

БУДДИЗМ



карманный словарь

АМФОРА

*Книга издана при информационной поддержке
радио «ЕВРОПА ПЛЮС»*

Е. А. Торчинов

БУДДИЗМ

КАРМАННЫЙ СЛОВАРЬ



санкт-петербург
амфора
2002

УДК 297
ББК 86.33(2 Рос)
Т 61

Дизайн Вадима Назарова
Оформление Алексея Горбачёва

*Защиту интеллектуальной собственности и прав
издательской группы «Амфора»
осуществляет юридическая компания
«Усков и партнеры»*



Торчинов Е. А.

Т 61 Буддизм: Карманный словарь / Прилож.
П. В. Берснева. — СПб.: Амфора, 2002. — 187 с.
ISBN 5-94278-286-5

В настоящем словаре, созданном замечательным знатоком буддийской доктрины профессором Е. А. Торчиновым, представлено учение буддизма, многовековая история этой мировой религии и ее нынешнее состояние.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддизм* — первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство — приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам — более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и только что названные религии: подобно христианству и исламу буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии; продолжается начавшийся в конце XIX в. процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма — Индией, и на Дальнем Востоке, цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры; цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр и с уважением от-

* Слово «буддизм» создано европейцами в XIX в. Сами буддисты называют свою религию просто Джармой (Закон, Учение) или Буддхадхармой (Учением Будды).

зывались Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока — индийскую, китайскую, не говоря уж о культурах Тибета и Монголии, всецело пронизанных духом буддизма. В лоне буддийской традиции были созданы утонченнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, так как вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, нерешительно стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна.

Не будет ошибкой сказать, что буддизм возник в Индии (точнее, на индийском субконтиненте, поскольку на территории исторической Индии в настоящее время существует несколько государств — Республика Индия, Пакистан, Бангладеш и Непал; к этим континентальным странам следует также добавить и остров Ланку) в середине первого тысячелетия до н. э., то есть в знаменитое ясперсовское «осевое время» — время возникновения рациональной философии и этически ориентированных религий, когда архаическая имморальная религиозность сакрализованного космоса сменяется религиями спасения и освобождения человеческого существа.

Сама буддийская традиция признает две даты паринирваны (смерти) основателя буддизма — Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни) — 544 г. до н. э. и 486 г. до н. э. (здесь, конечно, не имеются в виду совершенно фантастические даты, родившиеся из астрологических выкладок поздних тантрических авторов). Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 г. весь мир отмечал 2500-летие буддизма. Однако в настоящее время ни один серьезный буддолог не считает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этим выводом и ограничено то, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буддизма. Впрочем, кажется, есть согласие и еще по одной позиции: никто не сомневается, что Будда жил до походов Алексан-

дра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в. до н. э. Далее начинаются разногласия: одни ученые максимально приближают Будду к эпохе походов Александра, другие же, напротив, разводят эти даты. Эти разногласия определяются спецификой источников, которым те или иные буддологи предпочитают пользоваться: царские хроники, монастырские хроники или же списки глав сангхи (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273?–232? до н. э.). Именно последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды наиболее близкую «золотой середине» — около 400 г. до н. э. Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа.

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда и где буддизм с самого начала своего существования получил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивающей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы «слабым звеном» брахманизма), а с другой — именно здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение другого «благородного» сословия — варны кшатриев (воинов и светских правителей — царей). А именно буддизм возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Здесь важно отметить, что именно буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных образований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в. н. э., великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» (Абхидхармакоша) социогенный

миф, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

Опора буддизма даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую скрывала существенную опасность, в полной мере проявившуюся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII—XIII вв.). Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викра-машила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались утонченнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогинь-махасиддхи («великие совершенные») собирались на мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии — индуизма. И вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению (Дхарме) Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно стать и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии («правильной религиозной практики») было в Индии жреческое сословие брахманов.

Середина I тысячелетия до н. э. оказалась в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что «слабое звено» брахманизма — государства северо-востока Индии — стало опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений

в свою очередь было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между брахманами (жречеством) и кшатриями (воплощавшими начала светской власти древнеиндийских царей).

Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что и Будда, и Вардхамана Махавира (основатель джайнизма, альтернативной брахманизму религиозной традиции Индии) были выходцами именно из кшатрийской, а не брахманской варны.

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так называемых шраманов, аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких шраманов (или на языке пали — саманов) и был Будда Шакьямуни — исторический основатель буддизма.

Шраманы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. Именно от них идет традиция свободного философского диспута и философии как логико-дискурсивного обоснования и вывода тех или иных теоретических положений. В дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое множество) рождалась индийская философия — в отличие от мудрости дошраманской эпохи. Поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавшим в дискуссиях с другими шраманами по правилам, принятым в их среде.

Вскоре после смерти Будды («ухода в окончательную нирвану») буддизм делится на различные направления и школы, важнейшими из которых стали Тхеравада (*санскр.*

Стхавиравада; учение старейшин), называемая также последователями другого направления, махаянистами, Хинаяной («Малая колесница»), и Махаяна («Великая колесница»).

Тхеравада распространилась в основном в странах южной и юго-восточной Азии, с древности испытывавших мощное влияние индийской культуры, — Шри-Ланке (Цейлоне), Бирме, Тайланде (Сиаме), Камбодже и Лаосе. В форме Махаяны буддизм стал религией обширных пространств Азии — от Японии до Калмыкии и от Вьетнама до Монголии и Бурятии.

Необходимо отметить, что именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией (в форме Тхеравады он оставался бы и по сию пору региональной традицией). Именно в форме Махаяны буддизм распространился по всей Евразии, продолжая и сейчас достаточно быстро утверждаться в Европе и Америке (во Франции и Германии буддизм уже стал третьей по численности адептов религией). В древности же, до мусульманских завоеваний, география распространения буддизма была еще разнообразней: буддисты населяли территорию современного Афганистана, где лишь в 2001 г. фанатики-талибы уничтожили последние памятники буддийской скульптуры — образы Будды, высеченные в горных склонах Бамиана; буддийской была империя Маджапахит в Индонезии, государственным культом которой был культ синкретического индобуддийского божества Шива-Будды (и сейчас герб мусульманской Индонезии украшает девиз: «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности своей они едины»); множество буддистов жило в Центральной Азии, эту религию (наряду с пришедшим из Ирана манихейством) исповедовали уйгуры, и этот перечень можно еще продолжать и продолжать.

Распространяясь среди самых разных народов, адаптируясь к самым разным культурным и цивилизационным условиям, буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью: ни одной из своих формообра-

зующих доктрин буддизм никогда не поступался и ими не жертвовал. Идея «упаи», благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета и в бескрайних степях Монголии, и на Великой китайской равнине и на островах Японии. Придя в новые земли и видя, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам (как это было, например, в Тибете), буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет. Напротив, они говорили местному населению, что их боги теперь тоже познали Четыре Благородные Истины, стали буддистами и теперь будут из всех сил защищать Дхарму Будды и охранять верующих в нее. Или, как это часто бывало в Японии, буддисты объявляли местных богов воплощениями или проявлениями сил Будд и бодхисаттв, после чего они оставались в пантеоне, но уже в буддийском облике.

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибето-монгольская Махаяна (иногда все еще неправильно называемая «ламаизмом») с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России — буряты, калмыки, тувинцы, население различных областей Гималаев и некоторых других мест) и дальневосточная Махаяна (на основе китайского буддизма) с каноническими текстами на китайском языке (Китай, Корея, Япония, Вьетнам). Таким образом, исчезнув в XIII в. в результате возрождения брахманизма и мусульманских завоеваний на своей родине в Индии, буддизм распространился на обширных территориях за ее пределами, став одной из великих мировых религий.

Интерес к буддизму постоянно растет и в России, в которой эта религия была официально признана в качестве традиционной еще указом императрицы Елизаветы Петровны в 1741 г. Удовлетворить этот интерес хотя бы отчасти и призван настоящий словарь. Он является

кратким и вводным и никоим образом не предназначен дать сколько-нибудь полную информацию о буддизме, что возможно только в форме многотомного энциклопедического издания. Основное внимание в словаре уделено терминам буддийской философии и буддийской созерцательной медитативной практике (йоге), поскольку именно эти темы вызывают сейчас особый интерес у читателя. Материалы словаря раскрывают базовые доктрины буддизма, общие для всех его направлений, и доктрины и практики буддизма Махаяны, поскольку именно в форме Махаяны буддизм получил особенно широкое распространение и именно махаянский буддизм в его тибето-монгольской форме традиционно представлен на территории нашей страны.

В работе над словарем использовались такие справочные издания, как: Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992; Андросов В. П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М.: Вестком, 2000. Автор стремился учесть как достоинства, так и недостатки данных изданий для подготовки более адресно определенного и нужного читателю, желающему познакомиться с буддизмом, текста.

Важную роль в подготовке словаря сыграли курсы лекций по буддизму, читавшиеся автором на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета в 1995–2000 г.

АМИТАБХА — один из высокопочитаемых Будд махаянского пантеона, главный объект поклонения в «Чистой Земли школе» (см.). Но, прежде чем говорить об их содержании, необходимо сказать несколько слов о махаянской концепции «полей Будды», или «земель Будды» (они же «Чистые Земли»). Буддийская космология учила о существовании бесчисленного множества тройственных параллельных миров, во всем подобных нашему миру Саха. Махаяна пошла дальше по пути развития этой идеи. Махаянские сутры утверждают, что некоторые из этих миров были как бы «очищены» трудами Будд и бодхисаттв, превратившись в своего рода райские земли, населенные только святыми — бодхисаттвами и Буддами. Такие миры и получили название «полей Будды» (буддха кшетра). Кроме того, к «полям Будды» относились и некие миры, «искусственно» созданные Буддами магическим образом для превращения их в такие же райские обитатели. «Полей Будды» чрезвычайно много, но только одно из них имеет совершенно особое значение в силу специфики обетов создавшего это «поле» Будды; это и есть «Земля Блаженства» Амиабхи.

В малой «Сукхавати вьюха сутре» Будда, пребывающий со своей общиной в городе Шравасте, рассказывает своему ученику Шарипутре, что к западу от нашего мира, через сотни тысяч триллионов миров от него, расположен особый мир, называемый Сукхавати, то есть «Земля Блаженства». Эта земля, как повествует уже другая сутра, была создана благодаря обетам жившего в том мире много калп (см. **Кальпа**) тому назад монаха Дхармакары, ставшего в том мире Буддой по имени Амиабха.

Однажды Дхармакара, движимый великим состраданием, произнес в присутствии Будды Локешварараджи ряд обетов, в которых он клялся достичь состояния Будды, превратив при этом свой мир в чистую землю, рай, в котором все родившиеся там обладали бы наилучшими условиями для совершенствования и обретали бы нирвану, не рождаясь более в каком-либо ином месте.

Дхармакара выполнил все свои обеты и стал Буддой по имени Амиабха, а его мир стал раем. Там растут деревья с листьями и цветами из драгоценных камней, разноцветные лотосы размером с колесо телеги, летают прекрасные магически созданные птицы, поющие о Будде, Дхарме и Сангхе. Вместо почвы там золотой песок, а дожди в том мире идут только по ночам. В этом мире практически нет страданий и даже рождаются в нем не из материнской утробы, а из цветка лотоса. Родившиеся в Земле Блаженства люди совершенствуются на пути Дхармы под руководством самого Амиабхи, а затем вступают прямо в окончательную нирвану.

Но из всех обетов Амиабхи особую важность приобрел один, а именно его обещание, что любой человек, независимо от его поступков, непременно обретет рождение в Земле Блаженства, если будет полностью уповать на Амиабху и с нерушимой верой повторять его имя. Может возникнуть вопрос о том, что же в таком случае происходит с законом кармы. Он продолжает действовать, хотя и трансформируется в силу великих обетов Будды и энергии его великого сострадания. Например, убийца, уверовавший в Амиабху, после смерти не попадет в ад, но он пробудет в бутоне лотоса столько времени, сколько нужно для исчерпания дурной кармы, содеянной убийством. После же своего рождения в Сукхавати он долгое время не будет допущен в сообщество святых и долго будет лишен возможности лицезреть Будду Амиабху.

Куль Амиабхи и его Чистой Земли оказался признанным во всем мире махаянского буддизма (есть свиде-



Рождение в стране Сукхавати

ния, что даже такой великий философ, как Васубандху, на склоне лет предался почитанию Будды Бесконечного Света), а в Китае и Японии появились даже школы, проповедовавшие веру в Амиабху и его великие силы как главный путь к освобождению. Китайская школа «Чистой Земли» (Цзинту; *яп.* Дзёдо) была создана в VI–VII вв. н. э. Тань-луанем и Шань-дао, хотя начало ей было положено еще на рубеже IV–V вв. н. э. знаменитым монахом Хуэй-юанем. В XII в. она попала в Японию, где быстро приобрела еще более радикальный характер: монах Синран реформировал ее, создав собственно японскую школу «Истинной веры Чистой Земли» (Дзёдо син-сю), которая и сейчас является самой популярной в Японии ветвью буддизма. Синран учил, что ныне люди выродились и им более недоступны сложные формы йогической медитации, принятые в других школах буддизма. Поэтому единственный путь к спасению для них — вера в Амиабху и его спасительные силы. Более ничего не нужно: ни длинных молитв, ни сложных методов созерцания, ни знания философии, ни даже соблюдения монашеских обетов — все заменяет пламенная вера. Теперь нельзя спастись своими силами (дзирики), к чему призывают остальные школы буддизма; единственно верный путь — положиться на силы другого (тарики), то есть всемогущего Будды Амиабхи. Синран так настойчиво подчеркивает принцип спасения только верой, что такой крупный протестантский мыслитель XX в., как П. Тиллих, даже утверждал, что из всех религий мира «истинная вера Чистой Земли» ближе всего подошла к протестантскому принципу спасения только верой и благодатью.

Дух амидаистского буддизма (Амида — японское произношение имени «Амиабха») прекрасно передается одной из новелл замечательного японского писателя начала XX в. Акутагава Рюноске. В ней повествуется, как один самурай, свирепый и неукротимый воин, услышал проповедь монаха о Блаженной Земле Будды Амиабхи. Он выхватил меч и, прижав его к горлу монаха, потребовал, чтобы тот сказал ему, где находится эта земля. «На запа-

де, на западе», — прохрипел монах. Тогда самурай немедленно отправился на запад. Он шел дни и ночи и наконец дошел до берега океана. Лодки у самурая не было, и он залез на дерево, чтобы заглянуть за край западного горизонта. Так самурай и сидел неподвижно сутки за сутками, вглядываясь в горизонт, пока не умер от голода и жажды. И тогда на том месте, где он сидел, расцвел огромный благоуханный белый цветок.

● Литература: *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.

См. также литературу к статье **Чистой Земли школа**.

АНАТМАВАДА (не-души доктрина) — одна из фундаментальных доктрин буддизма, отличающая его как от индуизма/брахманизма, так и от большинства иных религиозных учений. Буддизм не только отрицает существование атмана — индивидуального субстанциального простого «я», или души, но и считает, что вера в «я» является источником всех прочих клеш — омрачающих аффектов и привязанностей и, следовательно, основной причиной страдания живых существ в круговороте рождений—смертей (см. **Сансара**). Из отрицания идеи субстанциального «я», восходящего к самому раннему пласту буддизма, следует и отрицание идеи бессмертия или вечности души.

Буддизм рассматривает личность (пудгала) как имя для обозначения структурно упорядоченного соединения групп элементов (дхарм). Таких групп (скандх) насчитывается пять: рупа (материальное, или чувственное), ведана (чувство; прежде всего приятного, неприятного или нейтрального), самджня (способность к образованию представлений и понятий, а также к проведению различий), санскара (волевой и деятельный аспекты психики, ответственные за формирование кармы) и виджняна (сознание). Эти группы также не являются субстанциями, поскольку они рассматриваются лишь как совокупности дхарм — элементарных единиц психофизического

опыта. Дхармы в свою очередь не субстанциональны: во-первых, каждая из них является носителем не многих, а лишь одного, собственного, качества, не отличимого от своего носителя, а во-вторых, они мгновенны, постоянно возникая и исчезая в соответствии с принципом причинно зависимого происхождения (пратитья самутпада). Таким образом, личность превращалась в континуум, или поток (сантана), причинно обусловленных элементарных психофизических состояний, и в ней не остается ничего постоянного и неизменного.

В связи с доктриной анатмавады буддизм отказывается от понимания перерождений как переселения души из тела в тело, характерного для брахманизма. Теперь перерождение интерпретируется как радикальная перегруппировка дхарм данного континуума. Она эмпирически выражается в появлении нового живого существа, чьи характеристики обусловлены кармой, то есть совокупностью действий умершего существа. При этом это существо в свою очередь сводилось к определенной конфигурации дхарм, обусловившей характер последующей конфигурации данного континуума.

В махаянской философской школе шуньявада (мадхьямика) исходное понимание анатмавады получило название доктрины «бессущности личности» (пудгала найратмья). Оно было дополнено новой доктриной о «бессущности дхарм» (дхарма найратмья), согласно которой ни одно из базовых элементарных состояний не обладает самосуществованием, или собственной природой (свабхава). Каждое из них является лишь манифестацией системы причинно-следственных отношений, будучи порождением причин и условий. Соответственно, они не существуют «сами по себе», а поэтому они «пусты» (шунья) и бессущностны (найратмья), будучи лишены внутренней собственной природы.

В школе виджнянавада (йогачара) основой личности считается восьмое сознание, или «сознание-сокровищница» (алая-виджняна), которое также не субстанциально, а процессуально, не постоянно, а мгновенно.

В доктрине татхагатагарбхи признается существование некоего универсального Я, единого для всех живых существ и отождествляемого с абсолютным Телом Будды (дхармакая).

• Литература: Вопросы Милинды / Пер., предисл., примеч. А. В. Парибка. М., 1989; *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер., предисл, исслед., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 47–49; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000; *Щербатской Ф. И.* Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1989.

БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ, ЧЕТЫРЕ — основные положения религиозной доктрины и вероучения буддизма, признаваемые всеми школами и направлениями этой религии. В соответствии с буддийской традицией, учение о Благородных истинах было преподано самим Буддой в его первой проповеди в Оленьем Парке (Сарнатха) в Бенаресе (Варанаси) вскоре после достижения им пробуждения (просветления, бодхи), которая получила название «Проповеди, повернувшей Колесо Учения». Благородные истины формулируются по модели медицинского заключения: констатация болезни; установление причин болезни; констатация возможности выздоровления; назначение лечения.

Первая благородная истина является истиной о страдании. В соответствии с учением буддизма, всякое существование принципиально сопряжено со страданием (дуккха) и в этом смысле между бытием и страданием может быть поставлен знак равенства. При этом удовольствие (сукха) не рассматривается в качестве оппозиции страданию, но рассматривается в качестве момента последнего, поскольку также связано со страданием (например, не только соединение с неприятным, но и разлучение с приятным также является страданием). Идея универсальности страдания тесно связана с доктриной всеобщего непостоянства (ани-

тья) — все преходит, и любое удовольствие завершается, уступая место страданию от его утраты. Буддизм утверждает, что все пять совокупностей элементов существования — дхарм (см. Анатмавада), образующих личность, неизбежно связаны со страданием, наиболее явными формами которого являются рождение, болезнь, смерть, соединение с неприятным, разлука с приятным и недостижение желаемого. Кроме того, ни одно из доступных в эмпирическом мире рождений—смертей (сансара) не является полностью удовлетворительным и лишенным изъяна. Следовательно, страдание — это фундаментальная неудовлетворительность бытия как такового. Поэтому в буддизме страдание не рассматривается как результат грехопадения, то есть утраты некоего изначального совершенства, будучи основной характеристикой существования.

Вторая благородная истина является истиной о причине страдания, каковой буддизм считает желание и влечение в самом широком смысле (включая и отвращение как обратную сторону влечения), обусловленные наличием ложной идеи индивидуального «я» (см. Анатмавада). Истина о причине страдания конкретизируется в буддийском учении о карме, формах перерождения живых существ и причинно-зависимого существования закона (пратитья-самутпада). Аффективное неведение живых существ (авидья) и базовые аффекты (клеша) — невежество, страсть и гнев — ведут живых существ к привязанности, к существованию и стремлению к его воспроизведению, что реализуется в их переходе из одной жизни в другую в соответствии с законом кармы.

Третья благородная истина является истиной о прекращении страданий (ниродха). Таким прекращением становится нирвана, то есть состояние полного покоя и освобождения от круговорота сансары. Нирвана может рассматриваться как определяемое в отрицательных терминах по причине ее полной трансцендентности обыденному (профаническому) опыту совершенное состояние сознания, или как особая совершенная форма внеличностного сверхбытия.

