и склонности к заблуждениям;
7. ришисаттва (имеющий черты риши) – отличается приверженностью к священным обрядам, учению. Имеет хорошую память.

Раджа (действие) включает шесть групп:

1. асурасаттва (имеющий черты асуров) – стремится к богатству и власти, имеет устрашающую внешность, безжалостен;
2. сарпасаттва (имеющий черты сарпы или змеи) – раздражителен, ленив, смел только в гневе;

3. шакунасаттва (имеющий черты птицы) – склонен к половым излишествам, обжорлив, нетерпелив и непостоянен;
4. ракшасасаттва (имеющий черты ракшаса) – непонятлив, ревнив, суетен, невежествен, склонен к безбожию;
5. пишчасаттва (имеющий черты злого духа) – темпераментен, склонен к половым излишествам, отличается бесстыдством и трусостью;
6. претасаттва (имеющий черты призрака) – ленив, жаден, ведет жизнь жалкую и несчастную.

Тама (тьма) включает три группы:

1. пашусаттва (имеющий черты домашнего животного) – склонен к лени, грязен; его поведение напоминает поведение животного;
2. матсьясаттва (имеющий черты рыбы) – люди этого типа беспрестанно ссорятся между собой, они непостоянны, как рыбы, глупы и любят воду;
3. ванаспатьясаттва (имеющий черты растения) – любит пребывать в одном и том же месте. Не имеет склонности к религии и добрым деяниям, склонен к чрезмерному обжорству и питью [7, с. 6].

Будучи органическим элементом древнеиндийской культуры, Аюрведа уделяет внимание таким религиозно-философским аспектам этой культуры, как идеи о карме (деянии), определяющей тело – божественное, человеческое, животное и т.д. – "следующей жизни", сансаре (мире перерождений) – постоянном переходе из одного тела в другое, а также о мукти, или мокше (спасении), – освобождении от "перерождений". Аюрведические трактаты указывают, что человек обязан стремиться к четырем целям: дхарме – исполнению религиозного закона; артхе – достижению благосостояния; каме – удовлетворению мирских желаний; мокше – достижению религиозного "спасения". Взгляды на способы достижения "спасения" весьма разнообразны. Аюрведа, не выдвинув своего собственного способа, а восприняв его, по-видимому, из философских школ шаддаршана, тем не менее представляет свою модификацию предпосылок, необходимых для достижения "спасения". Для человека в ходе жизни таким неизменным условием является физическое, психическое и нравственное здоровье, которое обеспечивается поддержанием в организме динамического равновесия всех начал.

В зависимости от типа физической конституции, психической деятельности и т.д. поддержание здоровья включает соответствующие правила поведения. Если здоровье в его различном толковании, согласно Аюрведе, является свидетельством-отражением того, что человек заслужил достойную карму в прошлом "перерождении", ведет правильный (праведный) образ жизни в настоящем и обеспечивает себе достойное "перерождение" в будущем, то нездоровье, болезни адекватны несчастью, физическому, психическому и духовному страданию вследствие неправильного поведения в этом и прошлых "перерождениях". Непосредственной причиной несчастья, гласит "Чарака-самхита" в соответствии с идеей санкхьи, является отождествление элемента сознания (пуруша) с пракрити (здесь: явлением в "проявленном" мире) (см. [6, с. 149]). В этом случае для ликвидации причины несчастья (болезни), освобождения пуруши от данного заблуждения, Аюрведа предлагает свои специфические, отличные от принятых самими последователями санкхьи и других школ методы, которые, согласно аюрведической концепции, способствуют достижению глобальной задачи Аюрведы – обеспечения полного контроля над манасом, поскольку без этого невозможно постижение конечной истины и спасение.

Что касается включения авторами аюрведических сочинений в свои работы модели кундалини, то это было продиктовано как чисто мировоззренческими соображениями, так и сугубо практическими. Если концепция функционирования манаса представляет во всей своей умозрительности и малой приложимости (за исключением разработанной теории психических типов) к физическим и психическим характеристикам человеческого организма, то несколько иную функцию в аюрведических сочинениях приобретает модель кундалини. В Аюрведе эта модель должна была служить практической цели – описанию реальной человеческой анатомии, что привело к определенным отличиям в интерпретации этой модели по сравнению с представленной в йоге. Следует отметить, что использование кундалини в качестве анатомической схемы свидетельствует о попытке наложить новый и конкретный медицинский материал на старую, носящую аксиоматический характер, подкрепленный концепциями санкхьи, модель. Иными словами, в Аюрведе эта модель, сохранив первоначальные характеристики, приобретает ряд новых, представляющих собой чаще всего акцентуацию на менее значительных для йоги моментах.

Исходно-абстрактный характер кундалини доказывается легко узнаваемой генетической связью представленных в ней основных каналов-нади (ида, пингала, сушумна) с концепцией тридоша, соотносимой, в свою очередь, с концепцией тригуна, характеризовавшей, в отличие от предыдущей, не только человека, но и мироздание в целом (в санкхье). Малая связь модели кундалини с реальной анатомической картиной обусловила ее использование в различных религиозно-мистических концепциях, возникавших в рамках индуизма и буддизма, что служило причиной мировоззренческого характера для закрепления именно этой схемы в качестве исходной анатомической модели. Как отмечал Дж. Туччи, эта схема является не чем иным, как переносом на уровень микрокосма (человеческого организма) картины макрокосма (мироздания), представленной в индийской традиции мандалой. Как и мандала, схема кундалини служит целям реинтеграции, т.е. слияния человека, его внутренней сути, частицы трансцендентального, вечного знания с Абсолютом, достижению и переживанию высшего знания, адекватного религиозному "спасению" [8, с. 106]. Вторичный характер кундалини по отношению к более древнему пласту развития сознания и ее явная связь с космогоническими представлениями о древе жизни характеризует Ф. Б. Я. Кёйпер, называя ее "умозрительной и необычной мистической анатомией" [9, с. 138].

Включение схемы кундалини в медицинскую традицию свидетельствует о стремлении авторов аюрведических сочинений найти такое философско-теоретическое обоснование для своих работ, которое бы не противоречило накопленному опыту врачевания и позволяло бы сохранить его весь, к чему стремилась медицинская традиция. При этом никакие элементы не отбрасывались, а консервировались в первоначальной форме или развивались в соответствии с последующими достижениями. В этом смысле умозрительные концепции оказывались наиболее подходящими, свидетельством чему служит, в частности, схема кундалини, включение которой в медицинскую традицию связано с причинами, по сути, немедицинского характера. Однако уже в рамках Аюрведы была предпринята попытка рационализировать человеческую мандалу посредством акцентуации не на вопросах реконструкции процесса творения, как в религиозно-мистических учениях, а на попытках выделить представления о человеческом организме и психической деятельности человека в отдельную систему, не отрываясь от понятийного аппарата, свойственного описанию этой схемы в религиозно-мистическом толковании. Если в Аюрведе кундалини служит анатомической моделью, в которой внутренние органы носят условный характер и не имеют конкретных аналогий, то более последовательная попытка рационализировать ее была предпринята в традиционной тибетской медицине, где эта модель предельно конкретизируется и низводится до подробной и разработанной анатомической схемы [10, с. 44-52]. В целом аксиоматический

характер аюрведических положений в тибетской медицине приводит к необходимости адаптации этих концепций к накопленным медицинским достижениям, которые зачастую значительно превосходили индийские. Некритическое принятие аюрведической медицины было связано в первую очередь с тем, что Аюрведа пришла в Тибет вместе с буддизмом, и, следовательно, отход от ее положений или пересмотр их были невозможны с идеологической точки зрения. Восприятие философско-теоретических концепций Аюрведы и необходимость следования их заданным схемам на чисто медицинском уровне привлекли за собой в рамках тибетской традиции еще в большей степени, чем в Индии, мистификацию медицинского содержания, что значительно затрудняет выделение рационального знания из умозрительных концепций, часто носящих лишь обрамляющий характер.