Четвертая благородная истина является истиной о пути, ведущем к прекращению страданий. Это Благородный Восьмеричный Путь (арья аштанга марга), делящийся на этапы мудрости (праджня) — две ступени, а также нравственности, или соблюдения обетов (шила), и медитативного созерцательного сосредоточения (самадхи) — по три ступени каждый.

Первый этап включает в себя такие ступени, как правильное видение (адекватное с позиций буддизма понимание реальности) и правильную решимость идти путем Будды.

Второй этап включает в себя такие ступени, как правильная речь (воздержание от лжи, клеветы, лжесвидетельства, грубости и т. п.); правильное поведение (прежде всего принципиальный отказ от всякого насилия, а для монаха — и соблюдение всех предписанных обетов); правильный образ жизни (выбор профессии в соответствии с нормами буддийской морали, то есть не связанной с насилием, обманом и другими формами аморального поведения).

Третий этап включает в себя такие ступени, как правильное усердие (в занятиях созерцательной практикой), правильное памятование (всецелая сосредоточенность на аналитическом рассмотрении всех аспектов психики с целью ее исправления) и правильное сосредоточение (самадхи) в соответствии с принятыми в буддизме формами духовного делания.

Учение о Благородных Истинах не претерпело никаких изменений в процессе эволюции и развития буддийской религии.

● Литература: Говинда Анагарики, лама. Психологическая установка раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993; Рудой В. И. Учение о Четырех благородных истинах: Религиозно-доктринальный и философский аспекты // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 29–36; Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер., предисл, исслед., коммент. В. И. Рудого. М., 1990. С. 117, 151–153.

БОДХИСАТТВА (от *санскр.* бодхи — пробуждение, просветление и саттва — существо) — одно из важнейших понятий религиозной персонологии буддизма.

В традиции южного буддизма (Хинаяна, Тхеравада) под бодхисаттвой понимается будущий будда. Так, бодхисаттвой был царевич Сиддхартха Гаутама до того, как он обрел пробуждение и стал Буддой.

В Махаяне бодхисаттвой первоначально назывался любой буддист, стремящийся не к достижению покоя нирваны и личному освобождению из круговорота рождений-смертей, а к обретению состояния будды, которое стало считаться более высоким, чем нирвана. Постепенно изменился и мотив стремления к обретению состояния будды. Им стало не стремление к личному избавлению от страданий, а побуждение оказать максимально возможную помощь живым существам на их пути к освобождению. В результате в Махаяне возобладала такая формула намерения бодхисаттвы: «Да стану я буддой на благо всех живых существ». Соответствующее умонастроение получило в Махаяне название «бодхиचितта» (намерение обрести пробуждение).

Постепенно название «бодхисаттва» закрепилось за святым, уже реализовавшим соответствующий идеал. Такой бодхисаттва дает обет не вступать в нирвану, пока не будут освобождены все живые существа. Двумя основными качествами бодхисаттвы являются праджня (мудрость) и упая (искусные средства, которыми владеет бодхисаттва для спасения существ); важнейшим проявлением упай является махакаруна — великое сострадание. Мудрость без искусных методов пассивна, методы без мудрости слепы. Отсюда возникает образ этих двух качеств как двух крыльев, на которых бодхисаттва возносится к пробуждению и состоянию Будды.

Махаянские религиозные тексты подробно описывают путь бодхисаттвы, занимающий «три неисчислимых космических цикла». За это время бодхисаттва последовательно восходит по десяти ступеням совершенствования, на последней из которых он обретает состояние Будды.



Бодхисаттва Авалокитешвара

Махаянская персонология выделяла различные типы бодхисаттв, среди которых наиболее значимы такие, как бодхисаттва-царь, бодхисаттва-лодочник и бодхисаттва-пастух. Бодхисаттва первого типа стремится вначале обрести состояние будды, а потом уже проявлять заботу обо всех существах, подобно царю, пекущемуся обо всех своих подданных. Бодхисаттва второго типа спасает существ по одному, словно лодочник, перевозящий пассажиров по одному с одного берега на другой. Бодхисаттва третьего типа вначале спасает всех существ и только потом входит в упокоение нирваны, подобно пастуху, который вначале загоняет в хлев скот и только после этого сам входит в дом.

В Махаяне постепенно развился культ многочисленных бодхисаттв, наиболее почитаемыми из которых были Авалокитешвара (символ великого сострадания), Маньджушри (олицетворение мудрости), Тара (проявление великого милосердия; она дала обет достичь состояния будды в женском теле, чтобы показать равенство духовного потенциала мужчин и женщин), Самантабхадра, Кшитигарбха и другие. Культ бодхисаттв и образ бодхисаттв как воплощений идеала религиозного альтруизма является одной из важнейших сущностных черт махаянского буддизма.

- Литература: *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути пробуждения. Ч. 3. Этап духовного развития высшей личности / Пер. с тиб. А. Кугявичуса; Под ред. А. А. Терентьева. СПб., 1997; *Мяль Л. Э.* К буддийской персонологии // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5; *Торчинов Е. А.* Лекции о буддизме. Лекция вторая. Хинаяна и Махаяна // Черная жемчужина: Журнал о культуре Востока. 1993. Вып. 2; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 52–57.

БОДХИЧИТТА (устремление к пробуждению) — основа мотивации правильного религиозного поведения в Махаяне.

В текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, описывается мотив стремления к пробуждению, формулирую-



Бодхисаттва Тара

щийся обычно так: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза теперь считается стандартной формулой, выражающей суть бодхичитты — стремление к обретению состояния Будды. Бодхичитта — это умение видеть всех живых существ в качестве своих «матерей» (ведь если все мы находимся в круговороте сансары с безначальных времен, то мы уже побывали со всеми существами во всех возможных отношениях, в том числе каждое из них уже успело побывать и в роли нашей матери). А поскольку хороший сын или дочь не могут равнодушно видеть, как их мать мучается в сансаре, и не могут стремиться к нирване, оставив мать страдать в колдовращении циклического существования, их святой долг отказываться от собственного спасения до тех пор, пока им не удастся спасти свою мать. Именно так описывается бодхичитта в сочинениях классической, или зрелой, Махаяны и в проповедях ее современных представителей.

- См. литературу к статье Бодхисаттва.

БУДДА (санскрит. Buddha); дословно — Пробужденный, то есть обретший пробуждение, или просветление (бодхи) — целостное и полное осознание природы реальности, и через это достигший освобождения от сансары (непрерывного круговорота смертей и рождений). Санскритское слово «buddha» является родственным русским словам «будить», «пробуждаться».

В буддийской традиции словом «Будда» прежде всего обозначается основатель этой религии, Сиддхартха Гаутама, именуемый в религиозном контексте буддой Шакьямуни (то есть Пробужденным Отшельником [из рода] Шакьев). Традиция датирует время жизни исторического Будды VI–V вв. до н. э., указывая в качестве возможных дат его кончины, или паринирваны, 544 или 486 гг. до н. э. Однако современная наука относит эту дату к более позднему периоду — около (или позже) 400 г. до н. э. Согласно преданию, исторический Будда родился в семье царя Шакьев в северо-восточной части Индии (террито-

рия современного Непала). При рождении ему было предсказано, что он станет или вселенским царем (чакравartiном), или святым, постигшим абсолютную истину, то есть Буддой. Царь-отец, не желая реализации второго варианта пророчества, поселил принца в уединенном роскошном дворце, изолировав его от контакта с невзгодами и страданиями. Тем не менее в возрасте 29 лет принц осознал, что в мире господствуют страдания, старость, болезнь и смерть, а путь мудрости и аскезы — единственный способ постичь истину. Он ушел из дома и стал странствующим нищим монахом (шрамана). После шести лет непрерывной аскезы и борьбы с искушениями принц ослабил тяжесть своего подвижничества, осознав бесплодность крайностей аскезы. Он предался медитативному созерцанию и, сидя под деревом, обрел пробуждение, познал истину и путь, ведущий к ней, став Буддой. После этого он еще 45 лет проповедовал свое учение, создав буддийскую монашескую общину — сангху. В возрасте 80 лет он умер или, согласно буддийскому учению, отошел в нирвану — наивысшее состояние покоя и отсутствия страданий. После смерти Будды его тело было кремировано, а прах и особые реликвии (шарира) были помещены в ступы — специальные мемориальные строения в различных частях Индии.

Согласно буддийскому учению, Шакьямуни не является единственным Буддой. Будды приходили и до него, в том числе и в текущем мировом цикле, и будут появляться в будущем. Кроме того, существуют Будды и в других мирах буддийской космологии. Так, следующим Буддой должен быть Майтрея, в настоящее время в качестве бодхисаттвы (см.) пребывающий на небесах Тушита. В позднем буддизме культы Будд различных миров (особенно Будд Западного Мира Высшего Блаженства Сукхавати по имени Амитабха) приобретают очень широкое распространение и играют важную роль. Основными титулами-эпитетами Будды являются Бхагаван (Блаженный, Благословенный), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший), Джина (Победитель), Сугата

(Правильно Идущий) и Локаджьештха (Почитаемый Миром).

Различные школы и направления буддизма придерживались различной интерпретации сущности и природы Будды. Так, для южного буддизма школы Тхеравада и для направлений так называемой Хинаяны Будда — земной учитель, обретший пробуждение и указавший путь к освобождению. Вместе с тем, хотя Буддой может стать только человек, сам Будда не может считаться человеком: человек — одно из существ сансары, подверженный смертям и новым рождениям по закону кармы, тогда как Будда выходит за пределы этого мира, обладает всей полнотой истины, всеведением и свободой от неведения, влечений и кармы. Такая концепция Будды получила название «лаукика» — мирской.

Доктрина Будды, согласно буддизму Махаяны, сводится к теории Трех Тел Будды (трикая). Это три формы проявления природы Будды на разных уровнях существования. Если Хинаяна/Тхеравада рассматривала Будду как земного учителя, который благодаря своим заслугам и усердной монашеской практике обрел освобождение (нирвану), то Махаяна разработала учение о Будде как вечном метафизическом принципе, тождественном природе реальности как она есть (татхата). Корни этой доктрины восходят к древней школе локоттаравадинов, учивших, что исторический Сиддхартха Гаутама стал Пробужденным (Буддой) благодаря обретению им некоей вечной и вневременной сущности пробуждения (бодхи). Кроме того, историческая замена в ступах-реликвариях пепла после кремации физического тела Будды на священные тексты буддизма также явилась предпосылкой возникновения представления о том, что Дхарма, то есть Учение, есть подлинное и реальное Тело Будды. Следовательно, первоначально первое Тело — Дхармакая (Дхармовое Тело Будды) рассматривалось как своеобразное Тело Учения Будды. Однако со временем Дхармакая начинает рассматриваться как дхармата, то есть сущность и природа всех дхарм как предельных элементарных психофизических



Майтрея, будущий Будда

моментов, конституирующих весь опыт и всю реальность. Таким образом, Дхармовое Тело Будды превратилось в буддийский аналог Абсолюта как природы истинной реальности. Эта концепция Будды называется локотара — сверхмирской.

Позднейшие махаянские тексты выделили два аспекта Дхармакаи: онтологический, или бытийственный аспект (свабхавикакая — Тело Самобытия), и когнитивный аспект (джнянадхармакая — Дхармовое Тело Мудрости). Тантрическая традиция Ваджраяны объединила их в третьем аспекте — Теле Великого Блаженства (махасукхакая).

Поскольку, согласно учению Махаяны, Будда по своему великому состраданию не уходит окончательно в нирвану, но, пребывая в ней, сохраняет и присутствие в мирах сансары, для блага живых существ он проявляет себя еще в двух Телах. Однако если Дхармакайа едина для всех Будд и по природе своей абсолютна, эти два Тела множественны (у каждого Будды — свои) и обладают только относительной реальностью; при этом они могут рассматриваться как своеобразные отражения Дхармакаи.

Второе Тело — Самбхогакая (Тело Наслаждения) рассматривается как плод неисчислимых заслуг «исторических» Будд, в котором они наслаждаются блаженством нирваны. Это тело отражается в мирах форм (рупадхату) и не-форм (арупадхату). Одновременно в этом Теле Будда общается с высшими личностями — бодхисаттвами и йогинами, сознание которых развертывается на соответствующих уровнях, наставляя их и оказывая им помощь и поддержку. Если Дхармакайа иконографически никак не изображается или изображается символически в виде ступы, то Самбхогакая как «прославленное Тело» изображается с такими атрибутами, как короны, серьги, браслеты и т. д. В тантрической традиции Тибета Самбхогакая иногда представляется в виде так называемых пяти дхьяни-будд (правильнее джин — Победителей, или Татхагат — Так Ушедших), символизирующих пять трансцендентных мудростей этого уровня природы Будды.

Третье Тело — Нирманакая (Превращенное, или Магически Созданное Тело). В этом Теле Будда являет себя на уровне мира желаний (камадхату) для проповеди Дхармы людям. Так, Сиддхартха Гаутама (исторический Будда) может рассматриваться после достижения им пробуждения (бодхи) как нирманакая-Будда по имени Шакьямуни. Иконографически Будда в этом Теле изображается в виде странствующих монахов (бхикшу). В Махаяне сложилось представление, согласно которому создавать такие «превращенные тела» могут также бодхисаттвы и совершенные йогины. В позднем тибетском буддизме это представление было положено в основу тибетской теократической системы, иерархии которой рассматривались как нирманакаи (тибетск. тулку, *srul-sku*) различных Будд и бодхисаттв (Далай-лама — бодхисаттвы Авалокитешвары, Панчен-лама — Будды Амитабхи и т. д.).

Доктрина Трех Тел Будды детально разрабатывалась религиозно-философскими школами буддизма. Наибольшую роль в ее становление внесла школа виджнянавады (йогачара), все основные сочинения которой содержат соответствующие разделы.

● Литература: *Ашвагхоша. Жизнь Будды* / Пер. К. Бальмонта. М., 1990; *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии*. М., 1975; *Буддизм: Словарь*. М., 1992; *Бэшем А. Чудо, которым была Индия*. М., 1977; *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М., 1994; *Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды*. СПб., 1919; *Жизнь Будды*. Новосибирск, 1994. С. 197–216; *Шохин В. К. Первые философы Индии: Учебное пособие для университетов и вузов*. М., 1997.

БУДДИЗМ ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ (кит. жэнь цзянь фо цзяо; дословно — буддизм среди людей) — направление дальневосточного, особенно китайского, буддизма, возникшее в начале XX в.

Основателями гуманистического буддизма являются буддийские религиозные и общественные деятели Китая конца XIX и первой половины XX в. Оуян Цзинъю,

Люй Чэн и особенно Тай-сьюй. В настоящее время распространен на Тайване и в Гонконге (Сянгане). Его крупнейший представитель — тайваньский монах Син-юнь (р. 1926), создатель (1992) Международной Ассоциации «Свет Будды» (Buddha's Light International Association; B. L. I. A.).

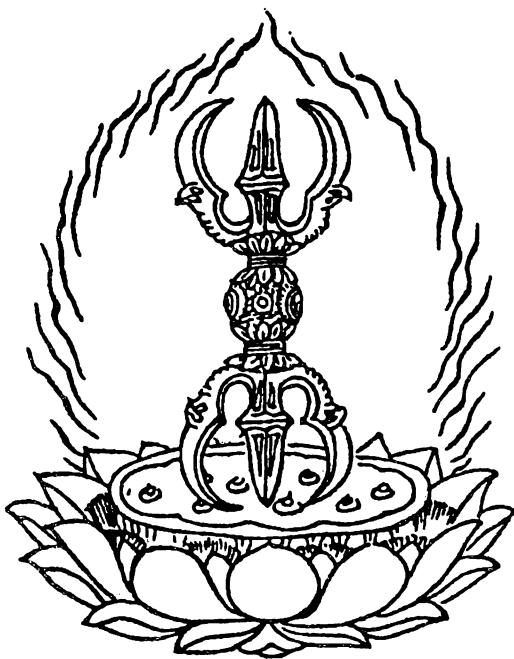
Гуманистический буддизм противопоставляет себя «буддизму лесов и гор», то есть буддизму отшельников и анахоретов. Исходя из махаянского учения о пути бодхисаттвы, гуманистический буддизм учит об особой важности общественной, благотворительной и образовательной деятельности среди мирян, чтобы способствовать их буддийскому воспитанию и образованию и более активному вовлечению в сферу буддийской практики.

- Литература: Син-юнь. Буддизм в нашей жизни. СПб., 1993–1994. Вып. 1–4; Син-юнь. Чаньские беседы / Пер. с кит. К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. СПб., 1998.

ВАДЖРА — это слово первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра индийского Зевса — ведийского бога Индры. В Ведах слово «ваджра» исконно означало особое оружие, некогда изготовлявшееся из комля дерева с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями корней. Потом материал сменился, но форма осталась прежней. Буддийская ваджра как ритуальный предмет по форме представляет удвоенный оголовок данного оружия, рукоять же у ритуального предмета отсутствует. Постепенно символика ваджры изменилась. Одно из значений слова «ваджра» — «алмаз», «адамант». В рамках буддизма со словом «ваджра» начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой — само пробуждение, просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Ритуальная буддийская ваджра, так же как и древняя ваджра, представляет собой вид скипетра,

символизирующий пробужденное сознание, а также каруну (сострадание) и упаю (искусные средства) в оппозиции праджня — упая (праджню и пустоту символизирует ритуальный колокольчик; соединение ваджры и колокольчика в ритуально скрещенных руках священнослужителя символизирует пробуждение как результат интеграции (юганнадха) мудрости и метода, пустоты и сострадания).

- См. также статью Ваджраяна (Тантрический буддизм).



Буддийская ваджра

ВАДЖРАЯНА (ТАНТРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ) — В начале второй половины I тыс. н. э. в буддизме Махаяны постепенно зарождается и формируется новое направление, или яна (колесница), получившее название Ваджраяны, или тантрического буддизма; это направление может считаться заключительным этапом развития буддизма на своей родине — в Индии.

Само слово «тантра» никак не характеризует специфику этого нового типа буддизма. Тантра (как и сутра) просто тип текстов, в которых может и не быть ничего тантрического. Если слово «сутра» означает «нить», на которую нечто нанизывается, то слово «тантра», образованное от корня «тан» (тянуть, растягивать) и суффикса «тра», означает основу ткани; то есть, как и в случае с сутрами, речь идет о неких базовых текстах, служащих основой, стержнем. Поэтому, хотя сами последователи тантризма и говорят о «пути сутр» (Хинаяна и Махаяна) и «пути мантр», они предпочитают называть свое учение Ваджраяной, противопоставляя ее не Махаяне (тантры всегда подчеркивают, что Ваджраяна суть «путь», яна, внутри Махаяны), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования, так называемой Парамитаяне — Пути Парамит, или совершенств, переводящих на Тот Берег. То есть Ваджраяна противопоставляется именно Парамитаяне, а не Махаяне, которая включает в себя и Парамитаяну (достижение состояния Будды за три неисчислимых кальпы) и Ваджраяну (достижение состояния Будды за одну жизнь, «в этом теле»).

В отношении аспекта мудрости (праджня) Ваджраяна не предполагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на ее философских учениях — мадхьямаке, йогачаре и теории Татхагатагарбхи. Все своеобразие Алмазной Колесницы связано с ее методами (упая), хотя цель применения этих методов все та же — обретение состояния Будды для блага всех живых существ. Ваджраяна утверждает, что главное преимущество ее метода — его чрезвычайная эффективность, «мгновенность», позволяющая человеку стать Буддой в течение од-



Ваджрадхара, один из самых почитаемых будд

ной жизни, а не трех неизмеримых мировых циклов — калп. Вместе с тем наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобным прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями. Малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом «ваджрном аду». Гарантией успеха на этом опасном пути является приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обрести состояние Будды как можно быстрее, чтобы скорее получить способность спасать живых существ от страданий сансары. Если же йогин вступает на Колесницу Грома ради собственного преуспевания, в погоне за магическими силами и могуществом, его конечное поражение и духовная деградация неотвратимы.

Поэтому тантрические тексты считались сокровенными, а начало практики в системе Ваджраяны предполагало получение специальных посвящений и соответствующих им устных наставлений и разъяснений от достигшего реализации Пути учителя. Вообще же роль учителя, гуру, в тантрической практике чрезвычайно велика, и иногда молодые адепты тратили много времени и прилагали огромные усилия, чтобы найти достойного наставника. В силу

этой сокровенности практики Ваджраяны ее также называли Колесницей Тайной Тантры или просто тайным (эзотерическим) учением (*кит.* ми цзяо).

Все тантры, то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой, подобно сутрам, наставления, вложенные авторами тантр в уста самого Будды-Бхагавана, делились на четыре класса: крия-тантры (тантры очищения), чарья-тантры (тантры действия), йога-тантры (йогические тантры) и аннута́ра йога-тантры (тантры наивысшей йоги), причем последний, или высший, класс также делился на материнские тантры (если в них делался упор на мудрость (праджню) и женское начало), отцовские тантры (если в них особое значение придавалось методу (упае) и мужскому началу) и недвойственные тантры (если эти два принципа играли одинаковую роль).