Изучение аюрведических концепций, в частности касающихся психологии, способствует более глубокому проникновению в проблему ознакомления с культурой Древней Индии, а также сопредельных стран. Особый интерес представляет вопрос о влиянии, которое оказывали друг на друга Аюрведа и буддизм. Взаимовлияние это особо проявилось в странах, исповедующих буддизм, в частности в Тибете, куда аюрведическая медицина пришла вместе с буддизмом. Поэтому дальнейшее, более глубокое изучение философско-психологических аспектов Аюрведы внесет существенный вклад в изучение древнеиндийского и тибетского культурного наследия, в том числе буддийской психологии.

### **Список литературы**

1. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. – М., 1980.
2. Stcherbalsky Th. Buddhist Logic. – Л., 1930. – Т. 1.
3. Чаттопадхья Д. История индийской философии. – М., 1966.
4. Caraka samhita (Caraka samhila sarira sthana). – Varanasi, s. a.
5. Science and Philosophy of Indian Medicine. – Varanasi, 1978.
6. Dash B. Fundamentals of Ayurvedic medicine. – New Delhi, s. a.
7. Susruta samhita (Susruta sarira sthana). – Varanasi, s. a.
8. Tucci G. The theory and practice of the Mandala. – London, 1971.
9. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986 .
10. "Чжуд-ши" – памятник средневековой тибетской культуры / Пер, с тиб. Д. Б. Да-шиева. – Новосибирск, 1988.

**Г.Б.Дагданов**

## **ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ЦИГУН В КИТАЕ**

В культурном наследии стран Восточной, Юго-Восточной и Южной Азии сохранилось немало систем психофизической тренировки человека. Некоторые из них, например индийская йога, изучены в большей степени, другие – в меньшей. Система цигун, возникшая в глубокой древности в Китае и развивавшаяся в течение многих веков, оказалась малоизученной, хотя это немаловажная область культурного наследия прошлого, требующая многоаспектного изучения с точки зрения социальной, истории медицины, психологии, философии.

Цель данной статьи – в известной степени восполнить этот пробел, рассмотрев некоторые аспекты системы цигун – до сих пор существующей живой традиции.

Во время научной стажировки в КНР в 1986-1987 гг. автор данной статьи имел возможность убедиться в том, что традиция цигун жива до сих пор. Занятия цигун – ныне поистине массовое явление: ранним утром сотни тысяч людей по всей стране в разное время года в любую погоду выходят в парки, на стадионы, бульвары, набережные, чтобы посвятить занятиям цигун 30-60 минут. Почти всегда это – коллективные занятия (только после такой многолетней практики возможны индивидуальные занятия) с наставником. Подавляющее большинство занимающихся – люди средних лет и пожилые. Молодежь из традиционных оздоровительных систем обычно отдает предпочтение гораздо более динамичному у-шу. По всей стране ныне действуют сотни обществ цигун: от национального уровня до провинциального, городского и т.д. Многие крупные объединения имеют специальные научно-исследовательские группы и целые институты с небольшим штатом, которые занимаются теорией и практикой цигун с позиций как современной науки, так и традиционной. Эти центры выпускают массовыми тиражами разнообразную литературу по цигун: от "Занятия цигун для самых маленьких" и популярных ежемесячных журналов до серьезных, фундаментальных исследований с привлечением широкого круга ученых – историков, филологов, представителей традиционной и европейской медицины. Конечно, активно привлекаются практикующие представители живой традиции.

Материалы литературы по цигун неоднозначны по своему содержанию и объективности. Авторы, как правило, отдают предпочтение именно той школе, которую они представляют. Отрадным представляется тот факт, что авторы ряда книг по цигун в какой-то степени отходят от традиционного метода – "ничего не создаю, а только передаю" (Конфуций), проводя серьезный аналитический анализ системы цигун как в целом, так и в частностях. Цигун в таких работах рассматривается в самых различных аспектах, интересующих современную науку: от философско-психологических и медицинских аспектов до конкретных практических рекомендаций с разъяснением техники воздействия того или иного упражнения на организм человека, что практически невозможно встретить в старых книгах по цигун. Но все авторы сходятся в том, что ныне цигун можно квалифицировать как искусство укрепления здоровья, играющее активную роль в профилактике и излечении ряда заболеваний, сохранении и укреплении здоровья, предотвращении преждевременного наступления старости и в продлении жизни. Именно поэтому, отмечают современные исследователи, еще в древности система цигун была названа "методом излечения заболеваний и продления жизни" [1, с. 3].

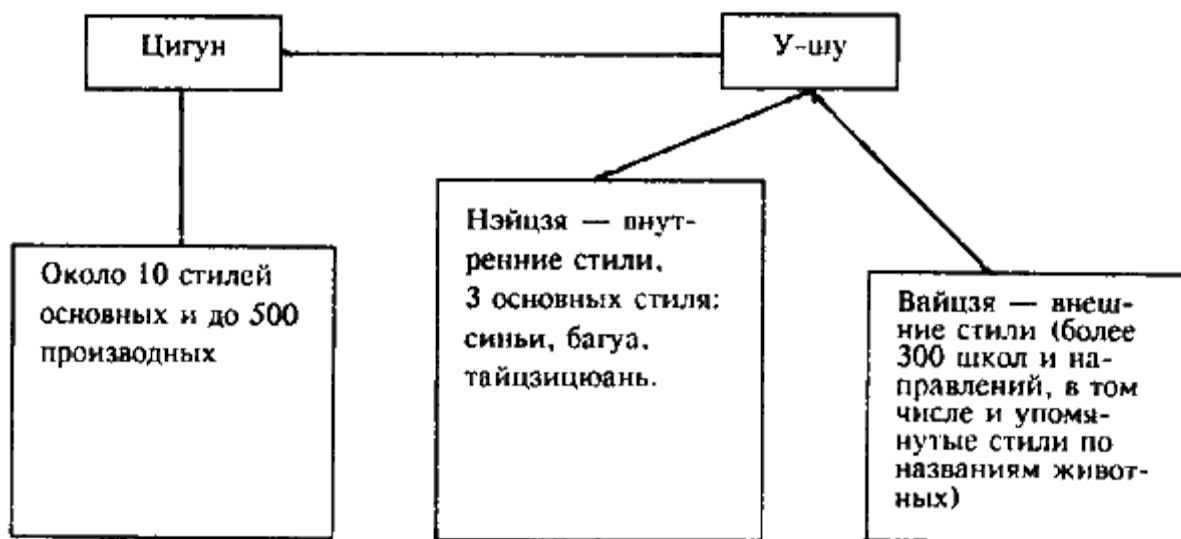
Цигун – составная часть культуры психической деятельности, и она "теснейшим образом связана с другими составными элементами и частями всей метакультурной общности" [2, с. 4], в целом представляя собой своеобразное явление традиционной китайской культуры.