Каждому типу тантр соответствовали свои методы: в крия-тантрах преобладают внешние формы практики, прежде всего различные мистические ритуалы; в чарья-тантрах появляются элементы внутренней, созерцательной практики; в йога-тантрах она преобладает, а аннута́ра йога-тантры уже исключительно относятся к внутренней психопрактике. Впрочем, аннута́ра йога-тантрам присущ и ряд весьма специфических черт, которые достаточно отчетливо различают этот тип тантрических текстов и тексты других классов.

Основные методы, предлагаемые первыми тремя классами тантр, могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов-литургий и к практике мантр, технике визуализации (мысленного воспроизведения образов) божеств и созерцанию мандал.

Практика чтения мантр имеет в Ваджраяне столь большое значение, что ее часто даже называют Мантраяной — Колесницей Мантр (иногда это название применяют к практике первых трех категорий тантр).

Техника визуализации божеств также чрезвычайно разработана в Ваджраяне. Практикующий йогин должен научиться представлять того или иного Будду или бодхисаттву не просто как некое изображение, а как живого человека,

с которым можно даже беседовать. Обычно визуализация божеств сопровождается рецитацией посвященных ему мантр. Особенно эта форма созерцания характерна для методов аннутара йога-тантр первой стадии практики (так называемая ступень порождения — утпатти крама).

Аннутара йога-тантры (то есть, повторим, тантры наивысшей йоги) используют все описанные выше методы и приемы, однако их содержание в значительной степени изменено. Кроме того, тантрам этого класса присущ и ряд специфических черт, которые обычно и ассоциируются в популярной литературе со словом «тантра», и очень часто, когда говорят о тантрах, имеют в виду как раз тантры наивысшей йоги (Гухьясамаджа тантра, Хеваджра тантра, Чандамахарошана тантра, Чакрасамвара тантра, Калачакра тантра и др.).

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, совершенно противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание.

Ваджраяна сразу начинала работать с подсознанием и бессознательным, используя образы и архетипы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, которые могли и не осознаваться самим практикующим, воздействуя, однако, на его сознание «изнутри». Затем только наступала очередь сознания, преображаемого вслед за очищением темных глубин подсознательного.

Большую роль в определении гуру (учителем) конкретной практики для каждого ученика играло выяснение базового для его психики аффекта: является ли он гневом, страстью, невежеством, гордыней или завистью. Поэтому тексты Алмазной Колесницы неустанно повторяют, что аффекты должны не искореняться или уничтожаться,

а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание, подобно тому как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и свинец в золото и серебро. Таким образом, тантрический йогин сам оказывается алхимиком, исцеляющим психику превращением скверны и страстей в чистую мудрость Будды. И если основой трансмутации металлов является некая первоматерия, образующая природу как железа, так и золота, то основой претворения страстей и влечений в мудрость Будды является буддхаттва — природа Будды, которая есть природа психики и всех ее состояний и которая присутствует в любом, даже самом низменном психическом акте, подобно тому как вода остается влажной как в морской волне, так и в любой загаженной луже: ведь эта грязь не имеет никакого отношения к природе воды, всегда влажной, чистой и прозрачной.

Все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание. Многие в их интерпретации зависят от уровня, на котором текст истолковывается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение аффектов и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом — пресечение движения потоков энергии (праны) в позвоночном столбе посредством задержки дыхания в ходе йогической практики тантр.

Особенно следует остановиться на сексуальной символике тантр, которая настолько очевидна, что даже стала ассоциироваться у западного обывателя с самим словом «тантризм».

Отнюдь не удивительно, что работающие с подсознанием тантрические йогини особое внимание уделили сексуальности (либидо) как основе самой энергетики организма, который рассматривался как микрокосм — точная гомоморфная копия универсума. Кроме того, Ваджраяна понимала блаженство, наслаждение (сукха, бхога) как важнейший атрибут природы Будды и даже провозгласила тезис о тождестве пустоты и блаженства. В неко-

торых тантрах вводится понятие Тела Великого Блаженства (махасукха кая), которое рассматривается как единая сущность всех трех Тел Будды. А наслаждение оргазма трактовалось тантриками как наиболее адекватное сансарическое выражение этого трансцендентного блаженства. В сексуальной йоге тантр оргазм должен был переживаться максимально интенсивно, используя в психопрактических целях для остановки концептуального мышления, ментального конструирования (викальпа), избавления от субъектно-объектной двойственности и перехода на уровень переживания абсолютного блаженства нирваны.

Кроме того, адепты Алмазной Колесницы соотнесли сексуальные образы подсознания с основными положениями махаянской доктрины. По учению Махаяны, пробужденное сознание рождается (не будучи, между тем, рожденным) из соединения искусного метода бодхисаттвы и его великого сострадания (каруна, ее символ — скипетр ваджра) и премудрости как непосредственного интуирования пустоты в качестве внутренней природы всех феноменов (праджня, ее символ — колокольчик). Эта интеграция сострадания-метода и мудрости-пустоты (юганаддха) и есть пробуждение (бодхи). Поэтому ничто не мешало тантрической традиции соотнести сострадание и метод — с мужским, активным, началом, а мудрость — с женским, пассивным, и метафорически представить пробуждение, обретение состояния Будды в виде находящихся в соитии мужской и женской фигур божеств-символов. Таким образом, тантрические изображения сизигий (пар) сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания-метода и пустоты-мудрости/блаженства, порождающих в экстазе любовного единения и наслаждения (в тантрах встречается даже каламбур бхога-йога, наслаждение суть йога, психопрактика) пробуждение как высшую целокупность, интегрированность всех психосоматических аспектов личности-микрокосма (в соответствии с тантрическим принципом тождественности, единосущности тела и сознания-ума).

В настоящее время совершенно очевидно, что в ранний период развития Ваджраяны йогины, не принимавшие монашеских обетов, действительно практиковали сексуальные ритуалы, предполагавшие в качестве необходимого условия их эффективности самоотождествление партнеров с божествами. Иногда сексуальный ритуал являлся частью тантрического посвящения. Более того, утверждалось, что некоторые формы тантрической йоги, особенно на стадии завершения практики (утпанна крама, сатпатти крама), требуют реального соития с партнером (карма-мудра), а не его медитативного проигрывания в уме. Эти ритуалы продолжали практиковаться и позднее, в том числе и в Тибете, однако только йогинами, не принявшими монашеских обетов. Практика подобных ритуалов и йогических методов для монахов была строго запрещена, как несовместимая с Винаей, о чем совершенно отчетливо высказывались такие авторитеты тибетской буддийской традиции, как Атиша (XI в.) и Цзонкхапа (XIV–XV вв.), никоим образом, однако, не осуждавшие сами методы, если они практиковались йогинами-мирянами. Поэтому в монастырях (практика методов аннутара йога-тантр в монастырской среде окончательно закрепляется в XI–XII вв.) от сексуальной йоги полностью отказались, довольствуясь их медитативным воссозданием при помощи практики визуализации и самоотождествления с визуализируемым персонажем. Но в любом случае тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения чувственного удовольствия посредством мистического эротизма, а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала махаянского буддизма — психотехникой, включавшей в себя и своеобразный психоанализ и психотерапию.

Здесь уместно указать на одно существенное отличие буддийского тантризма от развивавшегося параллельно с ним индуистского (шиваистского) тантризма. В буддизме женское начало — праджня, то есть премудрость, интуирование реальности как она есть и понимание при-

роды сансары как пустых по сути состояний сознания; праджня пассивна. В шиваизме женское начало — шакти, то есть сила, энергия, единение с которой приобщает к мирозозидающей мощи Бога; шакти по определению активна. Буддо-индуистское взаимодействие на уровне йоги зашло, однако, так далеко, что в самых поздних тантрах (например в «Калачакра тантре», начало XI века) появляется и понятие «шакти», до этого в буддийских тантрах не использовавшееся.

На архаические корни тантризма могут указывать и элементы магических представлений и форм практики в рамках буддизма Ваджраяны, но также переосмысленных с точки зрения буддийской этики. Тантры полны описаний ритуалов, которые можно формально отнести к магии, причем, казалось бы, даже к вредоносной магии — магии ритуалов умиротворения, обогащения, подчинения и уничтожения. Однако в текстах делаются важные оговорки: тайные ритуалы уничтожения должны совершаться только ради блага живых существ (например, для истребления врага, способного уничтожить в данной стране буддизм или монашескую общину). Тем не менее можно найти в истории много примеров, когда соответствующие ритуалы совершались и по менее глобальным причинам. Здесь особенно характерен пример Японии. Так, в XIV в. к ним прибегнул император Годайго, боровшийся с военным сёгунским правительством в Камакура; в 1854 г. монахи тантрической школы Сингон совершили аналогичные ритуалы, когда к берегам Японии подошла эскадра американского адмирала Перри, потребовавшего «открытия» страны на основе неравноправного договора, и, наконец, ритуалы подчинения и уничтожения регулярно совершались японскими сингонскими и тэндайскими монахами во время Второй мировой войны. Особенно характерно для этих целей совершение обряда «огненного подношения» (хома, или гома), уходящего, видимо, корнями еще в ранневедийскую эпоху (рубеж II и I тыс. до н. э.).

Тантрический буддизм фактически стал ведущим направлением поздней индийской Махаяны эпохи правле-

ния царей династии Палов, последних буддийских монархов Индии (VIII — начало XIII в.), и был в таком же статусе заимствован формировавшейся синхронно тибетской традицией. Тантрическую йогу практиковал и такой известный мыслитель, как Дхармакирти. По существу, логико-эпистемологическая ветвь йогачары в философии и тантра в буддийской практике и определяли специфику буддизма последнего периода его существования на его родине (хотя отдельные буддийские йогини-тантрики жили и в XV и даже в XVI в., но после мусульманского завоевания Бенгалии и Бихара в XIII в. буддизм как организованная религия в Индии исчезает). Оба эти направления — философия и логика поздней йогачары и Ваджраяна во многом определили специфику тибетского буддизма (а потом и монгольского, заимствованного также народами России — бурятами, калмыками и тувинцами).

Напротив, на Дальнем Востоке тантра получила относительно незначительное распространение (хотя она и повлияла довольно сильно на иконографию китайского буддизма). Даже в Японии, где благодаря замечательной личности Кукая (Кобо Дайси; 774–835) тантрическая школа йога-тантр Сингон достаточно сильна, влияние тантры заметно уступало влиянию таких школ, как Чистая Земля, Нитирэн-сю, Дзэн или даже Тэндай. Это во многом объясняется тем, что китайский буддизм ко времени расцвета Ваджраяны уже практически сформировался (новая волна интереса к тантрам привела в XI в. к переводу ряда аннотара йога-тантр, но эти переводы сопровождались значительными купюрами и редакторской цензурой текстов). Кроме того, культурно-экологическая ниша Ваджраяны была занята в Китае даосизмом. Тем не менее Ваджраяна и поныне остается чрезвычайно актуальным для центральноазиатского буддизма и весьма интересным для религиоведения феноменом духовной жизни народов Востока.

• Литература: Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1992; Гунтан

Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр / Пер. с тиб., предисл., коммент. Е. А. Островской-младшей. М., 1997; Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993; Мачиг Лабдон. Отсекая надежду и страх. СПб., 1998; Тантрический буддизм / Пер., предисл., коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999; Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 265–278; Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 120–139; Элиаде Мирча. Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 1999.

ВАЙБХАШИКА (САРВАСТИВАДА) — одна из четырех философских школ буддизма, относящаяся к Хинаяне. Эта школа получила свое название от трактата «Махавибхаша» («Великий комментарий»), написанного мыслителем Паршвой (в настоящее время он сохранился только в китайском переводе). Таким образом, вайбхашики — последователи учения Вибхашы — «Комментария» Паршвы. Другое название этой школы — сарвастивада (от санскритских слов «сарва» — «все» и «асти» — «есть») связано с тем, что ее представители учили, что все (то есть все дхармы, «сарва дхарма») реально; все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом (дравья сат), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм (праджняпти сат). Представители этой школы прежде всего занимались классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были и эпистемологическими реалистами, не только признавая реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждая его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является «Вместилище Абхидхармы» (или «Энциклопедия Абхидхармы») — «Абхидхармакоша» (V в.), текст, написанный великим буддийским

мыслителем Васубандху с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам Васубандху был в это время, видимо, саутрантиком).

- См. литературу к статье Дхарма.

ВАСАНА (санскр. *vasana*) — дословно «искурение» (например, от курительной палочки или свечи; традиционное объяснение: васана — это когда мимо проходит надушенная женщина, она ушла, а запах духов остался). Технический термин философии виджнянавады (йогачара), обозначающий некую накопленную под воздействием кармы с безначальных времен энергию привычки к проецированию содержания базового сознания (см. сознание-сокровищница) вовне. В результате этой проекции оно полагает себя в виде эмпирического субъекта и коррелирующего с ним «внешнего» мира, переживаемого субъектом как сансара, круговращение рождений—смертей. Буддийский йогин стремится к преодолению силы Васан и к обретению освобождения (нирвана) через исчерпание васан и прекращение процесса проекции сознания-сокровищницы.

- См. литературу к статье Сознание-сокровищница.

ГЕЛУГ-ПА (школа традиции монастыря Гэ) — одна из четырех ведущих школ тибетского буддизма. Основана Цзонкхапой (см.) на рубеже XIV–XV вв.; в настоящее время преобладает в Тибете, Монголии, а также на территории России — в Бурятии, Калмыкии и Тыве.

В течение XV–XVI вв. влияние созданной Цзонкхапой школы Гелуг-па неуклонно росло, крепло и ее политическое влияние. Гелугпинцы постепенно создали мощную сеть монастырей дацанов, в которых проживало до нескольких десятков тысяч монахов. Дацаны были также образовательными центрами. Наиболее крупные дацаны имели три факультета: общий (философский — цанид), медицинский (гью) и тантрический (джуд); в небольших

дацанах был только общий факультет; на тантрический факультет принимали только монахов, получивших общую философскую подготовку, а в группы по изучению «Калачакра тантры» — только самых способных из числа допущенных к изучению тантр.

Система «цанид» предполагала последовательное изучение пяти дисциплин, на что уходило около пятнадцати лет (как правило, родители отдавали в монастыри детей в очень раннем возрасте):

Логика (прамана) — по сочинениям Дхармакирти;

Парамита (путь «классической» Махаяны) — по тексту Майтреи Асанги («Абхисамаяланкара»);

Мадхьямака (по трактату Чандракирти «Мадхьямака-ватара»);

Виная (прежде всего Виная муласарвастивадинов);

Абхидхарма (по «Абхидхармакоше» Васубандху и «Абхидхармасамуччае» Асанги).

Высшей формой буддийской философии школа Гелуг-па считает радикальную мадхьямака-прасангику.

К началу XVII в. школа Гелуг-па превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно школе Гелуг-па. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г., оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в это же время тибетский буддизм не только распространяется за пределами Страны Снегов, но и формируются важнейшие для нарождающейся тибетской теократии институты Далай-лам и Панчэн-лам.

При Далай-ламе V Великом Нгаван Лобсан Гьяцо (1617–1682) Гелуг-па не только становится доминирующей школой тибетского буддизма, вытеснившей старые школы на

периферию духовной жизни и оттеснившей их на культурные окраины Тибета, но и объединившей под властью своих иерархов практически весь Тибет (некоторым князьям удалось сохранить свою независимость и от гелугпинских Далай-лам и от самих «желтошапочников»; наиболее яркий пример — тибетское королевство Бутан, где доминирует одно из малых направлений школы Кагью-па). Далай-лама V был, несомненно, выдающейся личностью: в нем сочетались таланты религиозного деятеля, опытного политика, тонкого дипломата, удачливого полководца, ученого-историка и тантрического йогина, практикующего таинственные ньяингмапинские ритуалы. Искусно маневрируя между политическими силами региона (монголы Тушету-хана, маньчжуры, завоевавшие после 1644 г. Китай и установившие там власть своей династии Цин до 1911 г., различные феодальные кланы Тибета), Далай-лама V не только смог укрепить свою власть и централизованное управление Тибетом, но и сохранить свою страну фактически независимой: хотя цинские императоры Китая и считали Тибет своим вассалом, представляя в нем свою власть особым чиновником — амбанем, тем не менее реально Далай-лама оставался вполне самостоятельным государем. Поездка Далай-ламы V в Пекин для встречи с покровительствовавшим буддизму императором Шунь-чжи (1644–1662) еще больше укрепила престиж и авторитет тибетского иерарха.

При Далай-ламе V в Лхасе, столице Тибета, возводится грандиозный дворец-монастырь Далай-лам — Потала (по названию «Чистой Земли» бодхисаттвы Авалокитешвары, «воплощением», или, точнее, проявлением, которого считаются Далай-ламы), поражающий воображение современников.

В XVI–XVII вв. тибетский буддизм в форме школы Гелуг-па окончательно утверждается в Монголии, откуда распространяется у калмыков (XVII в.), бурят (XVII–XVIII вв.) и в Тыве (XIX — начало XX в.).

• Литература: Андреев А. Буддийская святыня Петрограда. СПб., 1993; Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. СПб., 1991; Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны Снегов. М., 1975;

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993; Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (*Lam-rim Chen-mo*) / Пер. с тиб. А. Кугявичуса; Под ред. А. Терентьева. СПб., 1994–2000. Т. 1–5.

ДАЛАЙ-ЛАМА («Океан-лама», «лама, чья мудрость столь же обширна, как океан») — титул первоиерарха и духовного и светского правителя Тибета в XVII–XX вв., религиозного лидера школы Гелуг-па (см.).

Далай-ламы считаются верующими воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары. В соответствии с махаянским учением, Будды и высшие бодхисаттвы обладают способностью магически порождать так называемые «превращенные» тела (нирманакая; *тиб.* тулку, пишется: «спрулску»), в которых могут одновременно являть себя в мириадах и мириадах хилокосмов (тысячемирий) буддийской космологии. Одним из таких «превращенных тел» Авалокитешвары и считался правящий Далай-лама (это не означало, что в мире больше не могло быть других явлений этого бодхисаттвы: по выражению одного современного тибетского ламы, он может явиться еще во множестве обликов, в том числе и какого-нибудь фермера из Техаса). Другой первоиерарх Тибета — Панчэн-лама (от санскритского «пандит» — ученый и тибетского «чэн» — великий; также — Таши-лама, *монг.* Панчэн-эрдэни) считался проявлением Будды Амитабхи и поэтому иерархически стоял выше Далай-лам. Однако в отличие от Далай-лам, Панчэн-ламы были лишены светской власти и жили вдали от столичной Лхасы — в пышном уединении величественного монастыря Ташилхунпо (г. Шигадзе, южный Тибет). Тем не менее между Далай-ламами и Панчэн-ламами порой возникали и противоречия, в том числе и по политическим вопросам. Например, Панчэн-ламы, как правило, были настроены более прокитайски, нежели Далай-ламы.

Вслед за Далай-ламами (из номинального этот титул превратился в реальный титул духовного вождя и свет-

ского государя не ранее конца XVI — начала XVII в. при Далай-ламе IV) «тулку», «воплощенцами», стали называть себя и все другие иерархи Тибета, в том числе и настоятели всех крупных монастырей, ставшие «магически созданными телами» различных индийских и тибетских мудрецов и святых (утверждалось, что, выполняя обеты бодхисаттвы они продолжают пребывать в сансаре, чтобы руководить монахами и направлять к достижению состояний Будды все новых и новых живых существ). Таким образом, скоро Тибет и Монголия оказались местом земного явления большинства наиболее почитаемых персонажей буддийского пантеона и выдающихся исторических деятелей буддизма.

Надо отметить, что нигде в буддийском мире не наблюдалось более ничего подобного, хотя сама идея «воплощенцев», несомненно, коренилась в общемахаянской доктрине. Вероятно, что в условиях теократического характера позднего тибетского государства возникла необходимость найти соответствующую религиозной доктрине буддизма форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей, что исключало возможность ее наследования, что и привело к формированию института «воплощенных лам», в том числе и Далай-лам. Другими словами, гелугпинцы изобрели особую (наряду с наследованием и выборностью) форму легитимации государственной власти в условиях теократии и целибата носителей власти.

Как правило, иерарх перед смертью сам указывал возможное место своего будущего рождения. Иногда прорицал государственный оракул Тибета — лицо с явно шаманскими функциями и шаманского происхождения: входя в транс, он вещал от имени вошедшего в него божества. Так, после смерти Далай-ламы XII оракул увидел место рождения нового тибетского теократа в отражении в озере. Затем (обычно через два-три года после смерти иерарха) специальная комиссия из высокопоставленных лам отправлялась в предполагаемое место и по особым приметам отбирала кандидатов из числа мальчиков со-

ответствующего возраста. Затем (в случае с поисками Далай-ламы) кандидатов везли в Лхасу, где они проходили дополнительные испытания. Например, перед детьми клали разные красивые и блестящие вещи, а среди них одну невзрачную вещь покойного. Если мальчик тянулся к этой вещи, это было важным аргументом в его пользу. Окончательный отбор происходил, как правило, при помощи жеребьевки, сопровождающейся определенным ритуалом; в XVIII в. китайский император Цяньлун подарил тибетскому правительству особую чашу для такой жеребьевки — что-то наподобие современной урны для голосования.