Цигун своими корнями уходит в глубокую древность, она вобрала в себя несколько систем психофизической подготовки – как традиционно китайских, так и буддийских по происхождению. В немалой степени благодаря буддизму цигун сохранилась до наших дней, и поэтому некоторые системы оказались "окрашены" в буддийские тона. Начиная с самого проникновения буддизма в Китай (1 в. н.э.) происходили процессы взаимовлияния двух культур – буддийской (индийской) и китайской, что позволяет исследователям говорить о специфическом китайском буддизме. Поэтому в цигун входят и системы, которые передавались исключительно буддийскими монахами.

Первые упоминания о цигун можно встретить в ранних китайских медицинских трактатах. Так, в знаменитом "Хуанди нэйцзин" ("Лечебник императора Хуанди") упоминается о том, что самому Хуанди – легендарному Желтому императору (середина III тысячелетия до н.э.) – уже было известно о цигун. Именно занятия цигун, согласно

преданию, в сочетании с воинскими искусствами позволили императору одержать победу в схватке с рогатым чудовищем Ци Ю. Хуанди по традиции считается основателем ряда систем, связанных с воинскими искусствами, где присутствует цигун: "готи" (разновидность спортивных состязаний – "бодание") и "шуэди", до сих пор встречающихся в народной среде.

В "Хуанди нэйцзин" говорится, что эффективность результата прямо связана с качеством выполняемых упражнений, т.е. техника требовала постоянного совершенствования. Целью упражнений называлось "строительство "ци"" или "воспитание правильного "ци"". Обладать правильным "ци" – значит обладать отличным здоровьем. "Воспитание правильного "ци"" может быть выполнимо при следующих условиях: вдыхании сущностного и жизненного "ци"" сохранении определенного постоянного ментального состояния; содержании органов тела в гармонии. Эти три условия имеют своей целью регуляцию "сосредоточения мыслей", "дыхания", "формы", которые можно назвать тремя основополагающими принципами цигун [1, с. 5]. "Ци" традиционно понималось китайцами как некая энергия – воздух внутри человеческого тела, а цигун (дословно "работа дыхания") – как система тренировок, которые помогают правильной циркуляции "ци" в теле (при условии гармонии сил инь – ян), что, в свою очередь, развивает физические и духовные способности. С древнейших времен наряду с народной медициной цигун была предметом интереса Лаоцзы, Конфуция, Чжуанцзы, а если говорить о более достоверных фактах, то в позднеханьский период (Восточная Хань, 25-220 гг. н.э.) врачеватель Хуа То составил трактат, в основе которого лежал принцип правильной циркуляции "ци". Этот трактат, как считается по традиции, послужил основой системы тайцзицюань, в свою очередь вызвавшей к жизни стили у-шу – воинских искусств: тигра, обезьяны, медведя, оленя, аиста, названных так по движениям, напоминающим движения этих животных. Таким образом, цигун органично связана с различными стилями у-шу [3, 4, 5]. Ниже приводится схема у-шу и цигун<sup>1</sup> в их развитии и взаимодействии.



В традиционной китайской медицинской (более 20 тыс. трудов) и философской литературе вопрос о понятии "ци" и его толковании многократно освещался в самых различных аспектах. Древнекитайская философия наряду с идеями натурфилософов о пяти первостихиях, о делении всего сущего на противоположные начала – женское и мужское (инь – ян) – включает и учение об эфире ("ци"), "который, сгущаясь, образует тяжелые, женские частицы (инь-ци), а воспаряясь, очищаясь, – легкие, мужские частицы (ян-ци), взаимодействие их порождает сначала пять первостихий, а затем все сущее" [6, с. 15].

"Ци", вызывающее всеобщее движение, – это энергия определенного качества, определенного направления в пространстве, определенной классификации или структуры. Исследователи полагают, что существует до тридцати истолкований "ци", из них можно выделить следующие;

1. формообразующая энергия космоса – значение, в основном присущее философским текстам, но встречается и в медицинских;
2. формообразующая энергия микрокосма – значение, более присущее медицинским текстам;
3. макрокосмическая формообразующая энергия – связана с четырьмя временами года, макрокосмическое влияние под воздействием изменения энергетической ситуации в макрокосме;
4. микрокосмическая формообразующая энергия – связана с психическими реакциями и проявляется в различных ритмических процессах организма человека.

Таким образом, цигун понимается как: 1) часть космической энергии, связанной с индивидуальным дыханием; 2) космическая энергия, которая непосредственно ассимилируется дыханием.

История донесла до нас имена Бянь Цяо (V-IV вв. до н.э.), автора "Трактата о болезнях", Гэ Хуна (Цинь – 221-207 гг. до н.э.), Тао Хуанцзина (Лян – 502-557 гг.), Чжао Юаня (Суй – 589-618 гг.), Сун Шулина (Тан – 618-907 гг.) и ряда других, оставивших после себя трактаты, посвященные специальным способам дыхания и упражнений, связанных с цигун. Средневековый лекарь ли Шичжэнь (1518-1593) в сохранившемся до наших дней медицинском трактате "Бэньцао ганму" (опубликованном после его смерти – в 1596 г.) во многом обобщил и достаточно систематически изложил накопившийся в течение столетий опыт цигун.

Цигун была широко известна в Китае, ее не обходили своим вниманием и китайские поэты средневековья; в частности, Су Дунпо с присущим ему изяществом довольно детально описал, "как следует развивать и сохранять ци".

С древних пор цигун означала для китайцев способ продления жизни и борьбы против болезней (а скорее, профилактики заболеваний)<sup>2</sup>. Письменных источников, посвященных непосредственно цигун, сохранилось поразительно мало, а имеющиеся разрозненны. Поэтому длительная история существования и сохранения цигун до наших дней – во многом результат передачи в устной традиции, т.е. осуществления непосредственной традиционной связи: учитель – ученик, отец – сын.

Цигун пустила глубокие корни именно в народной среде и в различных районах страны существует в самых разнообразных формах, течениях, направлениях. По всей видимости, начиная с раннего средневековья основным средоточием сохранения и развития цигун обычно становились монастыри (чаще всего буддийские), а позднее – многочисленные народные секты различного толка, отличавшиеся смешением традиционных народных представлений, буддизма, даосизма и т.д., т.е. это обязательно была какая-то замкнутая система – организация или община, где есть наставник, который и был, как правило, хранителем, носителем и "передатчиком" той или иной формы цигун.

Традиционно система цигун подразделяется на пять школ: даосскую, конфуцианскую, буддийскую, медицинскую и китайского бокса ("цюань" в различных модификациях). Даосская школа основной своей целью считает "усиление как тела, так и духа". Этот метод сохраняет свое традиционное название как "совершенствование тела и своей

внутренней природы" через практику цигун и созерцание внутренней природы. Буддийский метод основой считает саморегуляцию сознания, когда оно достигает способности полностью контролировать тело. Конфуцианская школа делает упор на выработку правильного духа, достижение "искренности" и совершенствование моральных качеств, т.е. практика цигун рассматривается здесь как инструмент достижения состояния спокойствия. Для медицинской школы первоочередная задача практики цигун – излечение от болезней, их профилактика и продление жизни. Школа цюань имеет, скорее, прикладное значение, когда укрепление физического состояния и овладение упражнениями направлены против моральной и физической агрессии извне, т.е. когда практические упражнения цигун с характерной пластикой способны трансформироваться в систему защитных блоков и контратаки. Эти школы в настоящее время (за исключением школ цюань – у-шу) мало чем различаются и не выходят за рамки трех основных видов: статической системы цигун, динамической и статико-динамической. Все они связаны с тремя вышеизложенными основными принципами цигун, состоящими в тренировке духа, дыхания и тела. Тренировка духа должна способствовать развитию ментальных способностей, когда сознание обретает способность сосредоточиться на одном объекте, возникает состояние своеобразного транса, когда "сознание находится в специфическом, заторможенном состоянии" [1, с. 7]. Дыхательные упражнения технически представляют собой систему вдоха – выдоха, глубокого выдоха, "дутья", придыхания и задержки дыхания. Упражнения для тренировки тела включают шесть различных видов: передвижения, стойки, сидения, положения лежа и на коленях и массаж.

Цигун рассматривалась как система регулирования психофизиологической энергии тела человека<sup>3</sup>, действие которой предполагалось в двух направлениях. Одно из них – психическое: на первом этапе – способность мгновенно расслабляться и ни о чем не думать или, напротив, умение сосредоточиться, к чему стремились многие системы психофизической тренировки, уделявшие большое внимание психотренингу и психической саморегуляции. Другое направление – физическое: каждое упражнение тщательно продумывается для достижения скорейшего приведения в движение "ци" – жизненной энергии – в соответствии с дыхательными упражнениями.

Систему цигун можно считать и своеобразной лечебной гигиенической гимнастикой, терапевтическим средством, особенно в сочетании с чжэньцзю-терапией. В результате занятий происходит улучшение работы всех внутренних и внешних органов тела, причем выполняемые упражнения строго направлены, когда то или иное упражнение оказывает воздействие на тот или иной орган. С точки зрения цигун человеческий организм представляет собой определенную систему, в которой функционируют связанные между собой двенадцать основных каналов ("цзин") и восемь дополнительных. Двенадцать основных каналов делятся на шесть каналов "инь" ("инь-цзин") и шесть "янцзин". "Инь-цзин" и "ян-цзин" называют "энергетическими каналами", образующими магистральные линии по всему организму и имеющими широкую разветвленную сеть ("ло"), проходящую по всему телу, что и делает человеческий организм единой системой. Существуют определенные правила взаимодействия и соединения каналов, имеющих выходы на поверхности тела, согласно строгим схемам.

Традиция цигун большое значение придает сторонам света, связывая с ними время, наиболее оптимальное для занятий, имеющих целенаправленный характер. Так, например, упомянутые выше двенадцать каналов, а именно: желчного пузыря, печеночный, легочный, большой кишечный, желудочный, селезеночный, сердечный, малый кишечный, мочевого пузыря, почечный, околосердечной сумки и "саньцзяо" – делятся на двенадцать отрезков времени, начиная с 23 часов, когда "ци" совершает полный цикл обращения по всему организму, подобно тому как Земля совершает полный круг обращения за 24 часа.

Скажем, в сердечном канале "ци" концентрируется, проходит этот канал с 11 до 13 часов, т.е. это оптимальное время для целенаправленных занятий цигун, когда можно излечивать заболевания сердца. Более "грубое" деление связывается со сторонами света, когда идет накопление внешнего "ци". Так, утром "ци", идущее с востока, именуемое "шаоян", "контролирует" правильное дыхание и т.д.

Цигун на протяжении многих веков подвергалась влиянию различных философских воззрений (пока еще недостаточно изученных именно в связи с цигун) и оперирует известными терминами древнекитайской философии: 1) "дао" – первый принцип Вселенной, откуда все выходит и куда все возвращается; порождает все формы, все сущее; 2) "инь-ян" – равновесие, но в постоянном движении; 3) "увэй" – недеяние как безмятежность, умение избегать ненужных волнений, "осознание" того, что смысл, истина – в спокойствии и уверенности; 4) "цзыжань" – естественность; 5) Человек-Вселенная – едва ли не самое основное проблемное понятие в системе цигун. С точки зрения цигун космический порядок Вселенной обуславливает и определяет повседневную жизнь и очень важно придерживаться этого порядка.

Человеческий организм рассматривается в цигун (и в китайской традиционной медицине) не как нечто обособленное, находящееся вне окружающего мира, а как целая сложная система, в которой все элементы составляют единое целое и функционально связаны. Считается, что появление какого-либо заболевания есть результат нарушения связей инь – ян, т.е. нормального взаимодействия элементов в самом организме и организма с окружающим миром.

В "Хуанди нейцзин" отмечается, что, "когда сознание находится в состоянии покоя и непривязанности, правильное "ци" управляемо, обеспечена безопасность от заболеваний". Цигун призвана обеспечить нормальное функционирование этих связей, т.е. может рассматриваться как система психофизического тренинга, когда занимающийся приобретает возможность и навыки самостоятельно и вполне сознательно управлять нервно-психическим состоянием. Это, в свою очередь, повышает общую жизнеспособность организма и обеспечивает достаточно высокое психическое и физическое состояние, что оказывает влияние на все сферы деятельности. Даже без учета достижения конечного результата (по традиционным воззрениям), а именно единства с самим Дао, постижения гармонии и единства микро- и макрокосма, постижения всего сущего, подобный психофизический тренинг помогает вырабатывать и совершенствовать такие свойства, как физическая и моральная выносливость, спокойствие, душевное равновесие, сдержанность и т.п.

Предметом нашего исследования стали разнородные по происхождению (буддийские, даосские) системы, имеющие, однако, немало общего. Они представляют большой интерес для исследователя. Нам известны по крайней мере девять<sup>4</sup> направлений цигун: 1) хуньюань ицзиньцзин; 2) хэсюэгуан; 3) яншэн цзяньшэньчжуан; 4) теханьбэй; 5) багуатайцигун; 6) баоцзяньгуан; 7) тайцзи нэйгуан; 8) цзянь-шэнь цзяньгуан; 9) баньнэн дунгуан.

Система хуньюань ицзиньцзин ("испорченный" ицзиньцзин), называемая еще "Алмазный цигун", в своей основе содержит трактат Бодхидхармы<sup>5</sup> "Ицзиньцзин"<sup>6</sup>.

Содержание трактата "Ицзиньцзин" – это не только описание специфической разминочной гимнастики, как считают некоторые исследователи, способствующей повышению жизнедеятельности ученика-монаха. Этот трактат можно без преувеличения назвать руководством для повседневной жизни питомца Шаолиня с последующим

достижением совершенства, причем при тесной взаимосвязи и нерасчлененности физического и духовного совершенствования. Трактату предпосланы два предисловия, составленные поздними последователями системы Бодхидхармы. В первом говорится:

"Великий наставник Дамо прибыл в Китай в период правления императора Сяо Минди (516-528) династии Лян. Стал созерцать стену в Шаолинь. В один из дней призвал к себе своих последователей... и сказал: "Кто-то должен овладеть моим мясом, кто-то должен овладеть моими костями". Подумав, [Бодхидхарма] обратился к Хуэйкэ (487-543) и сказал: "Ты должен овладеть моим костным мозгом" (т.е. "сутью" учения). Все подчинились [желанию Бодхидхармы]".