В настоящее время подобные «выборы» крайне политизировались. Так, после смерти последнего Панчэн-ламы в 1988 г. правительство КНР распорядилось провести поиски его преемника по всем правилам; это было очень важно для Пекина, поскольку по конституции КНР Панчэн-лама является главой правительства ТАР — Тибетского Автономного Района. Однако находящийся в эмиграции Далай-лама XIV не признал выбранного Панчэна, объявив его поиски фальсифицированными китайскими властями, и еще ранее провозгласил новым Панчэн-ламой другого мальчика, находившегося также на китайской территории. Последующая изоляция «далай-ламского» Панчэна дала возможность тибетской эмиграции в очередной раз обвинить Пекин в нарушении прав человека и провозгласить несчастного ребенка «самым юным узником совести». Еще больший скандал перед тем разразился с «избранием» Кармапы XVII (главы школы Карма-кагью). В тот раз Далай-лама, ссылаясь на тайное письмо покойного Кармапы, наоборот, признал китайского кандидата законным Кармапой, что вызвало негодование части монахов Карма-кагью из числа эмигрантов (а также братии монастыря Румтек в Сиккиме, где хранятся регалии Кармапы), обвинивших Далай-ламу в подыгрывании китайским властям. Ситуация обострилась еще больше, после того как «китайский» Кармапа бежал в Индию в начале января 2000 г. и выразил желание посетить Румтек.

«Кармапинцы-раскольники» немедленно объявили побег Кармапы инсценировкой китайских спецслужб.

Надо сказать, что в прошлом элемент политического цинизма практически отсутствовал при выборах иерархов тибетской «церкви» и новым теократом отнюдь не всегда становился отпрыск богатого или знатного семейства. Здесь очень характерно вступление на престол нынешнего Далай-ламы. По расчетам лхасского духовенства новый Далай-лама родился в 1935 г. на территории, контролировавшейся китайскими властями. Делегация прибывших в эту местность лам (1937) очень быстро нашла искомого мальчика (причем только одного) в совершенно нищей крестьянской семье. Китайские власти, которым ламы сказали, что ищут «перерожденца» настоятеля одного крупного монастыря, потребовали выкуп, который был немедленно заплачен. Китайцы заподозрили, что ведутся поиски лица более важного, нежели настоятель, и значительно увеличили размер выкупа. Делегация не располагала такой суммой и запросила Лхасу. Как только деньги были получены и выплачены, ламы с ребенком и его семьей немедленно пересекли границу, и вскоре мальчик уже был коронован в Лхасе как Далай-лама XIV. После оккупации Тибета армией КНР в 1950 г. и подавления антикитайского восстания 1959 г. Далай-лама XIV проживает в эмиграции в Индии (Дхармсала, штат Химчалпрадеш). За свою общественную деятельность он удостоен в 1991 г. Нобелевской премии мира.

- См. литературу к статье Гелуг-па.

ДАЦАН — буддийский монастырь-университет в тибетской традиции Гелуг-па (см.). Как правило, в дацанах имеется два факультета — общефилософский (цаннид) и медицинский. Иногда к ним добавляется тантрический факультет (джуд, гью), на который принимаются монахи только после окончания общефилософского факультета. В Тибете существовали дацаны (Сэра, Гумбум, Гаман

и др.), насчитывавшие несколько десятков тысяч монахов и представлявшие по существу целые города.

На территории России дацаны традиционно существовали только в Бурятии. В период советской власти большая часть дацанов была закрыта и в 1946–1989 гг. в СССР существовало только два дацана (сейчас их насчитывается уже несколько десятков).

В 1914 г. в Петербурге было завершено строительство первого дацана в Европе — посвященного Калачакре (см. «Ваджраяна») дацан Гунцзэчойнэй (архитектор Туган-Барановский). В середине 30-х годов этот дацан был закрыт и возобновил свою деятельность лишь в 1989 г. Однако после своего открытия (и особенно после 1998) он стал уже не столько дацаном в традиционном смысле, сколько храмом, в котором совершаются буддийские ритуалы (последние три года — нерегулярно) и проповедуют приезжающие из-за границы тибетские наставники.

• Литература: Андреев А. Буддийская святыня Петрограда. СПб., 1993; Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993.

См. также литературу к статье Гелуг-па.

ДЗОГ-ЧЭН (ДЗОГ-ПА ЧЭН-ПО) — тиб. «великое совершенство». Высшая, девятая, йога традиции Ньингма-па (см.). В прошлом считалась тайным эзотерическим учением, доступным лишь отдельным ньингмапинским йогинам. После эмиграции тибетских учителей в Индию и на Запад в 1959 г. стал активно проповедоваться на Западе, в результате чего общины Дзог-чэн возникли во многих странах Европы (включая Россию) и Америки. Особенно известна деятельность по проповеди Дзог-чэн проживающего в Италии тибетского йогина и ученого Намкхая Норбу.

Сами последователи Дзог-чэн считают, что он был создан полумифическим йогиним Гараб Дордже и от него был унаследован Падмасамбхавой (см.). Некоторые со-

временные адепты Дзог-чэн считают, что он коренится в добуддийской религии тибетцев бон (бон-по), но эта точка зрения не может считаться исторически обоснованной. В действительности Дзог-чэн является синтезом Ваджраяны (см.) и китайской школы Чань (см. «Дзэн»), осуществившимся в Тибете в VIII–IX вв.

Подобно Ваджраяне и Чань, Дзог-чэн учит, что он является путем обретения состояния Будды в течение одной жизни. Как и Чань, Дзог-чэн учит о пробуждении как реализации, или осознании, изначально присущей человеку природы Будды, постоянно присутствующей в любом психическом акте. Эта природа называется также «знанием», «гносисом» (джняна; тиб. ригпа или ешей). Подобно Чань, Дзог-чэн учит адепта принимать любую вещь или ситуацию естественно и спонтанно, вне рассудочных оценок и предпочтений.

Как и Ваджраяна (тантрический буддизм), Дзог-чэн учит достижению особого «радужного тела», лучистой энергии, в которую переходит физическое тело йогина после достижения состояния Будды. Тантрический характер имеет и созерцание адептами Дзог-чэн ясного света, излучаемого пустотной природой абсолютного тела Будды (Дхармакайя). И нирвана, и сансара рассматриваются в Дзог-чэн как иллюзорные манифестации, или состояния единой реальности, недвойственного гносиса Дхармакаи.

• Литература: Дорджи Минлинг Тэрчен. Драгоценная лестница. Ламрим школы ньингма. СПб., 1997; Намкхай Норбу Ринпоче. Йога сновидений и практика естественного света. М., 1996; Шарадза Таши Гьялцен. Капли сердца Дхармакайи. Практика Дзог-чэн традиции Бон. М., 1996.

ДЗЭН (яп. Дзэн-сю; кит. Чань, Чань цзун) — одна из важнейших школ китайского и всего дальневосточного буддизма.

Школа Дзэн относится к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, и некоторые иссле-

дователи даже склонны видеть в ней квинтэссенцию китайского буддизма. Вместе с тем, нельзя не признать, что типологически сходные явления характерны и для иных традиций буддизма — достаточно вспомнить об индийских махасиддхах с их своеобразным юродством и стремлением к обретению состояния Будды «в этом теле» или тибетскую практику Дзог-чэн (см.), а отчасти и Махамудру. С другой стороны, нельзя не учитывать и того факта, что господствующее положение Дзэн (Чань) в позднем буддизме Китая и других стран региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее, отрицать или преуменьшать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово Чань (сокращение от чаньна) есть не что иное, как транскрипция санскритского дхьяна (созерцание, медитация). Это указывает на преимущественно йогическую, психопрактическую ориентацию данного направления буддизма. Другое, малоизвестное, название этой школы — школа «Сердца Будды» (буддха хридая; фо синь цзун).

Согласно традиции, основал ее сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся («Цветочная проповедь Будды»). Никто, однако, кроме Махакашьяпы не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Дзэн, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же самое, что и пробуждение, бодхи) передавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно дзэнскому преданию (совершенно легендарного, конечно, характера), относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом (эта нумерация, разумеется, имеет абсолютно апокрифи-

ческий характер) школы созерцания в Индии был Бодхидхарма, брахман из южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай (в начале VI в.) и стал первым патриархом Дзэн (Чань) в Китае. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными деталями, цель которых — всячески возвеличить основателя школы Дзэн.

Тем не менее с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методам созерцания и проповедовал учение «Ланкаватара сутры», текста, сочетавшего философию йогачары с теорией Татхагатагарбхи. На первом этапе своего существования Дзэн даже называли «школой Ланкаватары».

О ранней истории школы Дзэн (Чань) известно немного. На рубеже VII–VIII вв. она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном (дунь) или постепенном (цзянь) характере пробуждения. Южная школа во главе с учеником Шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. 713) Хэцзэ Шэнь-хуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Дзэн подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником Пятого патриарха Хун-жэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения, подобном постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Существовало и множество переходных смешанных концепций, например теория Цзун-ми о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» (дунь у цзянь сю): солнце восходит внезапно (пробуждение мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу постепенно (совершенствование, приводящее к исчезновению аффектов, заблуждений и их последствий постепенно).

К середине IX в., а возможно, и еще раньше Северная школа, заклеянная последователями Шэнь-хуэя

как «оппортунистическая», прекратила свое существование. Южная школа разделилась между тем на пять направлений («домов» — цзя) классического Дзэн, два из которых существуют и сейчас, определяя его современное лицо Дзэн. Это «дом» Линьцзи (*яп.* Риндзай), созданный монахом Линьцзи И-сюанем (811?–866), и «дом» Цаодун (*яп.* Сото), восходящий к двум наставникам того же времени — Цаошань Бэнь-цзи и Дуншань Лян-цзе. Три других «дома» — Гуйян, Юньмэнь и Фаянь исчезли после XII–XIII вв. (направление Гуйян было весьма influentially во Вьетнаме в XI–XIII вв.). Огромная роль в формировании классического Дзэн (Чань) принадлежит монаху VIII в. Ма-цзу Дао-и, провозгласившему принцип: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды».

До середины IX в. школа Дзэн (Чань) была менее влиятельной, чем Тяньтай (см.) или Хуаянь (см.), однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна (845), вдохновленные его фаворитами даосами, от которых монарх надеялся получить эликсир бессмертия (во время этих гонений проводились массовые конфискации монастырской собственности и массовое насильственное возвращение монахов к мирской жизни). Гонения «годов Хуэй-чан» привели к кризису и началу упадка таких влиятельных прежде школ, как Тяньтай и Хуаянь. Однако школа Дзэн почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время даже почти не было монастырей и они обычно жили в обителях школы Винаи; кроме того, они занимались производительным трудом (выращивание чая и т. п.), что освобождало чаньских монахов от обвинений в «тунеядстве». В результате в X–XI вв. Дзэн превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонизировало с его первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом. В XI–XII вв. процесс институционализации школы завершается.

Основными принципами школы Дзэн являются следующие положения: «Смотри в свою природу, и станешь

Буддой» и «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу без опоры на письменные знаки».

Первое из этих положений означало, что поскольку каждое живое существо наделено природой Будды, более того, является Буддой, но не знает об этом (ср. высказывание Догэна, японского наставника школы Сото-Дзэн: «Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды»), то любой человек может усмотреть, непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, своего истинного «я», осознать себя как «пребывающего в мешке из плоти внутреннего человека без ранга» — слова Линьцзи. И для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни в течение многих жизней постепенно восходить по ступеням пути бодхисаттвы. Обретение состояния Будды в этой жизни («в одном теле») — вот цель Дзэн, роднящая его с тантрой и тибетским Дзог-чэн.

Второе положение Дзэн означало, что пробуждение, будучи изначальной собственной и нерожденной (японский учитель Дзэн XVII в. Банкэй особенно подчеркивал именно это определение) природой сознания, не может быть обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов.

Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, просветление сознания, что осуществляется пробужденным учителем, использующим определенные приемы воздействия на психику ученика.

Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвенного» сознания ученику, подобно тому как Будда передал свое пробуждение Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для Дзэн списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи пробуждения от одного учителя к другому (это называется «передачей светильника» —

чуань дэн). Для подчеркивания принципа непосредственности, «безопорности» этой передачи и для искоренения у учеников привязанности к букве, образу, символу многие дзэнские наставники раннего периода демонстративно сжигали тексты сутр и священные изображения. Монах Линьцзи И-сюань даже сказал: «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха». Смысл этого высказывания в том, что следует убить в себе привязанность ко всему внешнему, ко всем образам и именам: Будда — это сам человек в его истинности, а не некий религиозный авторитет или законоучитель. И тем более, это не изображение и не текст. Как сказал настоятель монастыря на горе Йонтышон (Вьетнам) юному императору Вьетнама Чан Тхай-тонгу (XIII в.), решившему стать монахом: «В горах нет Будды. Будда — это твое собственное сердце, и вне его никакого другого Будды нет». Вместе с тем, дзэнская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII–XIII вв. в нормативных уставах дзэнских монастырей («чистые правила» — цин гуй), своеобразной дзэнской Винае.

В своей психопрактике школа Дзэн тоже достаточно оригинальна. Несмотря на то что некоторые направления Дзэн (особенно Цаодун, Сото) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе со скрещенными ногами (цзо чань, дза дзэн), эта школа не считала таковое наиболее совершенным и, тем более, единственно возможным методом. Большинство направлений Дзэн предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшим обязательным для всех чаньских монахов (принцип учителя Бай-чжана: «День без работы — день без еды»). А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обрушивавшиеся на ничего не подозревающих, погруженных в созерцание учеников.

Наиболее распространенными и специфически чаньскими (особенно в направлении Линьцзи, Риндзай) объектами сосредоточения были так называемые «вопросы-ответы» (вэнь-да, *яп.* мондо), то есть парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика, и так называемые гун-ань (*яп.* коан — см.) — парадоксальные высказывания, цель которых — пробуждение сознания ученика.

Хотя школа Дзэн принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она, тем не менее, охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX в., благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы Хуаянь и последним держателем чаньской (дзэнской) традиции Хэцзэ (основанной Хэцзэ Шэнь-хуэем), в Дзэн восторжествовал принцип «цзяо-чань и чжи», то есть «доктрина (цзяо — имеется в виду философия Хуаянь) и созерцание (чаньская психопрактика) суть одно». Вследствие этого «Аватамсака сутра» становится одним из наиболее почитаемых в Дзэн текстов, а сочинения хуаяньских философов — теоретическим фундаментом Дзэн (особенно сблизились с Хуаянь чаньское направление Фаянь).

Школа Дзэн быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X–XIV вв. Дзэн (*вьет.* Тхиен) фактически был официальной идеологией династий Ранняя Ли и Чан, многие императоры которых становились монахами и даже патриархами тхиенских направлений. Во Вьетнаме возникло два специфически вьетнамских направления Тхиен: Чуклам («Бамбуковый лес», XIII–XIV вв.; по-видимому, на базе китайского направления Гуйян) и Ли-еу Куан (по имени основателя; существует с XVIII в., на основе направления Линьцзи).

Сходная ситуация была и в Корее, где Дзэн (*кор.* Сон) играл очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чинуля (1158–1210). Однако позднее, в связи с утверждением в Корее идеологической монополии конфуцианства, деятельность буддийской сангхи была подвергнута многочисленным ограничениям.

В Японию школа Чань, именно там и ставшая в соответствии с японским чтением китайских слов называться Дзэн, проникла поздно, на рубеже XII–XIII вв.. Первыми проповедниками Дзэн были Эйсай (направление Риндзай) и Догэн (Сото). Однако Дзэн очень быстро приобрел огромное влияние, в особенности в самурайской среде: старые школы, такие как Кэгон, Сингон и Тэндай, были в большей степени связаны с придворной кiotоской аристократией, а пришедший одновременно с Дзэн культ Будды Амитабхи получил особое распространение в демократической среде — между горожанами — ремесленниками и торговцами, а также среди крестьян. До XVII в. (когда был установлен режим сёгуната Токугава, отдававший предпочтение неоконфуцианству) Дзэн по существу играл роль официальной доктрины военного (сёгунского) правительства Японии (бакуфу).

Учение Дзэн о внезапном пробуждении (*у; яп. сатори*), о непосредственном усмотрении природы Будды в себе и во всем сущем (*цзянь син; яп. кэнсё*), а также и другие аспекты теории и практики Дзэн оказали огромное влияние на литературу, искусство и эстетические теории Китая и сопредельных стран. Здесь особенно следует отметить китайскую монохромную живопись тушью, расцветшую в XII–XIII вв.; большинство корифеев этого направления в искусстве или практиковали Дзэн или были чаньскими монахами (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Глубокий интерес к Дзэн проявляли многие поэты и литераторы (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю и другие). Дух Дзэн пронизывает всю культуру Японии: от хайку Басё до чайной церемонии (*тя-но ю*) и искусства икебаны.

С середины XX в. интерес к Дзэн резко возрастает на Западе, во многом благодаря произведениям талантливого популяризатора Дзэн и известного ученого-буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Этот интерес даже перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший апогея в конце 50-х и в 60-х годах. Он был тесно связан с движениями битников и хиппи, видевших в Дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерар-

хию ценностей и утверждающий полную свободу и раскрепощенность.

Влияние Дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, психологии К. Г. Юнга и Э. Фромма (написавшего даже вместе с Судзуки статью «Дзэн-буддизм и психоанализ»), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников рубежа XIX–XX веков (Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (русскоязычные общины в Москве, Санкт-Петербурге, Ульяновске и др.).

На Дальнем Востоке Дзэн остается одной из лидирующих школ. По существу, сосуществование и даже синтез Дзэн и «Чистой Земли школы» (см.) определяют в настоящее время жизнь буддийских общин в Китае, Корее и Вьетнаме, тогда как в Японии, несмотря на все свое влияние, Дзэн уступает по численности таким школам буддизма, как «Чистая Земля» (в ее японском варианте) и Нитирэн-сю.

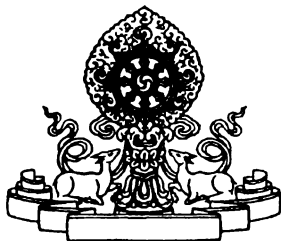
● Литература: Буддизм в переводах: Альманах. СПб., 1992. Вып. 1; СПб., 1993. Вып. 2; Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993; Дюмулен Г. История Чань-буддизма. СПб., 1993. Т. 1; Пятый чаньский Патриарх Хун-жэнь: Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1995; Религии Китая: Хрестоматия. СПб., 2001; Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь) / Пер., предисл., Е. А. Торчинова. СПб., 1997; Солонин К. Ю. «Отсутствие мысли» и чань-буддийское учение об уме // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 6; Торчинов Е. А. Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития) // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3; Цзун-ми. Чаньские истины: Пер., предисл. и коммент. К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. СПб., 1998.

ДХАРМА (от санскр. корня *dhr* — держать, держаться) — одно из базовых понятий не только религий Индии, но и всей традиционной индийской культуры. Не

имея четкого русского аналога, слово дхарма в значительном спектре своих значений имеет такие семантические аналоги, как «истина», «правда», «праведность», «должный образ жизни», «долг», «предназначение», «истинная доктрина», «религия» и т. п.

В брахманско-индуистской традиции Дхарма — прежде всего, сословно-варновый долг каждого индуса с закрепленного для лица определенного социального статуса общественными и религиозными обязанностями. Поэтому можно говорить о Дхарме брахмана (жреца), кшатрия (воина и правителя) и т. д. Вместе с тем под Дхармой также понимается и вся совокупность норм, предписаний и доктрин брахманской религии, восходящей к религиозным представлениям эпохи Вед. В таком случае говорят о санатана-дхарме, то есть об ортодоксальной индуистской Дхарме, пропагандируемой сейчас в Индии индуистскими фундаменталистами. Одновременно Дхарма есть некий должный социально-религиозный миропорядок, который должен неукоснительно поддерживаться всеми индуистами через соблюдение своих сословных и кастовых обязанностей. Его оппозиция — адхарма, неправедность.

Идея Дхармы восходит еще к ведическому корпусу текстов и активно провозглашается в «Бхагавадгите» как основа правильного поведения человека, причем блюстителем Дхармы оказывается сам бог (Бхагават, Ишвара), периодически воплощающийся на земле как аватара для ут-



Символическое изображение дхармы

верждения Дхармы и искоренения адхармы. В позднеклассической и средневековой Индии были созданы особые тексты (дхарма-шастры), регулирующие все социально-правовые, этические, поведенческие и религиозно-ритуальные аспекты жизнедеятельности индуиста в зависимости от его сословного и кастового статуса. Эти предписания в значительной степени сохранили свое значение и в современной Индии, несмотря на конституционную отмену системы каст и провозглашение принципа юридического равенства граждан Индии.