Далее автор предисловия обращает внимание последователей на важность понимания трактата "Ицзиньцзин" и неукоснительного выполнения всех имеющихся предписаний. В конце этого довольно просторного предисловия (около 900 иероглифов) говорится, что оно составлено "наставником Ли Цзиньсяо третьего числа третьего месяца второго года правления под девизом "Чжэнь-гуань" эпохи Тан" (т.е. в 629 г.). Второе предисловие составлено "в 12 год правления под девизом "Шаосин" династии Сун генералом Ао Чжэнем" (т.е. в 1143 г.)<sup>7</sup> [8, с. 6].

Трактат "Ицзиньцзин" делится на 33 раздела и включает практически все необходимые рекомендации адепта системы Бодхидхармы. Большое внимание в нем уделяется гигиене тела и системе питания, все скрупулезно расписано по лунному календарю: как и в какой период луны необходимо следовать тому или иному предписанию, включая и специальную систему лечения. Особый интерес представляет раздел, озаглавленный "Два ребра, разделяющие внутренние и внешние [стили] гунфу". Есть в трактате и рисунки, иллюстрирующие то или иное упражнение, точки применения лечебного массажа и т.д.

Многие книги, составленные впоследствии учениками Бодхидхармы, были утрачены, в частности капитальный труд по шаолиньскому искусству борьбы, в котором собрано описание опыта многих поколений шаолиньских монахов. Особенно много буддийских книг, в том числе по у-шу, было уничтожено после антибуддийского императорского указа 845 г. Монахи Шаолиня, которым запретили оставаться в монастыре, разбрелись по всей стране, унося с собой не только буддийское мировоззрение, но и искусство владения приемами борьбы, которым их научил сам Бодхидхарма. С тех пор шаолиньская борьба получает распространение вне стен монастыря среди мирян, в основном крестьян. Расстриженные монахи за плату (пища, кров) обучали желающих познать тайны владения искусством борьбы. Трактат Бодхидхармы тщательно сохранялся, переписывался от руки и практически во времена каждой китайской династии вновь переиздавался.

Система хуньюань ицзиньцзин состоит из одиннадцати разделов, объединяющих дыхательные упражнения, медитационную технику (ментальные упражнения) и ряд статических упражнений. Три основных аспекта этой системы (и – сознание, ци – энергия, дун – движение) объединены в неразрывное целое, другими словами, это: "объединение движения (дун) с дыхательными упражнениями (ци) с учетом ментального начала (и), с обращением к дантянь"<sup>8</sup>. Постоянные занятия, утверждается в теории этой системы, "позволяют человеку дать полный отдых "ци" человека, укрепить мышцы и кости, пополнить силы, избежать или же подлечить болезни, обрести долголетие и привести в соответствующую гармонию силы инь и ян" [9, с. 7].

Первый раздел (подготовительный) "Поднимание рук" (цишоу) состоит из четырех основных упражнений (подготовительная позиция, смыкающая, выдвигание левой и правой ладоней вперед, выдвигание с усилием левой и правой ладоней в стороны),

направленных на установление правильного дыхания (дыхание брюшное, а не межреберное, т.е. при вдохе движение происходит только в области живота). Упражнения статичны и должны привести человека в состоянии "готовности". Остальные разделы (основные) представляют собой комплекс упражнений, ориентированных как раз на достижение основной цели системы хуньюань ицзиньцин – правильной координации мышц и сухожилий.

В данной статье не представляется возможным приводить целиком практические упражнения, но хотелось бы привести ряд очень образных названий некоторых упражнений, характеризующих данную систему: "небо хватает земного тигра", "необъезженный конь поднимается в гору", "цепь гор ладоней", "поддерживать небо, стоя на земле", "два дракона выходят из пещеры", "железный бык обрабатывает землю", "крадущийся тигр распрямляет сухожилия". В практических рекомендациях этого комплекса обращается большое внимание на индивидуальное состояние человека, с учетом его физических возможностей, возраста и т.д. Например, упражнение "крадущийся тигр распрямляет сухожилия" рекомендуется выполнять с мышечным усилием, в соответствии с индивидуальными особенностями каждого занимающегося. Очень желательно, особенно на первом этапе, наставничество учителя. Заниматься этим комплексом цигун рекомендуется на открытом воздухе, три раза в день: на восходе солнца, в полдень и на закате, причем занимающийся должен быть обращен лицом к солнцу. Все физические упражнения должны сочетаться с дыхательными и никогда не выполняются до ощущения усталости.

Система хэсюэун<sup>2</sup>, как правило, рекомендуется в качестве "вводной" при выполнении более сложных систем и обязательна при занятиях у-шу. Сформулировал ее и облек в систему (обычно говорят о девяти основных разделах, наиболее ярко характеризующих данную систему) старый мастер у-шу Дэн Чжуншань, известный в середине XIX в. (годы "сяньфэн" – 1851-1861, правление Даогуана). В труде "Гунцзя мифа баоцзан" ("Сокровищница секретов системы гунцзя") в главе "Хэсюэун тушо" ("Иллюстрации и комментарий системы Хэсюэун") Дэн Чжуншань называет хэсюэун "железной рубашкой" и "алмазной накидкой" всей системы у-шу. Именно вопрос об истолковании "ци", понимаемом в данном контексте как субстанция, вызывающая движение, натолкнул древних китайцев на мысль о важности значения кровообращения. По их представлениям, кровь в сосудах каждого человека пребывает в постоянной циркуляции и в сутки совершает до 12 переходов от одного органа к другому [10]. В трактовке Дэн Чжуншаня это положение выглядит следующим образом:

"У человека одно тело, при правильной циркуляции "ци" в крови не будут проявляться сотни болезней. Порочное проникает внутрь извне, тогда и возникает болезнь... У меня же есть система, называемая хэсюэун... старый и малый, женщина или даже ребенок, все, кто овладеет этой системой... смогут противостоять сотням болезней" [11, с. 1].

Последователи этой системы считают ее эффективной не только в качестве средства профилактики заболеваний, но и при лечении той или иной болезни. Овладевший этой системой "повышает защитные свойства организма, и постоянные занятия (даже без сочетания с другими разновидностями цигун) дают практическое умение в достижении крепкого здоровья и продлевают срок жизни". Специфические физические упражнения в сочетании с дыхательной гимнастикой направлены на восстановление (или поддержание) правильного кровообращения. Эти упражнения "заставляют "ци" крови циркулировать свободно в нечистых внутренностях, тогда организм будет защищен от болезней, или, как говорили в старину:

"Такое учение способно повернуть телегу, тогда [овладевшему учением] человеку не понадобятся целые горшки лекарств"" [11, с. 6].

Система яншэн цзяньшэньчжуан<sup>10</sup> также тесно связана с у-шу. Основателем ее называют мастера у-шу Ван Сячжя<sup>11</sup>, который объединил "внутреннее и внешнее", что составляет основу всей системы:

"Внешняя форма, ментальные упражнения и "ци" взаимосвязаны и взаимообусловлены в яншэн цзяньшэньчжуан, приведены в порядок в соответствии с учением "инь-ян"".

В этой системе особенно четко сконцентрирована суть психофизического тренинга и психической саморегуляции:

"Если стремишься [с помощью] внешней формы (син) (т.е. физическими упражнениями. – Г. Д.) постичь духовное (и), то существуют формы духовного ("исянсин"), духовное само по себе является формой жизни, а внешняя форма изменяется вслед за духовным. Только физические упражнения в сочетании с ментальными могут принести нужный эффект, в этом случае говорят "сила рождается, "ци" действует"" [11, с. 19].