В буддийской традиции слово дхарма имеет два основных значения:

1. Закон, или Учение Будды, как совокупность доктринальных, этических, ценностных и психотехнических основоположений буддийской религии. В этом смысле слово Дхарма является полным синонимом слова буддизм (иногда конкретизируется как *Buddhadharma*, Дхарма Будды). Дхарма — базовая ценность буддизма, образующая вместе с Буддой и Сангхой (монашеская община) так называемые «Три Драгоценности» (Триратна) буддийской религии;

2. Базовый термин буддийской философской психологии, употребляемый как в единственном, так и во множественном числе («дхармы»).

Дхарма как буддийское философское понятие обозначает элементарное психофизическое состояние. К совокупности или определенному комплексу дхарм буддизм сводит личность со всем ее опытом и содержанием сознания (см. «Анатмавада»). В отличие от брахманистской субстанции, дхарма (в списках различных школ насчитывается различное число дхарм — от 75 до 100) является носителем только одного качества — своего собственного, причем как носитель (классическое определение: этот элемент называется дхармой, потому что несет свой признак) дхарма не отличается от несомого им качества или признака.

В философии школы вайбхашика дхармы понимаются и как реальные носители, обладающие онтологическим статусом (дравья сат), и как единицы описания

психофизического опыта (праджняпти сат). В школе саутрантика дхармы рассматриваются только в качестве условных единиц описания и анализа опыта и состояний сознания. В махаянской школе шуньявада (см. «Мадхьямика») провозглашается принцип пустотности дхарм как причиннообусловленных и потому лишенных собственной самосушей природы (свабхава). Виджнянавада (см. «Йогачара») сближается в своей позиции относительно природы дхарм с саутрантикой, рассматривая их как условно выделяемые элементарные состояния сознания.

В буддийской философии существуют различные классификации дхарм. Прежде всего среди дхарм выделяют: 1) эмпирические, конституирующие опыт мира рождений-смертей (санскрита дхарма, буквально: «входящие в составы») и 2) сверхэмпирические (асанскрита дхарма, «не входящие в составы»); к последним относится пространство развертывания психического опыта (акаша) и нирвана.

По принадлежности дхарм к скандхам, то есть группам, формирующим эмпирическую личность (дхармы класса рупа скандха, класса ведана скандха и т. п.), дхармы делятся на: 1) благие (кушала) и 2) неблагие (акушала), то есть дхармы благоприятные и неблагоприятные для спасения и обретения нирваны.

Кроме того, выделяются дхармы, истекающие аффективностью (асрава) и не истекающие аффективностью (анасрава). Первые, связанные с аффектами (клеша), относятся к неблагим дхармам, вторые — к благим.

Классификация проводится также по источникам познания (аятана) и базам опыта (дхату). В первом случае за основу берутся шесть способностей чувственного восприятия (индрия), включая «ум» (манас), и шесть соответствующих им чувственных объекта (вишай) — всего 12 элементов. Во втором — к ним добавляется шесть опосредующих восприятия форм чувственного сознания (виджняна) — зрительного, слухового, обонятельного, осязательного, вкусового и «умственного» — всего 18 элементов.

Теория дхарм легла в основу всех исторических форм буддийской философии и психологии. Можно сказать, что в теории дхарм буддийские мыслители решили парадокс психических процессов, найдя способ описания сознания в имманентных ему самому терминах, а не в терминах внешнего мира или другого сознания.

- Литература: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер., предисл, исслед., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; *Бхагавадгита*. Философские тексты Махабхараты. Ашхабад, 1978; *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1993; *Гусева Н. Р.* Индуизм: История формирования. Культовая практика. М., 1977; *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985; *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Щербатской Ф. И.* Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1989.

ДХАРМАЧАКРА (Колесо Дхармы, буддийского Учения) — один из основных символов буддизма. Представляет собой восьмирадиусное колесо, восемь спиц которого символизируют этапы Благородного Восьмеричного Пути (см. статью «Благородные Истины, Четыре») и восемь ступеней медитативного сосредоточения (дхьяна). Дхармачакра обычно помещается на крышах буддийских храмов и монастырей, и в таком случае по ее бокам располагаются скульптурные изображения двух полулежащих газелей. В таком случае Дхармачакра символизирует первую проповедь Будды в Оленьем парке под Бенаресом, известную как «поворот Колеса Учения»: согласно преданию, эту проповедь Будды слушали пять аскетов и две газели.

- Литература: Буддизм: Словарь. М., 1992.

ЙИДАМ (тиб. перевод санскр. «ишта дэвата» — покровительствующее божество) — термин тантрического буддизма Ваджраяны (см. «Ваджраяма»).

Тантрический буддизм вызвал к жизни новый пантеон божеств, неизвестных другим формам буддизма. Когда на буддийской иконе вы видите многорукое и многоголовое, увешанное черепами божество, сжимающее зачастую в объятиях свою праджню, то это означает, что перед вами именно икона тантрического буддизма.

Подобно тому как сексуальный символизм тантр имел свой прообраз в архаических культах плодородия (видимо, дравидийского происхождения) древнейшей Индии, которые были радикально переосмыслены буддизмом и стали, по существу, дериватами (производными) архаических культов и образов, будучи включенными в контекст буддийского мировоззрения, буддийских философии и психологии, тантрический пантеон также в значительной степени коренился в культах архаических божеств, почитание которых по большей части сохранилось в низших сословиях и кастах индийского общества, а также — у париев, неприкасаемых (домби, чандала). Кто такие все эти тантрические йогини (ведьмы, бесовки) и дакини, волшебные девы, пирующие на кладбищах и местах кремации трупов и обучающие адептов тайным высшим знаниям среди скелетов и кремационного пепла? По своему происхождению это — весьма малопривлекательные вампиры-кровососы (их клычки видны на тибетских иконах-танка), упыри и демоны низшего пласта индийской мифологии. Их ужасные и гротескные образы символизировали идею всеприсутствия и всеобщности природы Будды, образующей собственную природу даже самых порочных психических импульсов.

Ваджраяна, используя внешность, форму объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного.

Покровительствующие божества, многорукие и многоголовые, с множеством атрибутов, являются сложней-

шими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу, учение любой тантры, ее наивысшая цель — пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в образе йидама. Поэтому их имена обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и др. Таким образом, йидамы символизируют совершенное и всецелое пробуждение и посему по своему статусу соответствуют Буддам и тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты помимо высокого психологического смысла демонстрируют готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их кровь в вино пробуждения и амриту (амброзию, напиток бессмертия), наполняющие капалы — чаши из черепов на многих тантрических иконах. В процессе йогического созерцания на этапе порождение (утпатти крама) йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его мантрами и дхарани (см.), а также получивший необходимое посвящение, визуализирует соответствующее божество, отождествляет себя с ним, перенося на себя его атрибуты, и, в конечном счете, растворяется вместе с йидамом в безграничности пустого «ясного света» природы Будды, которая есть и его собственная природа.

Практика созерцания йидама отражает еще одну важную черту тантрической йоги — ее стремление представить абстрактные категории буддийской философии в виде наглядных чувственных образов. Так в ходе тантрических садхан все категории Абхидхармы репрезентируются в виде фигур божеств: так, пять скандх, преобразующихся в пять трансцендентных гнозисов, символизируются в виде пяти Джин («Победителей»), или Татхагат, — Вайрочаны, Амиабхи, Акшобхьи, Ратнасамбхавы и Амогхасиддхи; двенадцать аятан (источников познания: шесть способностей чувственного восприятия — индрий и шесть соответствующих им типов объектов чувственного восприятия — вишая) в виде ше-

сти сизигий бодхисаттв мужского и женского пола; клеши (аффекты) — в виде фигур людей или демонов, попираемых ногами йидама, и т. д.

• См. литературу к статье Ваджраяна (Тантрический буддизм).

ЙОГА БУДДИЙСКАЯ (от санскритского корня «йудж» — связывать, сопрягать, соединять; родственно русскому слову «иго» и английскому «yoke») — наряду с названием ортодоксальной брахманистской системы (даршаны) также общее обозначение индийских психотехнических (психопрактических) методов достижения трансперсональных (измененных) состояний сознания, оцениваемых традицией как высшие и совершенные, ведущие к освобождению от сансарического существования, — переживание единства с безличным Абсолютом, личным Богом, тождества «я» и абсолютного духа и т. д. Йога в этом широком смысле присуща всем религиям Индии, и поэтому можно говорить об индуистской йоге, буддийской йоге, джайнской йоге и т. д.

В буддийских текстах термин «йога» особенно часто используется в махаянских текстах, но расцвет йогической практики в буддизме связан с Ваджраяной (см.), или тантрическим буддизмом.

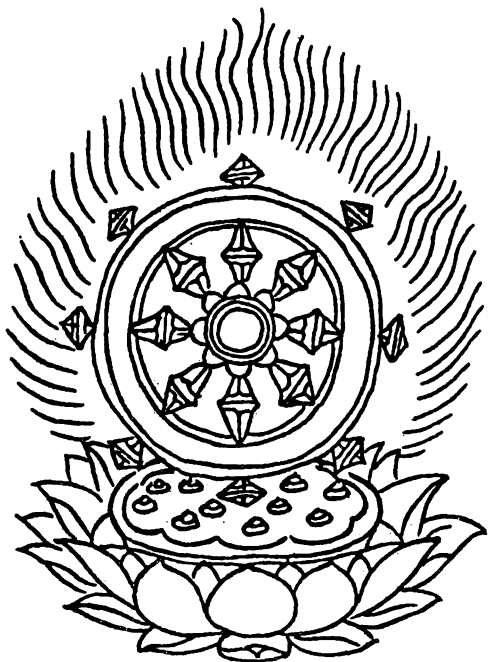
Очень важным положением буддизма Ваджраяны является тезис о недвойственности, тождественности тела познания. Вообще, сознание занимает центральное место в учении Ваджраяны: и сансара, и нирвана — не что иное, как два разных состояния одного и того же сознания; пробуждение — постижение природы сознания как такового, то есть как пустотного и недвойственного гнозиса—блаженства. И это сознание провозглашается недихотомичным, недвойственным (адвая) с телом и единосущным последнему. Отсюда проистекает естественное стремление тантрического йогина работать не просто с сознанием, а с психофизическим целым своего организма, недвойственного по своей природе. Поэтому важ-

ное место в методах Алмазной Колесницы занимает работа с различными признаваемыми индийской традицией психофизическими энергетическим («тонкими») структурами тела. Согласно тантрической парафизиологии (она признается в общих чертах и индуистскими тантриками), тело на «тонком» уровне наделено особыми каналами (нади), по которым циркулирует жизненная энергия (прана). Три из этих каналов считаются важнейшими. В буддийской тантре они называются: авадхути, протянувшийся от промежности до макушки головы вдоль центральной части позвоночного столба (в индуистской тантре его называют «сушумна»), лалана и расана, идущие справа и слева от авадхути и символизирующие метод — сострадание и премудрость (это ида и пингала индуистской тантры). Йогин стремится ввести энергетические потоки боковых каналов в бездействующий у профана центральный канал, сплавить их в единое целое и получить, таким образом, эликсир пробуждения, направляемый в мозг. Для этой цели иногда используются и методы сексуальной йоги, поскольку тантрики считают, что во время оргазма прана сама стремится войти в центральный канал авадхути.

Упражнения такого рода предполагают определенную подготовку, тренировку в двигательной и особенно дыхательной гимнастике, а также умение визуализировать систему каналов. Данная практика, как и аналогичная индуистская, включает в себя и упражнения с чакрами (дословно — «колесо»), энергетическими центрами организма, локусами схождения каналов-нади. В буддийской тантре обычно используются три чакры, соотносимые с Тремя Телами Будды (иногда к ним добавляется четвертая, «тайная» чакра: видимо, центр у основания позвоночника), а также с Мыслью, Речью и Телом Будд (Тело — верхний, мозговой центр, Нирманакая; Речь — средний, горловой центр, Самбхогакая; Мысль — нижний, сердечный центр, Дхармакая). Интересно, что, в отличие от индуизма, высшее состояние ассоциируется здесь не с головным (сахасрара, ушниша), а с сердечным (анахата, хридая) центром.

Чакрам и их элементам соответствуют определенные семенные мантры (биджа мантра), буквенная запись которых может визуализироваться йогиним в соответствующих центрах (размер, толщина и цвет букв строго регламентируются).

Раскрытие чакр (их активизация), как полагают, и вообще работа с энергетикой организма приводит к овладению йогиним различными сверхспособностями (в буддизме они называются риддхи): умение летать, становиться невидимым и т. п. Считается, что средствами дыхательных и физических упражнений, приема алхимических эликсиров и растительных экстрактов, «воз-



Чакра

врата семени в мозг» (достигается через умение испытывать оргазм без эякуляции) и созерцания йогин может даже сделать свое тело бессмертным и неразрушимым, дабы, исполняя обеты бодхисаттвы, в течение целого космического цикла оставаться с людьми и наставлять их в Дхарме Будды.

Структура тантрической йоги на стадии завершения не определена точно; скорее можно сказать, что каждый текст предлагал свою структуру пути. Так, «Хеваджра тантра», «Чандамахарошана тантра» и «Калачакра тантра» говорят о «шестичленной йоге» (шаданга йога): 1. Отвлечение чувств от их объектов и введение пран из боковых каналов в центральный канал (пратьяхара); 2. Созерцание и достижение однонаправленности сознания (дхьяна); 3. Дыхательные упражнения, контроль над дыханием в сочетании с произнесением мантры для очищения боковых каналов и введения праны по среднему каналу в чакру области сердца (пранаяма); 4. Концентрация или сосредоточение сознания для интеграции всех пран, окончательного искоренения всех аффектов — клеш и их «следов» — васан, а также для достижения переживания чувства блаженства во всех четырех чакрах (дхарана); 5. Практика осознанности-памятования (анусмрити) — на этом этапе практикуется и сексуальная йога на уровне карма-мудры, джняна-мудры или маха-мудры (см. выше) для осознания пустотности тела, его трансформации в божественную форму йидама и достижения переживания состояния неизменного блаженства; 6. Предельное сосредоточение, или йогический транс (самадхи), то есть обретение «тела гнозиса» (джняна деха) и реализация в себе всех четырех Тел Будды, то есть актуализация их в непосредственном психическом опыте. Те же тексты рекомендуют и занятия хатха-йогой (позы-асаны, дыхательные упражнения и т. п.). Считается, что в процессе этой практики йогин не только овладевает своим психофизическим комплексом во всех его аспектах и на всех его уровнях, но и всеми силами и энергиями Вселенной в соответствии

с принципом точного подобия (или даже тождества) тела и космоса.

Особенно известными в Ваджраяне были методы известные как «шесть йог Наропы»:

йога внутреннего тепла,
йога иллюзорного тела,
йога сновидений,
йога ясного света,
йога промежуточного состояния,
йога переноса сознания.

Первая из этих йог предполагает умение йогина войти в промежуточное состояние между смертью и новым рождением (антара бхава; *тиб.* бардо; *кит.* чжун инь). Йогин достигает особого состояния сознания, отождествляемого им с промежуточным. В нем исчезает ощущение тела, и сознание йогина (психологический субъект) может свободно перемещаться в пространстве, переживая различные видения. При этом йогин ощущает, что он привязан к своему телу эластичной нитью. Разрыв нити означал бы подлинную смерть. В тантрическом буддизме существует представление, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает беспредельный ясный свет пустотного Дхармового Тела, тождественный его собственной изначальной природе. Закрепление этого переживания означает обретение состояния Будды и выход из сансары. Поэтому йогин стремится еще при жизни войти, находясь в состоянии самадхи, в промежуточное состояние и попытаться в нем обрести пробуждение.

Йога внутреннего тепла (чунда йога, *тиб.* туммо) особенно популярна в тибетской школе Кагью-па (см.). Чунда-йога предполагает работу с психофизиологическими «тонкими» центрами — чакрами и каналами, по которым жизненная энергия (прана) циркулирует по телу (нади), для сублимации праны, что выражается в сильном разогреве тела и трансформации сознания (переживания состояния недвойственности блаженства и пустоты).

Особый интерес представляет йога сновидений с ее техникой «бодрствования во сне», которое постепенно переходит в умение практиковать во сне йогу и дает постижение иллюзорной «сноподобности» всех феноменов. Йога иллюзорного тела заключается в замене «грубого» физического тела «тонким» энергетическим телом, созданным из энергий-пран и подобным радужному сиянию. Йога переноса сознания (*тиб.* пхова) заключается в «открытии» на макушке головы особого «тонкого отверстия» («отверстие Брахмы») для выхода через него в момент смерти сознания, окруженного «энергетической оболочкой», и его «переноса» в Чистую Землю Будды Амитабхи. Содержание йоги ясного света (прабхасвара, *тиб.* 'од гсал) близко, насколько можно судить, йоге промежуточного состояния.

• См. литературу к статье Ваджраяна (Тантрический буддизм).

ЙОГАЧАРА (ВИДЖНЯНАВАДА; ВИДЖНЯПТИМАТРА) — одна из школ буддийской философии. Значение ее названий: 1) йогачара — школа практики йоги; 2) виджнянавада — доктрина сознания; 3) виджняптиматра — «только осознание».

Философия школы йогачара является, по-видимому, сложнейшей из всех не только буддийских, но и вообще индийских систем. Ее создателями считаются сводные братья — Асанга и Васубандху, по-видимому, то же самое лицо, что и автор знаменитой Абхидхармакоши, который, как утверждает традиция, принял учение Махаяны под влиянием своего брата; жили они на рубеже IV и V вв.

Основной тезис йогачары восходит к «Дашабхумика сутре» («Сутра десяти ступеней»), где провозглашается следующее положение: «Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание».

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое

и «умственное» (мановиджняна). Однако раннюю Абхидхарму в отличие от йогачары не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия — индриями (зрение — глаз, слух — ухо и т. д.) и шестью типами объектов восприятия — вишая (цветоформа, звук, запах и т. д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания.

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания: манас (клишта-мановиджняна — см.) и сознание-сокровищница (см.).

Алая-виджняна (сознание-сокровищница), таким образом, является коренным сознанием (мула-виджняна), или, как говорят тибетцы, это есть «сознание — корень всего» (тиб. сем кюн жи, семс кюн гжи). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алая-виджняны или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами (паринама). Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, алая-виджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых,



Асанга

алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, «пребывающую» субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алая-виджняна, как и все, проистекшее из нее, непостоянна (анитья) и мгновенна. В-третьих, алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к «своей» алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей «оболочкой», «контейнером». Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся «семена» (биджа). Эти «семена» суть не что иное, как «энграммы», элементарные единицы информации (в самом широком смысле этого слова), закладываемые в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в «сознание-сокровищницу» и хранится в ней в виде «семян» опыта. Но в надлежащий момент, определенный кармой существа, эти семена под воздействием присущей им так называемой силы, или энергии сознания, начинают «прорастать», то есть проецировать свои содержания вовне. В результате, алая-виджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет («присваивает» его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что «костяком» эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь, представляющих собой превращенные формы базового сознания. В процессе восприятия в алая-виджняну закладываются новые семена-биджа, и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше — «курица или яйцо», то есть был ли первый акт проекцией «семян» или же закладыванием «семян» в «мешок» алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они безначальны.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин — васана (см.).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась васана к проецированию «семян» вовне. Таким образом, сознание всегда направлено на нечто, однако сила васан определяет эту направленность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъектно-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого — страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его направленность. Этот поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название «поворота в [самом] основании». С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего, йогину следует «опустошить» алая-виджняну от семян — носителей информации подобно тому, как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны — сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне. Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть виджняной, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гнозис (джняна). На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины как махаянисты не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды (см.).

Йогачарины признавали множественность алая-виджнян; каждое живое существо с переживаемым им миром объектов сводится к «своей» алая-виджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ, и лишь Будда в силу своего всеведения знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос, почему же миры, переживаемые всеми существами, столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир. Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т. д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и «подстраивается» тип переживаемого ими «объективного» мира. Другими словами, поскольку все мы — люди, то и переживаемые нами миры есть «миры людей», все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в «Виджняптиматра сиддхи шастре», подобно тому как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармаи существ.

С доктриной сознания йогачаринов самым непосредственным образом связана их теория «трех уровней реальности», или, дословно, — «трех уровней своебытия» (трисвабхава — см.), хотя, как мы увидим, на самом деле, согласно йогачаре, ни один из этих уровней не обладает подлинным своебытием.

Своеобразной формой йогачары стало ее логико-эпистемологическое направление (так называемая поздняя йогачара).