Каждый занимающийся должен был прежде всего овладеть методом правильного расслабления, без спешки, постепенно и лишь затем переходить к другим ментальным упражнениям. В данной системе правильное расслабление считалось основополагающим моментом, даже вне зависимости от того, как занимающийся усвоил "внешнюю часть".

Вместе с освоением способа релаксации "яншэн" предлагает 18 упражнений психофизического характера, носящих следующие образные названия: 1) "расслабление"; 2) "слышать издалека"; 3) "плыть против течения"; 4) "под душем"; 5) "погружение тела в воду наполовину"; 6) "стоять в воде"; 7) "пускать корни"; 8) "месить глину"; 9) "топтать хлопок"; 10) "опираться"; 11) "висеть"; 12) "свисать и опираться"; 13) "взгляд внутрь себя"; 14) "разрешить слушать"; 15) "дышать"; 16) "собирать и рассеивать"; 17) "созерцать"; 18) "соединить в одно целое природу и человека".

Таким образом, цигун – это система развития и тренировки физических и психических способностей человека.

## Список литературы

1. Chinese Qigong Therapy. – Jinan, 1985.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск, 1983.
3. Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических основах чаньских (дзэнских) военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае. – М., 1981.
4. Абаев Н. В. Даосские истоки китайских у-шу // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982.
5. Draeger D., Smith R. Asian Fighting Arts. – Tokyo; New York; San Francisco, 1973.
6. Древнекитайская философия. – М., 1972. – Т. 1.
7. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. – М., 1967.
8. Ицзиньцин (Трактат о правильной концентрации мышц). – Б. м., б.г.
9. Чжунго и цзикао (История китайской медицины). – Пекин, 1956.
10. Ибрагимов Ф. И., Ибрагимов В. С. Основные лекарственные средства китайской медицины. – М., 1960.
11. Чжунго цигун (Китайская система цигун). – Чжэцзян, 1983.
12. Тюоку-но кико (Китайская система цигун). – Токио, б. г.
13. Cheng Man-ching, Smith K. W. T'ai Ch'uan. – Rutland, 1967.

14. Delsa S. Body and Mind in Harmony. – N.Y., 1961.
15. Huard P., Ming Wong. Chinese Medicine (Original text in French). – L., 1968.
16. Karpovich P. Physiology of Muscular Activity. – L., 1965.
17. Legge S. I Ching. – N.Y., 1963.
18. Needham S. Science and Civilization in China. – V. 1-4. – Cambridge, 1954-1971.
19. Maisei E. T'ai Chi for Health. – N. Jersey, 1963.
20. Physiology Aspects of Sports and Physical Fitness. – N.Y., 1968.
21. Ratubonc S. Relaxation. – Philadelphia, 1969.
22. T'ai Chi Chuan. A Manual of Instruction by Lu Hui-ching. – N.Y., 1973.
23. Богоявленский Н. Индийская медицина в древнерусском врачевании. – Л., 1956.
24. Виолин Я. И. Медицина Китая. – СПб., 1903.
25. Вогралик В. Г. Об основных положениях китайской народной медицины. – Горький, 1957.
26. Вязьменский Э. С. Китайская медицина (ее история и теория в кратком очерке): Дис. ...д-ра мед. наук – Л., 1948.
27. Дагданов Г. Б. Система яншэн – составная часть психофизической тренировки цигун в Китае // XVI научная конференция "Общество и государство в Китае" – М., 1985. – Ч. 1. – С. 84-87.
28. Ибрагимова В. С. Институт народной медицины в Китае // Мед. работник. – 1958. – № 18.
29. Кириллов Н. Китайская медицина // Вестн. общей гигиены. – 1914, июнь.
30. Красносельский Г. И. Китайская гигиеническая гимнастика для лиц пожилого возраста. – М., 1961.
31. Мозолевский И. Китайская народная медицина // Вести. Маньчжурии. – Харбин, 1929. – № 1.
32. Нестеркин С. П. Гун-ань как метод чаньской критики психической саморегуляции // XII научная конференция "Общество и государство в Китае". – М., 1981.
33. Психическая саморегуляция. – Алма-Ата, 1974.
34. Психологические проблемы социальной регуляции поведения. – М., 1976.
35. Российский Д. М. Из истории китайской медицины // Наука и жизнь. – 1951. – № 10. – С. 41 – 43.
36. Татаринов А. А. Китайская медицина // Труды членов Российской духовной миссии. – Пекин, 1910. – Т. 2.
37. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга перемен". – М., 1960.

**Д.Б.Дашиев**

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТА НАСТАВНИКА (по тибетским источникам)**

В середине XVII в. в силу ряда внешних и внутренних исторических факторов в Тибете сложилась теократическая монархия во главе с далай-ламами, иерархами желтошапочной секты гэлугпа. Захват духовенством политической власти в стране нашел свое идеологическое оформление в учении под названием "йога ламы", которое авторитетом религиозной доктрины санкционирует доминирующее положение церкви в государстве.

Термин "йога ламы" (bla-ma'i rnal-'byor) впервые, по нашим наблюдениям, появляется в тибетской литературе в сочинении Цзонкхавы (1357-1419) "Лам-рим чен-по". Йога ламы имеет два уровня практического претворения. В узком значении, как элемент внутренней жизни секты гэлугпа, она подразумевала усиленную форму почитания духовного учителя вплоть до созерцания его как божества или будды и являлась обязательной частью в школьных программах и обрядовых действиях. В широком смысле йога ламы как государственная идеология теократической монархии применялась для воспитания культа

духовенства в целом. Образ личного наставника в этом случае терял свою конкретность и становился собирательным знаком духовной иерархии во главе с далай-ламой на земле и буддой на небесах. В созерцательных упражнениях образ личного наставника служил опорой для концентрации сознания на первых ступенях созерцания и в дальнейшем растворялся в образах иерархов и божеств.

Содержание йоги ламы текстологически опирается на традиционное в буддийских школах благоговейное отношение ученика к учителю. Судя по отрывкам из канонической литературы, цитируемым Цзонкхавой, эти отношения, несмотря на некоторую экзальтированность формы выражения, все же не выходили за рамки проявления естественных для благодарного ученика чувств уважения, признательности и любви к своему учителю. Например:

"Он (учитель) отыскивает меня, давно блуждающего в круговороте, будит меня спящего, омраченного в течение долгого времени неразвитостью, вытаскивает меня, тонущего в море суеты; указывает хороший путь мне, идущему дурной дорогой; освобождает меня, скованного в темнице суетного мира; излечивает меня, долго страдающего болезнями; он (учитель) является дождевым облаком, успокаивающим меня, охваченного целиком огнем страсти и проч." [1, с. 45].

Встречающиеся в канонической литературе сравнения учителя с буддой являются не более чем литературным приемом, метафорой, применяемой для того, чтобы подчеркнуть значение духовного наставника для религиозного совершенствования. Здесь нет требования созерцать учителя, а слова "относиться к нему, как к будде" – просто пожелание. Однако Цзонкхава путем намеренной выборки из литературы именно таких отрывков и их последующим тенденциозным комментированием подвел под йогу ламы каноническую базу.

Раздел "Лам-рим чен-по", посвященный йоге ламы, состоит из шести глав. Чтобы наглядно показать особенности развития йоги ламы в последующее время, вкратце приведем их содержание.