Ее основателем является выдающийся мыслитель, реформатор индийской логики Дигнага. Он был брахманом из южной Индии, однако принял буддизм, постригся в монахи и стал учеником Васубандху. Вскоре он разо-

шелся с учителем по вопросам логики и основал собственную школу, тогда как преемниками Васубандху стали Стхирамати и Дхармапала. Логическую реформу Дигнаги закрепил Дхармакирти (вторая половина VII в.), который придал новой школе ее окончательный вид. Значительный вклад в развитие логики и эпистемологии поздней йогачары внесли философы, сочетавшие йогачару с умеренной мадхьямакой — Шантаракшита и Камалашила.

Поздние йогачарины фактически отказались от концепции алая-виджняны, сочтя ее неким надэмпирическим метафизическим допущением, принятие которого противоречило их установке на радикальный эмпиризм. Однако они расширили объем понятия «васана», активно используя его в своей философии. Например, такой васаной, конвенциональной «стародавней привычкой», с точки зрения поздних йогачаринов, является язык.

Отказались они и от учения о трех уровнях реальности, вернувшись к принятой мадхьямиками модели двойственной истины (условной и абсолютной). С другой стороны, поздние йогачарины еще более отчетливо сформулировали учение об объекте восприятия как результате ментального конструирования. Здесь важную роль сыграл Шантаракшита, который разработал знаменитую теорию «сахопаламбхади», согласно которой объект чувственного восприятия тождествен комплексу самих восприятий (например, синий лотос есть не что иное, как комплекс определенных зрительных, обонятельных и осязательных восприятий). Вместе с тем, они полагали, что за этими ментальными конструкциями скрыт некий «чистый бескачественный объект», трансцендентный операциям и формам сознания и данный в его истинности в первичном акте чувственного восприятия (пратьякша). Поздние йогачарины предлагают очень утонченный анализ познавательного процесса, в ходе которого уже на первых ступенях практически мгновенного акта восприятия стержень познания — «чистый объект» — окружается непроницаемой оболочкой ментальных конструктов

и проекций (кальпана). На этом основании позднюю йогачару иногда называют «саутрантика-йогачара», поскольку «репрезентационисты» — саутрантики, с одной стороны, признавали существование «внешней» реальности, трансцендентной сознанию, а с другой — допускали принципиальную неадекватность ее отражений в сознании воспринимающего субъекта. Другими словами, они проводили различие между объективной реальностью и ее явлениями сознанию. Однако, в отличие от саутрантиков, йогачарины отказывались рассматривать внешние объекты как причины существования идеаций-явлений в силу принципиальной невозможности (по учению йогачары) непосредственного восприятия чего-либо трансцендентного сознанию. В конечном итоге, в философии поздней йогачары само сознание является себе же в акте чувственного восприятия.

Далее, последователи Дигнаги и Дхармакирти восстановили в правах древнюю теорию мгновенности (кшаникавада), переосмыслив ее, однако, в соответствии с основными положениями йогачаринского учения. Теперь под мгновением (кшана) понимается неуловимый единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая (татхата), еще не будучи подвергнутой операции преобразования в сознании в процессе ментального конструирования и концептуализации. Такое мгновение-восприятие носит техническое название «свалакшана» (дословно: «то, что наделено своим собственным признаком»; «сва» — «свой» и «лакшана» — «признак», «свойство»). Свалакшана рассматривается поздними йогачаринами как элемент истинной реальности (парамартхика), доступный нам в чувственном познании (пратьякша). Как таковая, свалакшана рассматривалась как нечто предлагающее субъектно-объектной дихотомии (адвая — недвойственность). Для обретения этого элемента знания истинной реальности поздние йогачарины разработали особую процедуру очищения опыта от ментальных конструкций и концептов, бывшую подлинной йогой этой школы. Ее цель — обретение окончательной нирваны, понимавшей-

ся как полное прекращение конструирующей и концептуализирующей деятельности сознания, элиминация субъектно-объектной двойственности, исчерпание васан и санскар (элементарных подсознательных импульсов), замена сознания недвойственным гнозисом (джняна) и обретение полного единства с истинносущим, полной согласованности с реальностью как она есть.

Поздние йогачарины признают два источника познания — чувственное восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана), причем только в чувственном восприятии содержится элемент правильного знания о реальности как она есть, тогда как логический вывод способен дать знание только применительно к уровню относительной истины. Этот тезис связан с крайним номинализмом поздней йогачары. «Только единичное реально, любые общие понятия и абстракции (вроде таких идей, как «вечность», «бесконечность», «субстанция») являются ментальными конструктами в чистом виде», — утверждают йогачарины. «Лес» — ментальный концепт, но даже «дерево» — ментальный концепт. Реально существуют только вот эта конкретная пальма или та акация. Любое наименование уже содержит в себе элемент такого конструирования. Представление — это то, что может быть принципиально обозначено словом, то есть нечто семиотичное (при этом важна именно принципиальная обозначаемость: младенцы и животные не умеют говорить, но их представления также принципиально маркируемы языком). Реальность же, как таковая, несемиотична, ибо язык (в самом широком смысле) есть лишь условность, «стародавняя васана». Любое обозначение имеет сугубо отрицательную ценность. Когда мы говорим: «Это корова», то мы имеем в виду лишь то, что перед нами не лошадь, не собака, не слон, не человек и т. д. (эта теория наименования как исключения значений получила название апоха). Номинализм поздней йогачары простирается столь далеко, что она готова отказаться от категории «общего» (саманья) как таковой, заменив ее категорией «со-формного» (сарупья): реальны не коровы,

реальна только вот эта Буренка, Звездочка, Машка. Мы называем все эти существа «коровами» только потому, что они «со-формны», обладают сходными признаками и свойствами, что отличает их от собак («со-формных» между собой Шариков, Жучек и Барбосов), кошек, слонов, людей и т. д.

В плане формальной логики наиболее интересно разделение Дхармакирти силлогизмов на «вывод для себя» и «вывод для другого». Здесь по существу Дхармакирти выразил весьма существенную мысль о нетождественности форм мышления как такового и их логического (в данном случае силлогистического) оформления. В целом же, реформировав традиционный пятичленный силлогизм древнеиндийской школы ньяя, Дигнага и Дхармакирти значительно приблизили его по форме к хорошо знакомому нам аристотелевскому силлогизму.

• Литература: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. Гл. 3. Разд. «Трактаты», «Учение школы Хоссо» М., 1987. ; *Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). М., 1990. С. 37–41; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 92–109; *Утехин И. В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль: Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997. Вып. 1; *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. 2-е изд. СПб., 1995. Т. 1–2; *Щербатской Ф. И.* Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

КАГЬЮ-ПА (КАДЖУД-ПА) — одна из четырех основных школ тибетского буддизма, возникшая в период возрождения тибетского буддизма в XI в.; она восходит к индийской традиции махасиддхов, связанной с именами таких знаменитых йогин, как Тилопа и Наропа. В Тибет ее принес йогин и переводчик Марпа, проповедовавший узкому кругу своих учеников методы «шести йог Наропы». Большое значение Марпа и его

преемники придавали также практике маха-мудры — непосредственного постижения природы своего сознания как природы Будды. Школа, основанная Марпой, получила название Кагью-па (монголизированное произношение — Каджуд-па), восходящее к тибетскому корню гью/джуд, означающему нить, струну, а метафорически — традицию, линию передачи учения (этим словом, кстати, переводилось и санскритское «тантра»). Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение непосредственной передаче учения, йогических посвящений и практических методов непосредственно от учителя к ученику, их тибетские преемники и обозначили свою школу этим словом (Кагью-па — школа Преемственности).

Любимым учеником Марпы и его преемником в качестве главы школы стал крупнейший тибетский поэт Миларепа (1040–1123). В юности Миларепа был далек от буддизма и даже практиковал черную бонскую магию с целью извести родственников, ранее причинивших много зла его семье. Позднее Миларепа пережил глубокое раскаяние и обратился в буддизм. После тяжелых испытаний он стал учеником Марпы, который позднее и сделал его своим преемником. Миларепа стоит у истоков тибетской традиции уединенного горного отшельничества: в труднодоступных горных пещерах он практиковал йогу «туммо» — внутреннего тепла, которая, по его словам, неоднократно спасала его во время суровых тибетских зим. Практика туммо занимает важное место в методах школы Кагью и в настоящее время: когда вы слышите о соперничестве гималайских йогов, в лютую горную стужу соревнующихся в том, кто скорее высушит теплом своей обнаженной спины мокрую простыню, знайте, что речь идет именно о кагьюпинских репа (рес-па), носящих белые льняные одежды йогинов, практикующих туммо. Будучи незаурядным поэтом, Миларепа написал множество стихов и песен, которые еще в недалеком прошлом знал наизусть любой традиционно образованный человек в Тибете и Монголии.

Своим преемником Миларепа сделал одного из своих самых поздних учеников — Гамбопу (Гампопу), автора многих ученых буддийских сочинений. Со времени Гамбопы у школы Кагью-па появились свои монастыри и индивидуальная йогическая практика оказалась дополненной принципами монашеской дисциплины.

После Гамбопы школа Кагью-па разделилась на несколько ветвей-субтрадиций (так называемые «четыре большие и восемь малых»). Наиболее важной и влиятельной из них стало направление известное как Карма-кагью (слово «карма» здесь восходит к названию главного монастыря этого направления — основанной в 1147 г. обители Кармаданса). Духовный глава направления носит титул Кармапа (в настоящее время школу возглавляет Кармапа XVII). Карма-кагью иногда называют «черношапочной школой», потому что «короной» Кармап является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279–1368). В настоящее время эта регалия находится в монастыре Румтек в гималайском княжестве Сикким (до 1975 г. — под индийским протекторатом, с 1975 г. оккупировано Индией). По своему рангу Кармапа считается третьим по статусу иерархом Тибета (после Панчэн-ламы и Далай-ламы).

С начала 90-х г. XX века в Карма-кагью существует раскол, поскольку часть монахов (в основном, из числа тибетских эмигрантов) не признала Кармапой XVII найденного на территории Тибетского Автономного Района КНР «перевоспощенца» Кармапы XVI, поддержанного Далай-ламой, и выбрала своего собственного Кармапу. К «раскольникам» присоединились и монахи монастыря Румтек. Ситуация обострилась в самое последнее время — юный Кармапа XVII Ургьен Тинлей в начале января 2000 г. бежал из Тибета в Индию, прибыл в Дхарамсалу — резиденцию Далай-ламы и его «тибетского правительства в изгнании» и обратился к властям Индии с просьбой о предоставлении ему политического убежища.

Именно с направлением Карма-кагью связано начало практики поисков «перерожденцев» его иерархов (Кармап, настоятелей монастырей и т. д.); впоследствии эта практика приняла в Тибете и соседнем регионе глобальный характер и была канонизирована школой Гелуг-па.

В настоящее время Карма-кагью получила распространение не только среди традиционных буддистов, но и среди последователей буддизма в странах Европы и Америки, которые стали получать традиционные посвящения и проходить подготовку в созданных тибетскими монахами-эмигрантами образовательных центрах этого направления в Индии и США. Одним из таких неофитов стал датский буддист Оле Нидал, активно проповедующий европеизированный вариант Карма-кагью в России (в настоящее время достаточно крупные по российским масштабам русскоязычные общины Карма-кагью созданы в ряде крупных городов европейской части России, включая Москву и Санкт-Петербург; появились они также и в регионах традиционного буддизма — Бурятии и Калмыкии).

Другие субтрадиции школы Кагью-па были постепенно вытеснены доминирующей в Тибете с XVII в. школой Гелуг-па на окраины тибетского мира. Сейчас они преобладают в таких гималайских областях, как королевство Бутан, Сикким, Ладак (в составе индийского штата Джамму и Кашмир), а также в некоторых частях Непала. В Ладаке весьма влиятельна субтрадиция Дригун-кагью (Бригун-кагью), всегда довольно малочисленная, но прославившаяся ученостью своих монахов, написавших множество сочинений по различным аспектам теории и практики тибетского буддизма. Одним из наиболее авторитетных представителей этого направления на Западе является тибетский лама Ламчэн Гьялпо Римпоче, длительное время возглавлявший ассоциацию буддистов Тайваня, а в настоящее время создавший религиозный и культурно-образовательный центр в США (штат Нью-Джерси). Летом 1992 г. он приезжал в Санкт-Петербург

и проповедовал в Санкт-Петербургском буддийском храме — Дацане Гунзэчойнэй.

- Литература: Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. СПб., 1999; Карма Агван Йогдан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993.

КАЛАЧАКРА ТАНТРА (Тантра Колеса Времени) — одно из наиболее авторитетных текстов тантрического буддизма Ваджраяны (см.). Известный в настоящее время текст принимается традицией за «лагху тантру» (сокращенную тантру), тогда как «коренной» текст, известный как «Парама Ади-Будда» (Наивысший Изначальный Будда), или был утерян еще тысячу лет тому назад или вообще никогда не существовал.

«Калачакра тантра» относится тибетской традицией к классу тантр наивысшей йоги (ануттара йога тантра). Это «ясная тантра», то есть тантра, излагающая учение без нарочитого символизма, «темного» языка, понятного лишь посвященным, и иносказаний-аллегорий.

Согласно учению Ваджраяны, «Калачакра тантра» была проповедана Буддой царю Шамбалы (см.) Сучандре, который и унес ее в свою страну, из которой ее вновь принес в Индию в начале XI в. махасиддха (см.) Чилупа, или Цилупа, иногда отождествляемый с Наропой.

«Калачакра тантра» состоит из пяти глав. Первая посвящена макрокосму и астрономическому времени. Здесь присутствуют интересные календарные расчеты и соотношения различных календарных систем. В этой же главе содержатся пророчества Будды о мусульманских завоеваниях буддийских стран (что позволяет датировать текст тантры XI в., когда Индию начинают завоевывать афганские правители Газневиды) и о грядущей шамбалинской войне, когда царь Шамбалы победит мусульман и обеспечит торжество буддизма. Вторая глава описывает тело человека как микрокосм, в котором временные циклы универсума являются циркуляциями потоков жизненной силы-праны в человеческом организме.

Здесь дается много медицинского и алхимического материала. Третья глава посвящена ритуалам инициации, четвертая — пробуждению и нирване как цели практики. Высшая цель йоги Калачакры — не создание «радужного» тела, как во многих других тантрах, а достижение полного единства со всеми силами универсума через реализацию природы Будды, понимаемой как пустотный по своей природе Ум. Пятая глава раскрывает содержание садханы — йогической практики, рекомендуемой текстом.

В последние полтора столетия существования буддизма в Индии и до наших дней в Тибете и странах распространения тибетского буддизма «Калачакра тантра» пользовалась огромным авторитетом и влиянием (за исключением школы Ньингма-па — см.). Нынешний Далай-лама XIV регулярно дает верующим публичные и массовые посвящения в Калачакру.

Калачакрой называется также божество (йидам — см.), символизирующее учение «Калачакра тантры» и созерцаемое йогиним в ходе соответствующей практики.

- См. литературу к статье **Ваджраяна**.

КАЛЬПА (в индуизме и буддизме) — космический цикл, мировой период. Учение о Кальпе тесно связано с традиционным для Индии представлением о цикличности времени. В теистических системах индуизма Бог (Ишвара) периодически разрушает миры, погружающиеся в состояние непроявленности (пралая), иногда мифологически уподобляемое первоводам вселенского океана, на которых возлежит на мировом змее Шеше Бог-Творец (обычно именуемый в данном аспекте Вишну или Нараяной). Затем следует акт божественного творения и нового воссоздания мира, который вновь разрушается и воссоздается до бесконечности. Таким образом Кальпа делится на периоды дня и ночи Брахмы, то есть проявленности и непроявленности универсума. 360 суток Брахмы образуют год Брахмы, а сто таких лет — век Брахмы. Одно из

наиболее распространенных исчислений века Брахмы — 255 620 000 «земных» лет. Кальпы делится также на мировые сутки (юга), которых насчитывается четыре: крита юга — Золотой век, трета юга — Серебряный век, двапара юга — Бронзовый век и кали юга — Черный, или Железный век; к последнему индуизм относит и письменно документированный исторический период современного человечества. С каждой новой югой мир неуклонно склоняется к упадку. С появлением десятой аватары (боговоплощения) Вишну по имени Калки, или Калкин, мир вступает в эсхатон, завершающийся разрушением видимого космоса, переходом его в состояние непроявленности, после чего божественный творческий акт производит новый космос, проходящий те же этапы становления, пребывания и разрушения. В рамках доктрин религий Индии теория Кальпы является космологическим коррелятом доктрины сансары — круговорота непрестанно сменяющихся рождений-смертей.

В нетеистических учениях Индии, прежде всего в буддизме, Кальпа не соотносится с божественной креативностью. В буддизме движущей силой космогонического процесса выступают карма и клеши (аффекты) живых существ предшествующего из безначальной череды космических циклов. Совокупная карма существ, материализуясь в дующем в пустоте междукосмия мировом ветре, создает физическую основу для нового мира, который начинает формироваться сверху вниз: первыми формируются миры божеств (дэва), последними — ады (нирая). Мировой цикл (махакальпа — Великая Кальпа) делится на четыре основных периода — Кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты. В свою очередь, каждая из этих четырех малых Кальп делится на 20 так называемых периодов возрастания и убывания (всего — 80). Это название восходит к представлению о том, что в течение великой Кальпы срок жизни человека то возрастает до «неисчислимого», то сокращается до 10 лет. Однако это лишь условная мера времени, поскольку данный термин и прилагается к тем этапам космического

цикла, когда не только люди, но и вообще живые существа в мире отсутствуют.

Согласно религиозным представлениям большинства религий Индии, космические циклы Кальп, как и сансара в целом, безначальны и бесконечны. Однако некоторые направления махаянского буддизма (прежде всего, базирующиеся на Сутре Лотоса Благой Дхармы — Саддхарма пундарика сутра) принимают доктрину освобождения всех живых существ и, следовательно, прекращение после этого как циклического развертывания-свертывания универсума и сансары вообще.

● Литература: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; Вишну-Пурана. Книга первая / Пер. с санскр., коммент. Т. К. Посовой. СПб., 1995; Гусева Н. Р. Индуизм: История формирования. Культовая практика. М., 1977; Ambroise Y. The Hindu Concept of Space and Time Structuring the Day to Day Life of Man // Social Compass. Louvain-la-Neuve, 1982. Vol. 29, No. 4.

КАРМА — от санскр. дело, действие. Одна из основных категорий традиционной индийской культуры, образующая один из доктринальных центров как индуизма, так и альтернативных индийских традиций — буддизма, джайнизма и сикхизма.

В ведический период под кармой понималось не любое, а только ритуально значимое действие, совершаемое в процессе жертвоприношения (яджня), приносящее плод (пхала), являющийся целью совершения ритуала. Но уже в эпоху ранних Упанишад понятие кармы десакрализуется, приобретая значение действия вообще, действия как такового, причем понимаемого максимально широко — как физического, вербального и ментального акта (триада тела, речи и мысли). Таким образом, под кармой стал пониматься любой телесный, речевой и психический акт, приносящий некий, качественно определенный плод/результат (благой, неблагой, нейтральный).

Следовательно, доктрина кармы оказалась тесно связанной с этической религиозной доктриной, превратившись в обозначение своеобразного универсального морально-этического регулятора.

В это же время доктрина кармы становится идеологической основой формирования учения о сансаре (см.) как мире постоянно чередующихся рождений — смертей — новых рождений. Именно карма (как совокупность совершенных в данной жизни поступков) определяет как необходимость нового рождения, так и его основные исходные характеристики. Кроме того, карма (особенно в буддизме) превращается в причину чередования космических циклов и материальную причину существования космоса как такового: совокупная карма живых существ данного мирового периода не только обуславливает необходимость начала нового космического цикла, но и становится материальной основой нового космоса.

Именно в буддизме доктрина кармы приобретает окончательную оформленность и завершенность, а также солидное философское обоснование (буддийская концепция причинности, данная в законе причинно зависимого происхождения — пратитья самутпада). Следовательно, в буддизме доктрина кармы приобретает характер объективно действующего нравственного закона («закон кармы»), заменяющего собой божественные прерогативы возмездия и воздаяния теистических религий. Буддийская интерпретация кармы оказала огромное влияние на понимание кармы и другими религиями Индии, прежде всего индуизмом, в ряде направлений которого карма выступает как возмездие, характер которого определяется личным богом (Ишвара).

В джайнизме карма понимается натуралистически, как особая тонкая материя, липнущая к душе (джива) и привязывающая ее к циклическому существованию в сансаре. Освобождение от кармы приводит к тому, что душа покидает сансару и обретает высшее благо нирваны.

• Литература: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1993; *Васубандху.* Абхид-

хармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994; *Васубандху*. Учение о карме / Пер., предисл., коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2000; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; Вопросы Миллинды / Пер., предисл., примеч. А. В. Парибка. М., 1989; *Говинда Анагарики*, лама. Психологическая установка раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993; *Гусева Н. Р.* Индуизм: История формирования. Культовая практика. М., 1977; *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

КЛИШТАМАНОВИДЖНЯНА (МАНАС). Слово «клиштамановиджняна» означает «загрязненный» или «омраченный ум», но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто манасом, чему и мы также будем следовать далее. Его также называют «цепляющимся» или «хватающимся умом», поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «я». Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», «это мое, а это не мое» и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое «личностью».