1. "Главные признаки почитаемого". Цзонкхава, как создатель новой секты, новой школы буддизма, был прежде всего заинтересован в квалифицированных кадрах проповедников и преподавателей, которые бы успешно пропагандировали его учение. В этой главе он выдвигает к ним десять требований, шесть из которых относятся к личным качествам и знанию догматики, а четыре определяют их пригодность к проповеднической и преподавательской деятельности. Особый упор делается на умение красноречиво и убедительно говорить.
2. "Признаки почитающего ученика". От него требуются преданность учению и учителю, ум и умение ценить хорошую проповедь.
3. Наибольшую идеологическую нагрузку несет третья глава "Правила почитания учителя". Эти правила выражены в аллегорической форме, суть их состоит в следующем: ученик должен отказаться от собственной воли и, как "послушный сын", во всем слушаться ламу. "Подобно горе или земле", он должен безмолвно принять на себя всю тяжесть общения с ламой. Как "раб", он должен выполнять все приказы ламы, "сметая, как метлой, свою гордость". Он должен, "как собака", переносить унижения и брань и, "как лодка или колесница, бездумно носиться туда и сюда", если это угодно ламе. Эти аллегории далее конкретизируются в двух темах: почитание умственное и почитание делами.

Первая тема направлена на выработку отношения к ламе как к будде и умения закрывать глаза на все недостатки ламы и бережно возвращать в душе веру в непогрешимость учителя. Для этого применялись методы прямого воздействия на сознание ученика в виде специально составленных текстов о благодати ламы, декламация соответствующих молитв, обращенных к ламе, чтение популярной литературы и созерцательные упражнения. Последние особо выделяются в специальный раздел, где подробно описывается их методика.

К правилам почитания делами относится единственное требование: "делать то, что приятно ламе". А это подразумевает в первую очередь подношение ламе имущества, оказание ему почета через услужение и славословие, исполнение его воли. Самым главным считается последнее требование.

Четвертая, пятая и шестая главы трактуют такие темы, как "Польза почитания", "Преступность непочитания", "Сводка смысла вышесказанного".

В изложении Цзонкхавы на первый план в йоге ламы выдвинуто его этическое содержание, идущее от традиционных норм отношений ученика к учителю. Причем у Цзонкхавы они оба являются объектом в равной степени как позитивных, так и негативных определений. Во времена Цзонкхавы йога ламы еще не имела условий для выхода за пределы стен монастырей гэлугпа, адресатом ее было неоднородное в социальном отношении духовенство. На верхней ступени иерархической лестницы стояли, как правило, ученые ламы – выходцы из богатых и влиятельных семей, которые с самого начала обучения пользовались привилегиями, могли получить хорошее образование в монастырских школах, а затем и соответствующее место в иерархии. Для выходцев из низших слоев учение сводилось к прислуживанию наставнику и к труду в его хозяйстве, что не оставляло времени и сил для учебы. Вот как, например, описываются ученические годы тибетского проповедника Бромтона (1004-1065), ученика и сподвижника индийского миссионера-махаяниста Атиши (982-1054):

"...Бромтон, будучи учеником ламы Сэчуна, делал всякую тяжелую работу: топил печку, дробил камнем зерно для каши, носил воду. Зимой вода выплескивалась из кувшина и вся одежда промерзала на спине крепким льдом. На пяточных сухожилиях Бромтона появлялись гноящиеся трещины... у Сэчуна было много лошадей, коров и прочего скота, подаренного ему милостынедателями. Кроме дневной работы, Бромтону приходилось ночами, взяв лук и стрелы, охранять добро ламы от разбойников, которых в этой местности в это время было очень много" [2, с. 127].

Лишь единицам, благодаря исключительным способностям или по счастливому стечению обстоятельств, как это случилось с Бромтоном, нашедшим в лице Атиши покровителя и наставника, удавалось вырваться из этого неопределенно долгого "ученичества". Остальные же обычно пополняли отряд малограмотных монахов. Все образование их состояло в умении кое-как читать по слогам и в нескольких выученных наизусть молитвах и заклинаниях, которые они пускали в ход при любых обстоятельствах. Они стояли на низших ступенях иерархии и несли на своих плечах все заботы о монастырском хозяйстве, занимались производством предметов культа, т.е. фактически выполняли функции бесплатной прислуги и ремесленников.

В йоге ламы на основе буддийского учения о "трех телах будды", последовательно восходящих от "земной множественности" в самбхогакая к "космическому единству" в дхармакая, формируются принципы организации централизованной церкви, построенной на иерархическом соподчинении низших уровней духовенства высшим.

Согласно йоге ламы, духовенство в целом является олицетворением самбохака будды, а каждый монах в отдельности может представлять частную форму его персонификации. Положение монаха в церковной иерархии объясняется степенью его религиозного совершенства, тем, насколько он преуспел в раскрытии "заложенной" в нем "природы будды".

Такое определение статуса личности, где основным критерием оценки служили качества религиозного характера, имело далеко идущее социальное значение для тибетского государства. Йога ламы сплачивала духовенство в единую силу, противопоставляемую мирянам. Во времена Цзонкхавы буддизм в Тибете был представлен в виде многочисленных сект, которые часто находились в состоянии соперничества за сферы влияния в религиозной и светской жизни государства. Обособленность сект усугублялась феодальной раздробленностью страны, расчлененной на мелкие владения. Для того чтобы уничтожить формальный источник разногласий между сектами по вопросам доктрины, Цзонкхава в свое время выдвинул оригинальную программу достижения "состояния будды", которую он назвал "лам-рим", что значит "степени" или же "ступени пути". Цзонкхава выделил в учениях тибетских сект буддизма три основных направления, которые определил как хинаянское, парамитаянское и ваджраянское. Эти направления были признаны истинно буддийскими и стали трактоваться как последовательные ступени пути достижения "состояния будды". Предусматривалось, что человек, решивший посвятить себя высшей цели буддизма, должен был сначала овладеть учением хинаяны, затем парамитами и наконец тантрами.

Свою программу трехступенчатого пути Цзонкхава старался обосновать буддийской психологией, где принята классификация людей с точки зрения их моральных и интеллектуальных качеств по трем типам личности: низшему, среднему и высшему. "Наложение" на трехступенчатый путь этой классификации предполагает следующие соответствия: хинаяна – для людей низшего уровня развития, парамитаяна – среднего и ваджраяна – высшего. Но тут Цзонкхава внес существенную поправку, которая в корне меняла эту классификацию.

"Средств достижения полного знания два: великая колесница таинственных тантр и колесница парамит. Оба эти средства входят в раздел законов людей высшего разряда" [1, с. 90].

Если принять во внимание, что парамиты и тантры изучали в монастырских школах, то становится ясно, что к "высшему разряду" людей Цзонкхава относил буддийское духовенство, независимо от характера богословского образования. А мирянин, согласно этой классификации, автоматически зачислялся в "низший разряд". Буддийская классификация людей в данном случае теряет свой первоначальный характер, ее психологические аспекты "перекрываются" сословными, в результате чего разряд "средних" людей вообще выпадает из поля зрения, так как социальная доктрина тибетского ламаизма исходит из деления общества только на два сословия: низший – миряне и высший – духовенство.