Однако и манас не является коренным или базовым сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве Атмана — простого вечного субстанциального «я», или души. Это «нечто» и есть восьмое сознание — алая-виджняна (буквально: «сознание—сокровищница», «сознание—хранилище» — см.).

- См. литературу к статье **Йогачара**.

КОАН (*кит.* «коан») — одна из наиболее характерных практик школы Дзэн (см.). Иногда коаны представляли собой извлечения из «вопросов-ответов» (*кит.* «вэнь-да», *яп.* «мондо»), парадоксальных диалогов дзэнских монахов. Вот примеры некоторых характерных коанов: «Всем известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?» (имеется в виду изначальная и нерожденная «природа Будды» как истинное «лицо» человека), «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Дзэн?», «Представьте, что вы, будучи связаны по рукам и ногам, висите над пропастью, ухватившись зубами за ветку дерева. К краю пропасти подходит учитель и спрашивает о том, зачем Бодхидхарма пришел с Запада. Ответьте ему».

Логическая неразрешимость коана должна стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно сформулированный ответ на коан звучал также парадоксально и не имел видимой связи с вопросом (например, вопрос: «Что такое Будда?» Ответ: «Три фунта льна»). Со временем в Китае возникла мода на «вопросы-ответы» и коаны, а дзэнские диалоги начали зачастую просто имитироваться представителями традиционной интеллектуальной и творческой элиты.

Близок к коанам также и метод, известный как хуатоу (слово, как и «коан», практически непере译имое: если «коан» означает нечто вроде «публичный юридический казус», то «хуатоу» можно калькировать как «словность», «речевость» и т. д.). Хуатоу есть некое чаньское «вопросание о сущем». Например, монах повторяет имя Будды Амитабхи, а затем вопрошает себя: «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?».

- См. литературу к статье Дзэн.

КОСМОЛОГИЯ БУДДИЙСКАЯ. Традиционные буддийские представления о мире-психокосме таковы: вселенная по своей природе троична, она состоит из трех уровней, или трех миров (лока; ср. латинское *locus* — «место») — мира желаний (камадхату), мира форм (рупадхату) и мира не-форм (арупадхату). Из-за ее трехслойности эта вселенная часто называется «троемирием», или «троекосмием» (траялокья). Мир желаний (камадхату) — место, где живут (или — которое переживают) почти все живые существа за исключением некоторых высших божеств и чрезвычайно продвинутых йогинов. В мире желаний пребывают обитатели адов, голодные духи, животные, люди и большая часть богов. В центре плоской земли находится устремленная в невообразимую высь гора Сумеру, вокруг которой располагаются дворцы тридцати трех богов мира Брахмы. Гора Сумеру окружена несколькими кольцами гор, образованных различными металлами. За ними простирается гладь мирового океана, в котором находятся четыре континента, один из которых — «наш» континент (его название — Джамбудвипа; в средневековых источниках так обычно называется Индия). Под землей находятся обиталища претов и система десяти («холодных» и «горячих») адов, самый нижний и страшный из которых называется «нирая» («без избавления»), поскольку срок пребывания в нем невероятно долг, хотя все-таки и конечен.

Миров-троекосмий подобных нашему неизмеримо много, они существуют по тем же законам как бы параллельно нашему миру.

Космическое время циклично и безначально, то есть ни один из циклов не может считаться первым. Мир никем не создан: идея божественного творения буддизмом принципиально отвергается по целому ряду соображений как этического (благый Бог не мог бы сотворить мир, суть которого — страдание живых существ), так и метафизического характера. Причина существования миров — энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому как будущая

жизнь существа обуславливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство (акаша), в котором постепенно начинают веять некие ветерки, понемногу крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, медленно сгущающийся до состояния «алмазной твердости» и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть не что иное, как обьективировавшаяся энергия совокупной кармы живых существ разрушившейся вселенной. Дальнейшее формирование мира происходит сверху вниз. Вначале внезапно появляется небесный дворец с богом Брахмой на престоле, после этого вокруг него появляются другие тридцать три бога небес мира желаний. Они видят Брахму и восклицают: «Это Брахма! Он вечен, он был всегда! Он всех нас создал!» — так возникает вера в бога-творца. Клубящиеся в выси златоцветные облака начинают изливаться дождь, который заливают диск ветра внизу и постепенно образует мировой океан. Из растворенной в нем мути формируются континенты и гора Сумеру. Последними появляются ады.

Люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеден, люди уже не могут обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и тогда люди проводят межи, отделяя свой участок от чужого; появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, многие из людей нарушают межи полей

своих соседей и воруют рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения. В конце концов люди полагают, что наступило время наведения порядка и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для установления законов. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Образуется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Постепенно человеческие нравы вырождаются все больше и больше, и эгоизм становится столь велик, что люди буквально не выносят больше даже вида друг друга. По мере этой нравственной деградации сокращается и срок жизни, постепенно доходя до десяти лет (это не означает, что люди умирают детьми — за десять лет разворачивается весь жизненный цикл, как у кошки или собаки). Наконец люди разбредаются по лесам, стараясь не встречаться, а встречаясь, сразу же пытаются убить друг друга. И вот во время самой ужасной нравственной деградации находится человек, у которого появляется мысль, что так больше жить нельзя, что надо менять отношение к своим собратьям. Он идет к другим людям и обучает их дружелюбию. После этого нравы начинают улучшаться, а срок жизни постепенно возрастает до восьмидесяти четырех тысяч лет, однако постепенно начинается период новой деградации. Время сокращения срока жизни и нравственной порчи получило название «периода убывания», противоположная фаза цикла — «периода возрастания». Эти отрезки становятся условной мерой времени всего космического цикла, даже тех его периодов, когда ни людей, ни других существ нет. Вся махакальпа («великий период»), то есть космический цикл, делится на четыре малых кальпы: пустоты (от разрушения одного мира до начала формирования другого), формирования, пребывания (когда космос стабильно существует) и разрушения. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати периодов возрастания и убывания,

то есть длительность всего мирового «века» равна восьмидесяти периодам возрастания и убывания.

В течение калпы пребывания космоса в мире появляются Будды и чакравартины. Чакравартин (Государь, Поворачивающий Колесо) — миродержец, совершенный вселенский монарх, обладающий теми же тридцатью двумя признаками, что и Будда, но они выражены слабее. Одновременно Будда и чакравартин появиться не могут. Чакравартины отличаются по типу чакры (дословно — «колесо», здесь имеется в виду боевой метательный диск), которая является их атрибутом: чакравартина с золотой чакрой все люди сами просят, чтобы он правил ими; чакравартин с серебряной чакрой начинает собирать войска для завоевания мира, но не успевает собрать их, как все государства признают его власть; чакравартин с железной чакрой двигает войска в поход, но его враги сдаются без боя: ненасильственное правление — отличительная черта чакравартина.

После двадцати периодов возрастания и убывания человеческой жизни накопившаяся дурная карма приводит к тому, что мир постепенно начинает разрушаться. Первым признаком этого является прекращение рождения в адах, поскольку ады разрушаются первыми (возможно, говорят буддисты, в это время не совершаются поступки, приводящие к рождению в аду, а может быть, люди, имеющие такую карму, рождаются в адах других мировых систем). Наконец все существа гибнут, а мир-вместилище охватывает пожар. Последним гибнет пылающий дворец Брахмы, и мир прекращает свое существование, уступая место калпе пустоты; в этой пустоте снова начинают веять ветерки, и весь цикл повторяется.

Впоследствии уже в рамках махаянского буддизма между буддистами велись споры о том, может ли когда-нибудь произойти такое, что все живые существа достигнут нирваны и сансара прекратит свое существование раз и навсегда. Мнения по этому вопросу разделились: одни буддийские школы признали такую возможность, другие посчитали подобную перспективу невозможной,

приняв доктрину не только о безначальности, но и о бесконечности сансары.

• Литература: *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994; *Васубандху*. Учение о карме / Пер., предисл., коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2000; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

ЛАМАИЗМ — академически некорректное обозначение тибето-монгольской формы буддизма Махаяны.

Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как Дхарма (чой), Дхарма Будды (сангье чой) или Махаяна (тег-па чэн-по). Слово «ламаизм» было создано европейцами в XIX веке для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «доброго друга» (кальяна митра) — ламы (от тибетских слов ла — «высокий» и ма — «нет», то есть «высочайший»). Первоначально ламами в Тибете называли только «тулку», так называемых «воплощенных лам». Позднее это слово было распространено на всех полноправных членов монашеской общины — бхикшу (*тиб.* гелонг). В Монголии ламами стали называть уже всех духовных лиц, носящих «одежды Дхармы», а в Бурятии это слово стало применяться как к ученикам (хуваракам), так и к мирянам, принявшим некоторые буддийские обеты. Словом «лама» в тибетских текстах также переводится санскритское «гуру» (духовный учитель).

Таким образом, тибетский буддизм превращался в глазах европейцев как бы в особую конфессию, что совершенно неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы считать особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся

под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя (гуру-йога) — явление вполне индийское и лишенное какой бы то ни было тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма VII–XII вв. существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая собственно «большую традицию».

В 60-е годы XX в. вопрос о «ламаизме» приобрел и политическое измерение: после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (а особенно во время печально известной «Великой Пролетарской Культурной Революции» 1966–1976 гг.) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский «ламаизм» (*кит. лама цзяо*) не есть буддизм или же это всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общекитайского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова «ламаизм».

- Литература: *Далай-лама XIV. Буддизм Тибета*. СПб., 1991; *Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма*. СПб., 1996; *Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу*. Элиста, 1993.

МАНТРЫ и ДХАРАНИ — формы буддийской молитвенной практики. Мантра — молитва. Дхарани (это слово образовано от того же корня «дхр», что и «дхарма», держать) — сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект.

Практика произнесения мантр хорошо известна как индуизму, так и махаянскому буддизму, однако ее рас-

цвет связан с тантрическим буддизмом Ваджраяны (см.). Природа махаянских молитв и тантрических мантр и дхарани совершенно различна. Махаянские мантры обычно рассчитаны на понимание непосредственного смысла составляющих их слов и предложений. Например: «Ом! Свабхава шуддха, сарва дхарма свабхава шуддха. Хам!» («Ом! Чисто своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хам!»). Или мантра праджня-парамиты из «Сутры сердца»: «Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха!» («Ом! О уводяще за пределы, переводяще за пределы пределов, ведуще за пределы пределов запредельного, пробуждение. Славься!»). Или знаменитая мантра великого сострадательного бодхисаттвы Авалокитешвары «Ом мани падме хум» — «Ом! Драгоценно-лотосовый! Хум!». Уже в этих мантрах такие слоги, как «ом» и «хум», оставлены без перевода. Эта священная непереводаемость (слог «ом», или «аум», считался священным еще задолго до возникновения буддизма) уже непосредственно роднит их с тантрическими мантрами. Звукосочетания, образующие эти мантры, такие, как «хум», «ах», «хри», «э-ма-хо» и тому подобные, не имеют никакого словарного смысла. Они рассчитаны на непосредственное воздействие их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина. Произнесение мантр подразумевает также созерцательное сосредоточение и понимание внутреннего (эзотерического) смысла мантры и ее воздействия. Часто могут также созерцаться написанные тексты мантр (иногда визуализируемых на определенных частях тела), причем задается определенный цвет, размер, толщина и другие параметры созерцаемых букв. Кукай (Кобо Дайси), основоположник японской тантрической школы Сингон (774–835), стал одновременно и создателем японского национального алфавита именно благодаря интересу тантр к звуку и его графической фиксации. Практика тантрических мантр предполагала также получение специального посвяще-

ния, которое сопровождалось объяснением правильного произнесения того или иного звука.

• См. литературу к статье «Ваджраяна (тантрический буддизм)».

МАДХЬЯМАКА (ШУНЬЯВАДА) — одна из философских школ буддизма, относящаяся к Махаяне. Создана Нагарджуной (см.). Слово «мадхьямака» означает «срединное воззрение»; слово «шуньявада» — «доктрина пустоты».

Философская функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача — опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (викальпа; кальпана), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: реальность, как она есть, постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект—объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем.

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения (пратитья самутпада) в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип — важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ничто (ни одна дхарма) не обладает своебытием (свабхавой), то есть нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собст-

венной природы. Раз это так и все причинно обусловлено, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести себя так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного «заимодавца» (Бога, Абсолюта) нет, и явления бесконечно сами обуславливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и по существу единственная характеристика — это то, что они найратмья (бессамостны, бессущностны, «без я»).

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или не обладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому «тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении». Вместе с тем, шуньята есть татхата (таковость, истинная реальность как она есть), пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть то, что они поистине есть.

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся, однако, и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название «прасанга» («отрицательное аргументирование»). В «Мула мадхьямака кариках» Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других. Рассмотрим два примера: критику Нагарджуной отношения «причина-следствие» и критику буддийской теории мгновенности и категории «время».

Нагарджуна задает вопрос, как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то, и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следст-

вие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста.

Приблизительно так же Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. Но, понятно, что ни одно из этих измерений не «своебытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций — того, чего уже нет, и того, чего еще нет.

Отсюда Нагарджуна переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания — уровень эмпирической реальности (санвритти сатья), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии — снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной или высшей истины (парамартха сатья). Этот уровень недоступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции.

Нагарджуна делает еще один вывод: он утверждает тождественность сансары и нирваны (см. статью «Нирвана»).

Тибетские комментаторы выделили в мадхьямаке два направления: мадхьямака-прасангика и мадхьямака-сва-тантрика.

Мадхьямака-прасангика (слово прасанга означает отрицательную аргументацию, отрицательную диалектику) —

это радикальная мадхьямака. Ее последователи считали, что у их школы не может быть никаких собственных позиций или точек зрения; ее доктрина чисто отрицательная и критическая, направленная на опровержение любых позиций и учений.

Крупнейшими представителями радикальной мадхьямаки были ученик Нагарджуны Арьядэва, а также Буддхапалита (VII в.), Чандракирти (VII в.) и Шантидэва (VIII в.).

Название «мадхьямака-сватантрика» происходит от санскритского слова сватантра, что означает «с опорой на себя», «самоопорный», то есть «независимый». Это название указывает на то, что последователи этого направления («умеренной мадхьямаки») считали, что применительно к уровню относительной истины (санвритти сатья) возможны положительные суждения и положительные философские позиции. Поэтому очень часто сватантрики применительно к этому уровню присоединялись к позициям саутрантиков (саутрантика мадхьямака-сватантрика) или йогачаринов (мадхьямака-сватантрика йогачара). Крупнейшими представителями данной школы были Бхававивека, или Бхавья (рубеж V и VI вв.), Шантаракшита и Камалашила (оба — VIII в.). Последние два философа внесли очень значительный вклад и в разработку школы йогачара. Кроме того, оба они проповедовали в Тибете, причем Камалашила сыграл важную роль в истории раннего тибетского буддизма.

- Литература: Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. Гл. 3. Разд. «Трактаты», «Учение школы Санрон». М., 1987; Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов / Пер., предисл., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

МАНДАЛА (букв. : «круг») — сложная трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте пробужденного сознания того или иного Будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йогин визуализирует ее, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный, а точнее, изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает разворачиваться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы; это уже больше не «мир пыли и грязи», а Чистая Земля, «Поле Будды». Попутно отметим, что существовали даже грандиозные храмовые комплексы, построенные в форме мандалы. По мнению многих исследователей, таков, например, знаменитый индонезийский монастырь Боробудур, представляющий собой гигантскую мандалу в камне.

- См. литературу к статье Ваджраяна (Тантрический буддизм).



Тибетская мандала

МАХАСИДДХИ («великие совершенные») — тантрические йогины и святые, особенно почитаемые в странах распространения тибето-монгольского буддизма.

Ранний буддизм во многом формировался в рамках протеста живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма, против снобистской гордыни «дваждырожденных». Но ко времени появления Ваджраяны (см.) уже в самом буддизме, как широко распространенной и процветающей религии, появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями, обретенными в стенах монастырей; возникла монашеская элита, подменившая дух учения Пробужденного скрупулезным следованием букве монастырских уставов и формальных предписаний. Это постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном йогическом опыте. Данная тенденция нашла наивысшее выражение в образах махасиддхов, людей, которые предпочли опыт индивидуального отшельничества и йогического совершенствования монастырской замкнутости. В образах махасиддхов много гротескного, юродствующего, порой шокирующего среднего обывателя с его расхожими представлениями о святости и благочестии.

Махасиддхи были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах. Йогины махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от бритых монахов (интересно, что и сейчас во время совершения тантрических ритуалов в дацанах Монголии и Бурятии ламы-монахи одевают на свои бритые или коротко

подстриженные головы парики с характерной прической йогинов Ваджраяны, становясь при этом временно как бы мирянами). Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, именно в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги (расцвет движения махасиддхов — X–XII в.), усвоенные много позднее и в не совсем полном объеме монастырским буддизмом.

Говоря о доктринальном аспекте учения махасиддхов, важно отметить, что в поздних тантрах и текстах, связанных с именами махасиддхов, появляется понятие Адибудды (Изначального, или Превечного Будды), персонификации единого абсолютного Ума, объемлющего собой все бытие (Дхармовый мир — дхармадхату), как сансару, так и нирвану, а многие йога-тантры (например, очень популярная в Китае и Японии «Махавайрочана тантра») говорят о «Великом Я» (махатман) как синониме Дхармового Тела Будды. Недвойственная Дхармакая зачастую описывается в этих текстах в тех же терминах, что и божественный Атман упанишад и других брахманских сочинений, а иногда даже прямо называется именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.).

Наибольшее представление о практике махасиддхов дают так называемые «шесть йог Наропы» (см. статью «Йога»).

Житийная литература, описывающая деяния махасиддхов, представлена в сочинении Абхаядатты (XII в.) «Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырех сиддхов». Наиболее известные махасиддхи — Тилопа, Наропа, Вирупа и Сараха. Махасиддхой в тибетской традиции считается также Нагарджуна (см.).

- См. литературу к статье Ваджраяна (Тантрический буддизм).

МАХАЯНА (Великая Колесница) — одно из основных направлений буддизма, также называемое северным буддизмом. Махаяна распространена в гималайском регионе, Тибете, Монголии, Китае, Корее, Японии, Вьетнаме и на территории Российской Федерации (Бурятия, Калмыкия, Тыва и ряд других регионов).

Махаяна восходит к ранним буддийским традициям махасангхиков и локоттаравадинав. Начало ее формирования как самостоятельного направления относится к I в. до н. э. — I в. н. э., когда появляются первые махаянские сутры: тексты праджня-парамиты (см. «Парамита»). Главным в Махаяне является идеал бодхисаттвы (см.), основанный на бодхичитте (см.), а также метафизическое понимание природы Будды (см. Будда).

В отличие от южного буддизма, или Тхеравады (см. «Хинаяна»), для Махаяны характерен пышный культ и развитая литургия, чин богослужений.

Основными философскими школами Махаяны являются мадхьямака (см.) и йогачара (см.).

В настоящее время существует две ветви Махаяны: дальневосточная, основанная на традиции китайского буддизма (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), и тибето-монгольская (Тибет, Монголия, регионы традиционного буддизма в России, гималайский регион). Махаянская традиция народа неваров в Непале сохраняет элементы древнеиндийского буддизма, исчезнувшего в Индии в XIII в.

• См. литературу к статьям Бодхисаттва, Парамиты, Сутры буддийские.

МГНОВЕННОСТИ ТЕОРИЯ (кшаникавада). Буддизм утверждает, что для сансарического существования характерны следующие характеристики: 1) все непостоянно (анитья); 2) все есть страдание (духкха); 3) все бессущностно, или все лишено самости (анатма); 4) все нечисто (ашубха). Учение о мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает

ет, что каждая дхарма (и, соответственно, весь комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне, «призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, и именно он называется жизнь».

Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. По существу, каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Таким образом, согласно теории мгновенности, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Используя современную метафору, его лучше всего сравнить с кинолентой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм, и воспринимаем его как чистый континуум. При этом различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и они представляются невооруженному взгляду практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь — новая серия безначального сериала, нирвана — конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос: если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь? Ответ на этот вопрос достаточно парадоксален: ничто не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он — поток состояний дхарм, серия кадров-мгновений. Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как «перерождение» или тем более «перевоплощение», и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений

и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый пример с бильярдными шарами: кий (кармический импульс санскар) бьет по шару (условная личность пудгала), получающему таким образом определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, которому передает ускорение и определяет его траекторию и т. д. Здесь передается, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его «кармического преемника» (подобная «передача заряда» происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом «ум» (манас), опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все «свои» предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты джатак (от джати — рождение), дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, выражающийся эмпирически как «данная личность») после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обуславливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние или возмездие (в отличие от теистических направлений индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь — Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является онтологией бессубстратного процесса.