Такое отношение к мирянам как к людям, низшим и по морально-интеллектуальным качествам, и по месту в сословной иерархии, было обусловлено традиционно большой политической активностью тибетского духовенства, которое в условиях феодальной раздробленности страны успешно соперничало со светскими феодалами в борьбе за власть. После объединения Тибета V далай-ламой (1617-1682) в йоге ламы получают особое развитие моменты, отражающие переход власти в руки духовенства. Йога ламы как идеология победившего духовенства вытеснила традиционные представления о

характере взаимодействия светской и религиозной властей в управлении страной, называемые "двумя принципами" (*lugs-gnyis*). Эти принципы были разработаны тибетцем Пагба-ламой (1235-1280), духовным учителем монгольского императора Хубилая. Несмотря на огромную власть при дворе и влияние на самого Хубилая, Пагба-лама в свое время, исходя из реального соотношения сил государства и церкви в Монгольской империи, вынужден был признать примат ханской власти над буддийской церковью. Согласно "двум принципам", глава государства – хан – ведал светскими делами, а буддийский иерарх представлял духовный аспект в управлении государством и служил хану, "обосновывая концепцию божественного происхождения власти хагана" [3, с. 87-91]. Начиная с времен Пагба-ламы "два принципа" управления государством были "краеугольным камнем" общественно-политического мышления тибетцев. Сосредоточение обеих форм власти в лице далай-ламы обусловило перерастание йоги ламы в социальную доктрину теократической монархии в Тибете. Термины "учитель" и "ученик", которыми оперировал Цзонкхава, получили широкое переосмысление в противопоставлениях типа: духовное лицо – мирянин, старший – младший.

Цель йоги ламы как предмета в программе воспитания мирян специфична. Она состояла не в овладении знаниями догмы и техникой созерцательных упражнений, хотя и не исключала этого, а в воспитании особого положительного социально-психологического стереотипа восприятия духовного лица, выражающегося в поведении человека, в его деятельности практического и интеллектуального характера. Говоря словами тибетского автора, цель йоги ламы состояла в доведении верующих до такого состояния,

"чтобы при мысли о наставнике-ламе, при воспоминаниях о достоинствах его тела, языка и души из глаз полились слезы и в сердце забила вера в него..." [2, л. 856].

Для смягчения противоречий между образом идеального ламы – "перевоплощения будды" – и реальными, далеко не безупречными ламами литература ламаизма дополнительно к "Лам-рим чен-по" развивает следующие тезисы.

1. Благодать ламы не существует объективно, она целиком зависит от отношения ученика к учителю, от степени веры в его божественную духовную природу. В качестве примера, подтверждающего этот тезис, упомянем популярную притчу о старухе, которой вместо святыни дали простой камешек с дороги. Много лет доверчивая старуха истово верила и молилась на этот камень, и в результате на нем появились нерукотворные изображения божеств. Более определенно по этому вопросу высказался Потоба (1027-1106):

В ламу, не вызывающего особой веры,  
Может вселиться сам Авалокитешвара.  
И внешне лама совсем не меняясь,  
Вдруг начнет сеять веру.  
И сам, далекий от совершенства,  
Вдохновением Бодхисаттвы осенит благодатью [5, л. 83а].

В этих примерах качество объекта поклонения подается как нечто второстепенное, важно лишь верить не рассуждая, вкладывая в это все душевные силы.

2. Между ламой и учеником должна существовать кармическая связь. Их встреча в настоящей жизни и результат обучения якобы предопределяются совместными деяниями в "прошлых рождениях". Если "существует" благоприятная связь в прошлом, то общение ламы и ученика станет плодотворным, ученик легко поверит

в ламу, будет смотреть на него как на будду и в его "духовной природе" без особых трудов сформируются необходимые добродетели и знания доктрины. В противном случае процесс обучения – дело тяжелое и бесплодное.

3. "Лама – это будда, а какие недостатки могут быть у будды!" – самое распространенное выражение в популярной литературе вероучения ламаизма. Выискивание погрешностей в облике и поведении ламы считается наиболее тяжким грехом, который квалифицируется как проступок и грех по отношению к будде. Но как же быть, если пороки ламы настолько вопиющи, что при всем благоговении перед ламой их невозможно не заметить? В таких случаях рекомендуется все замеченные недостатки ламы объяснять пороками своей же духовной природы, погрешностями восприятия, искажением действительности несовершенными органами чувств. "Что такое глаз мирянина? – Это всего лишь пузырь с водой", – утверждают тексты популярной литературы. Для иллюстрации данного тезиса используются эпизоды из житий буддийских подвижников и богословов древности. Например, пандита Асанга вместо Майтрейи увидел мертвую собаку, а некий йог Цагпождпа принял Херуку за пахаря и т.п. "Страдающим расстройством желчи белая раковина кажется желтой, – повествуют тексты, – а при расстройстве ветра снежная гора кажется синей. Все эти искажения действительности являются ошибками органов чувств, отягощенных невежеством и болезнями" [2, л. 1726].

Недостатки ламы, по утверждению ламаизма, являются результатом того, что люди "судят о других по себе": "Когда мы смотрим в зеркало, там отражается наша внешность, а когда мы смотрим на ламу, мы видим наши (внутренние. – Д. Д.) пороки" [2, л. 976].

Подобными тезисами ламаизм пытается теоретически обосновать необходимость не критического отношения к духовенству, "высокая природа" которого открывается якобы не сразу и не всякому.

Для пропаганды йоги ламы среди населения наряду с традиционными средствами популярного вероучения, такими как устная проповедь, литература и живопись, особое внимание уделялось методикам созерцательных упражнений. Мы не располагаем сведениями о практике созерцаний среди мирян. Но тексты медитаций, которые встречаются в литературе популярного вероучения, имеют столь тщательную литературную обработку, что, на наш взгляд, они могли давать определенный психологический эффект и без специальных упражнений, без погружения в транс. Например, для выработки так называемого "бодисаттвовского" отношения к людям необходимо было научиться любить их как свою мать. Когда медитирующий, произнося проникновенные слова о своей матери, начнет переживать чувство глубокой любви и признательности к ней, близкое к экзальтации, образ матери перед его "внутренним взором" должен смениться образами других людей, приятных, неприятных и эмоционально безразличных. При всех смещениях образов первоначально вызванное чувство любви должно переноситься на них без потери своей искренности и интенсивности. Подобные психотехнические упражнения, построенные на естественных для любого человека чувствах любви к матери, ближним и родным или чувствах страха перед смертью и загробным миром (в медитациях на тему бренности жизни), оказывали глубокое воздействие на публику.

Введение в литературу популярного вероучения элементов созерцания привело к появлению особого приема композиции текста: сначала формируется в виде тезиса какое-либо положение вероучения, к нему прилагается набор примеров, раскрывающих и подтверждающих высказанную мысль, затем делается вывод и в конце следует молитва,

адресованная ламе, в которой выражается просьба помочь ему усвоить этот тезис, и медитативное упражнение.

Йога ламы в качестве социально-психологического метода, влияющего на мотивы поступков, делала особый упор на эмоции и чувства и целенаправленно формировала их через все каналы воздействия на сознание верующих.

### **Список литературы**

1. Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по. – Владивосток, 1913. – Т. 1.
2. Жора Энзин. *Vyang-chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge-sbyor-la 'jug-pa'i man-ngag rinchen snying-po zhes byaba bzhugs-so* / Ксилограф на тибет. яз. – Агинское изд б. г.
3. Вира Ш. Монгольская историография XII-XIII вв. – М., 1978.
4. *Vodi mür-ün jerge amur mür-ün udgas-un jirüken-ü ündüslel ubadis-un cigula sime orosibai* / Ксилограф на монг. яз. – Агинское изд., б. г.