- См. литературу к статье Карма.

НАГАРДЖУНА (II в. н. э. ?) — великий буддийский философ, создатель относящейся к Махаяне философской школы мадхьямака (шуньявада).

Нагарджуна происходил из брахманского рода из южной Индии. В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны.

Он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее



Нагарджуна

до бесконечности. И тогда понял Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря — первосубстанции, первоосновы, — нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры праджняпарамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»).

Нагарджуна много лет был настоятелем знаменитого монастыря-университета Наланда, однако в старости он вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его гуру, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени). Для принца-наследника Нагарджуна даже написал трактат «Ратнавали», особенно интересный для изучения социологии знания в древней Индии, поскольку материалы трактата показывают, какой объем философского знания был доступен мирянам (в буддизме всегда считалось, что философское умозрение — дело монахов, «носящих желтые одежды», а не мирян домохозяев, «носящих белые одежды»).

Из учеников Нагарджуны самым известным был Арьядэва. Самым важным из философских текстов, написанных самим Нагарджуной, являются «Мула мадхьямака карики» («Коренные стихи о срединном воззрении»), на основе которых обычно и излагается мадхьямака в западной литературе. Однако на Востоке (прежде всего, в Тибете) предпочтение отдается другому тексту — трактату «Мадхьямакаватара» («Введение в мадхьямаку»), написанному радикальным мадхьямиком Чандракирти (ок. VII в.), по которому мадхьямака и изучалась в монастырских университетах (дацанах) Тибета, Монголии и других регионах распространения тибетской формы махаянского буддизма. Что касается другого очень важ-

ного текста — «Махапраджня-парамита [упадеша] шастры» («Великий трактат о Запредельной Премудрости»), сохранившейся только в китайском переводе Кумарадживы, то его принадлежность самому Нагарджуне вызывает определенные сомнения. И, безусловно, апокрифическими являются малые дидактические трактаты, приписываемые Нагарджуне (самый известный из них — «Сукрилеках», «Письмо к другу»).

- Литература: Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.

НИРВАНА (угасание, прекращение) — термин, обозначающий состояние освобождения от страданий. Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что, несмотря на страдание, пронизывающее все уровни сансарического существования, существует состояние, в котором страдания больше нет, и что это состояние достижимо. Это и есть нирвана.

Само слово «нирвана» (пали: *ниббана*) восходит к санскритскому корню «нир» со значением «угасание», «затухание» (например, угасание светильника или прекращение волнения моря). На этом основании буддологи XIX в. часто строили свою теорию нирваны как полного прекращения жизни, некоего полного умирания, после чего обвиняли буддизм в пессимизме. Однако буддийские тексты вполне отчетливо указывают на то, что угасает или затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, использующихся в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому как прекращает волноваться поверхность моря, когда прекращается вздымающий волны ветер, точно так же прекращаются все страдания, когда иссякают все аффекты (клеши) и влечения, питающие страдания. То есть угасают именно страсти, привязанности, омрачения, а вовсе не бытие. С исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Сам Будда никогда не давал прямого ответа на вопрос, что такое нирвана, и старался молчать, когда этот вопрос все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX в. Л. Витгенштейна, провозгласившего, что о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних Упанишадах — брахманских текстах философского характера — говорилось, что об Абсолюте (Брахмане) можно говорить только в отрицательных терминах: «нети, нети» («не то, не то»), поскольку Абсолют трансцендентен нашему опыту, непостижим для мысли и невыразим в словах и понятиях. Нирвана, о которой учит Будда, — не бог и не безличный Абсолют, и его молчание — не апофатическая теология. Нирвана — не субстанция (субстанций буддизм вообще не признает), а состояние, состояние свободы и особой внеличной или надличностной полноты бытия. Но это состояние также абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ, вполне неадекватное представление о ней, привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания. Поэтому Будда и ограничивался самыми общими характеристиками нирваны как состояния, свободного от страданий, или как высшего блаженства (парамам сукхам). Впоследствии буддисты разработают много разных концепций нирваны, но признание ее внезаковой, несемiotичной природы останется в буддизме навсегда.

В махаянской философии (особенно в школе мадхьямаки) провозглашается принцип тождества сансары и нирваны. Крупнейший философ-мадхьямик Нагарджуна говорит:

Нет разницы вообще
Между нирваной и сансарой.
Нет разницы вообще
Между сансарой и нирваной.

Что является пределом нирваны
Есть также и предел сансары.
Между этими двумя мы не можем найти
Даже слабейшей тени различия.

(Нагарджуна. Мула мадхьямака карики, XXV, 19–20)

Это утверждение Нагарджуны допускает два истолкования, и они оба использовались в буддийской традиции. Во-первых, можно сказать, что сансара есть иллюзорный, сконструированный различающим сознанием, аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка после осознания этой ошибки.

Второе истолкование связано с релятивизмом мадхьямаки. Поскольку нирвана есть нирвана лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны, то ни сансара ни даже нирвана не обладают своебытием, а следовательно, они тоже пусты и бессущностны и их общая татхата, подлинная природа, есть шуньята, пустота. Бодхисаттва постигает пустотность как сансары, так и нирваны и так обретает состояние Будды.

- Литература: Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

НЬИНГМА-ПА («Старая») — одна из четырех ведущих школ тибетского буддизма. Позднее других оформилась в качестве организованной школы. Названа «старой», поскольку ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес собой в VIII в. из Индии Падмасамбхава, почитаемый ими как Гурӯ Римпоче («Драгоценный Учитель»), и отвергают все пришедшие позднее в Тибет доктрины и формы прак-

тики как ненужные нововведения. Таким образом, ньингмапинцы являются своеобразными «старообрядцами» Тибета.

Многие ритуалы и другие ньингмапинские формы практики содержат в себе достаточно много не буддийских, а шаманских (по-видимому, бонских) элементов. Это указывает на то, что своими корнями она уходит в тот период, когда буддийская традиция в Тибете еще не установилась. Связь Ньингма-па с ранним периодом истории буддизма в Тибете видна и из наличия в ее методах отчетливого китайского (чаньского) субстрата. Кроме того, ньингмапинцы имеют свою классификацию тантр и свой канон. Они не признали новые, усовершенствованные переводы санскритских текстов, сделанные в XI–XII веках, оставшись верны архаичным толкованиям ранних переводчиков. С одной стороны, санскритские оригиналы многих тантр ньингмапинской традиции неизвестны, с другой — ньингмапинцы не признают авторитета ряда, безусловно, аутентичных тантр, не известных, однако, в Тибете до XI в. (к последним относится, например, «Калачакра тантра», считающаяся другими школами вершиной учений Ваджраяны). Огромную роль (часто, большую, нежели собственно переводные санскритские тексты) в школе Ньингма-па играют трактаты из так называемых терма, «кладов» (эти тексты называются терчой): ньингмапинцы утверждают, что частично эти тексты были спрятаны самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а частично они были спрятаны буддистами во время гонений Лангдармы. Терма стали активно «открываться» в XIV в., это время и может считаться периодом организационного оформления этой школы.

Ньингмапинцы подразделили тексты «терчой» на несколько видов; так, в разделе тантры были выделены такие группы: 1) крия, очищение или ритуал; 2) упайога — слияние абсолютной и относительной истин и созерцание циклов пяти Будд уровня Тела Самбхогакая (Татхагата); 3) йога — призывание персонажа пантеона (йидама),

отождествление себя с этим персонажем; созерцание мандалы; 4) махайога (великая йога) — созерцание групп, образующих эмпирическую личность (скандхи), олицетворенных в облике персонажей пантеона; 5) ану-йога (изначальная йога) — тайная инициация в присутствии персонажа пантеона и его женской ипостаси (праджни) и созерцание шуньяты, или пустоты, для разрушения иллюзорности всех вещей; 6) ати-йога (совершенная йога), или Дзог-чэн (также — маха ати-йога, или «великая совершенная йога») — постижение единства йидама (см.) и его женской ипостаси, которая приводит к опыту Бесконечного Света; реализация истинной природы сознания. Достижение пробуждения (состояния Будды) находится в зависимости от посвящения в ту или иную группу текстов: посвященный в крия-тантру может достичь состояния Будды через семь рождений в облике человека; в упайога-тантру — способен обрести состояние Будды после пяти рождений человеком; посвящение в йога-тантру приводит к состоянию Будды самое меньшее через три жизни; маха йога-тантра дает возможность стать Буддой в следующем рождении, ануйога-тантра — во время смерти, ати-йога — уже в этой жизни.

Школа Ньингма-па дала нескольких крупных мыслителей — это прежде всего Лонгчэнпа, или Лонгчэн Рабджампа (Нацог Рандол, 1308–1363), писавший, в основном, по вопросам Дзог-чэна, и доксограф Ми-пхам Гьямцо/Джамцо (1846–1912), которому принадлежат также и сочинения по философии Махаяны.

Для ньингмапинской традиции характерно отсутствие больших монастырей и предпочтение практики в затворничестве (ритод) — индивидуальной или в составе небольшой группы.

В XIX в. на базе Ньингма-па возникает новое, «внешкольное» движение тибетского буддизма, известное как Риме (рис-мед). Оно возникло в местности Кхам благодаря деятельности таких лам, как Шеванг Норбу и Ситу Панчэн. Важную роль в новом движении сыграли также Джамгон Конгтул (1813–1899), Джамджанг Кхьенце

Ванг-бо (1820–1892) и упомянутый выше Мипхам Гьям-цо. Последователи Рима утверждали, что помимо изучения и практики традиции собственной школы необходимо также приобщаться и к другим традициям буддизма независимо от их школьной принадлежности. В настоящее время небольшие общины Рима имеются в России (Москва, Санкт-Петербург).

Хотя Ньингма-па и не получила значительного распространения за пределами Тибета и гималайского региона (особенно Сикким), тем не менее, отдельные последователи этой школы встречались и в Монголии, и в Бурятии; существуют данные о значительной роли ньингмапинских лам в распространении буддизма в Туве. В настоящее время в России существует несколько русскоязычных ньингмапинских общин и групп, практикующих Дзог-чэн (например, в Москве и Санкт-Петербурге). Важную роль в знакомстве российской публики и верующих-буддистов с Дзог-чэн (а также — с маха-мудрой) сыграла деятельность бурятского буддийского йогина и ученого-буддолога и тибетолога Бидии Дандаровича Дандарона (1914–1974), репрессированного за проповедь буддизма и создание неофициальной религиозной группы в 1972 г. и вскоре умершего в заключении.

- Литература: *Дорджи Минлинг Тэрчен*. Драгоценная лестница. Ламрим школы ньингма. СПб., 1997; Тибетский буддизм: Теория и практика. Новосибирск, 1995; *Туччи Дж.* Полемика в монастыре Самье // *Гаруда*, 1997. № 1–2.

ПАДМАСАМБХАВА (Лотосорожденный) — тантрический йогин и проповедник буддизма в Тибете (VIII в.).

Падмасамбхава сыграл столь важную роль в распространении буддизма в Тибете, что его почитают там почти наравне с Буддой, особенно среди последователей так называемых «нереформированных» или «красношапочных» школ, не принявших религиозной реформы Цзонкхапы. Собственно биографией Падмасамбхавы мы не располагаем, а тибетское житие (намтар) этого йогина на-

столько перегружено всевозможными сюжетами мифологического характера, что реконструировать по этому житию реальную биографию совершенно невозможно; по существу, мы даже не знаем точно, где находилась та страна — Уддияна, которая считается его родиной (разброс мнений специалистов тут очень велик — от Ориссы в Индии до Центральной Азии).

Согласно тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением, «магически созданным телом» (нирманакая) Будды Амитабхи; он родился из цветка лотоса, почему и получил свое имя. Будучи, подобно Будде, принцем, Падмасамбхава опять-таки, как и Будда, покидает дворец и становится отшельником. Во время медитаций на кладбищах и в недоступных пещерах он получает тайные тантрические посвящения от фей-дакини и становится великим йогиним и чудотворцем.

Прибыв в Тибет по приглашению безуспешно проповедовавшего там выдающегося мыслителя Шантаракшиты, Падмасамбхава приступил к проповеди буддизма и демонстрации тибетцам своих магических способностей. По-видимому, могущество, даруемое тантрической йогой, произвело на тибетцев большее впечатление, чем проповедь пути бодхисаттвы, которую вел Шантаракшита. Возможно также, что тантрический буддизм Падмасамбхавы чем-то (по крайней мере, внешне) показался тибетцам похожим на привычный для них шаманизм (религия бон). Как сообщает житие, Падмасамбхава посрамил бонских жрецов и колдунов, превзойдя их магическое искусство, и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав дхармапалами — божествами, защищающими Дхарму. Даже покинул Тибет Падмасамбхава не обычным способом: обретя волшебное иллюзорное тело, он взошел на небо по арке из радуги, сидя верхом на коне.

- Литература: Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. СПб., 1999; Дылыкова В. С. Тибетская литература. М., 1990.

ПРАДЖНЯ и УПАЯ (мудрость и искусные средства) — два базовых понятия учения о пути бодхисаттвы (см.).

В буддизме Махаяны двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся Мудрость (праджня) и Сострадание (каруна).

Тексты утверждают, что невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами, причем сострадание начинает восприниматься в практическом модусе — как набор «искусных средств» или методов (упая), посредством которых бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования. Как птица не может лететь только на одном крыле, говорят тексты, так и состояния Будды нельзя достичь только при помощи одной лишь мудрости или одних искусных средств: мудрость без средств пассивна, средства без мудрости слепы. Впоследствии в рамках тантрического буддизма мудрость начинает символически изображаться в виде женского божества, искусные средства/сострадание — в виде мужского; их соитие есть высшая интеграция (юганаддха), ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Великое сострадание (маха каруна) бодхисаттвы в самых возвышенных выражениях провозглашается во многих махаянских текстах, но нигде, пожалуй, о нем не говорится сильнее, чем в «Бодхисаттвачарьяаватаре», тексте, который можно образно назвать «Поэмой о бодхисаттве» (написан Шантидэвой VIII вв.):

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;

Пусть я буду рабом, кому нужен раб;

Пусть я буду мостом, кому нужен мост.

И вместе с тем, сострадательная миссия бодхисаттв не есть мирской альтруизм или благотворительность. Ее цель сугубо религиозна и сотериологична — освобождение страдающих существ от уз циклического существования чередующихся рождений-смертей со всеми его муками и скорбями.

Махаянские тексты очень много говорят об искусных средствах, в которых выражается великое сострадание

бодхисаттвы. Иногда они приобретают вид своеобразной уловки, к которой бодхисаттвы прибегают, чтобы спасти живое существо из трясины сансары, приспособиваясь к разным психологическим типам людей и их разному уровню понимания. Первоначально в махаянских текстах говорилось не столько об «искусных средствах», сколько об искусности в средствах (упая каушалья), однако позднее (особенно в текстах китайско-дальневосточного буддизма) слово «упая» стало пониматься не как средство вообще, а именно как «хорошее» средство, «подходящее средство», искусное средство, пригодное для выполнения бодхисаттвой своей миссии спасения всех существ.

- См. литературу к статье Бодхисаттва.

ПАРАМИТЫ (слово «парамита» означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как «переход на другой берег»).

В буддизме парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства или «совершенства, переводящие на другой берег [существования]». Как правило, в текстах дается набор из шести парамит: дана-парамита (совершенство даяния), кшанти-парамита (совершенство терпения), вирья-парамита (совершенство усердия), шила-парамита (совершенство соблюдения обетов), дхьяна-парамита (совершенство созерцания) и праджня-парамита (совершенство премудрости или премудрость, переводящая на другой берег существования; запредельная премудрость). В этом списке пять первых парамит относятся к группе искусных средств (упая), а шестая парамита сама образует целую группу — группу праджни (мудрости). Единство всех парамит, осознаваемое как единство метода и мудрости, есть пробуждение, обретение состояния Будды.

Праджня-парамита занимает особое место в этом списке, ибо она оказалась единственной парамитой, ради которой была создана особая группа сутр, получившая на-

звание праджня-парамитских сутр, или литературы праджня-парамиты. Если в Хинаяне праджня понимается как умение распознавать дхармы, то в Махаяне это некая особая способность непосредственно воспринимать реальность, как она есть. В буддийской терминологии она обозначается словом татхата, дословно — таковость (от слова «татха» и суффикса «та», аналогичного русскому «ость»). В таком качестве Запредельная Премудрость именуется «матерью всех Будд» и символически олицетворяется образом богини, воплощающей в себе суть Совершенства Премудрости (ср. с образом Софии в восточнохристианской и гностической традиции; об этой параллели специально писал английский буддолог Э. Конзе).

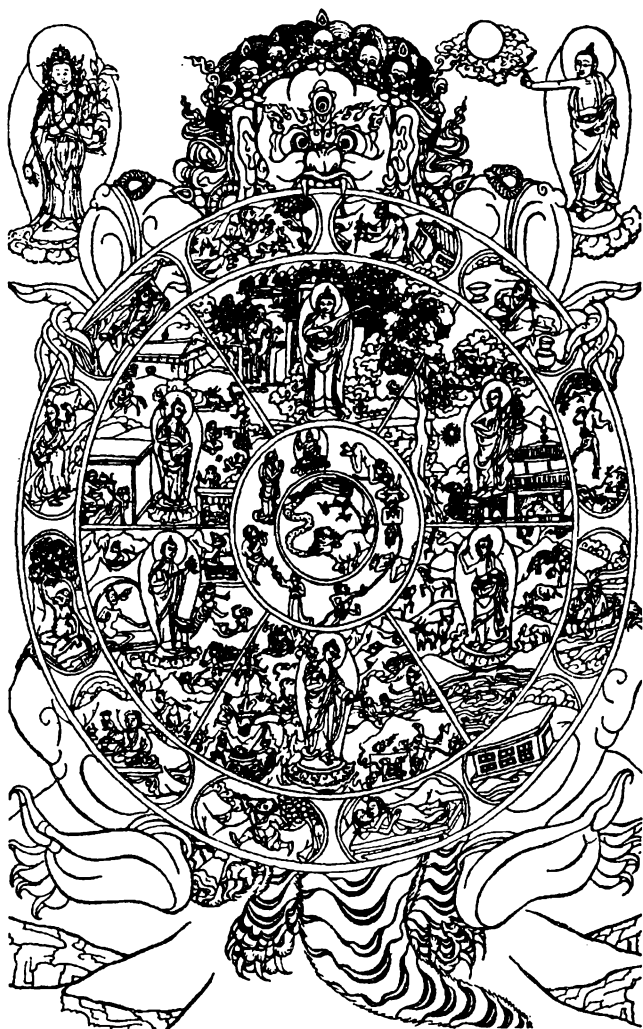
- Литература: Сутра Сердца Праджня-парамиты. Сутра о совершенной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджраччхедика Праджня-парамита Сутра) или Алмазная Праджня-парамита Сутра // Избранные сутры китайского буддизма. СПб, 1999; *Терентьев А. А.* «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989; *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (причинно-зависимое происхождение) — базовый принцип буддизма, лежащий в основе учения о карме и утверждающий причинную обусловленность всех элементов опыта.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев (нидан):

Прошлая жизнь (точнее, промежуток между смертью и новым рождением, антарабхава).

Авидья (неведение). Неведение (в смысле непонимания и непрочувствования) четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает нали-



Символическое изображение круговорота жизней

чие Самскар (формирующие факторы, мотивации, базовые подсознательные влечения и импульсы), влекущих умершего к новому переживанию бытия, новому рождению. Промежуточное существование заканчивается и происходит зачатие новой жизни.

Данная жизнь

Наличие самскар обуславливает появление сознания (виджняна), неоформленного и аморфного. Наличие сознания обуславливает формирование

Имени и формы (нама-рупа), то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются

Шесть баз (шад аятана), то есть шесть органов или способностей (индрия) чувственного восприятия. Шестой индрией является манас («ум»), также считающийся органом восприятия «умопостигаемого». В момент рождения шесть органов восприятия приходят в

Соприкосновение (спарша) с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает

Чувство (ведана) приятного, неприятного или нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его, приводят к появлению

Влечения, страсти (тришна), тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение, как две стороны одного состояния, образуют

Упадану (схватывание, привязанность). Влечения и привязанности составляют сущность

Жизни, сансарического бытия (бхава). Но эта жизнь непременно должна привести к

Следующая жизнь

Новому рождению (джати), которое в свою очередь непременно закончится

Старостью и смертью (джала-марана).

Главный смысл учения о Пратитья-самупаде заключается в том, что все этапы существования причинно обус-

ловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем, живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами и влечениями, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, пребывая не столько в деятельном, сколько в страдательном положении.

На тибетских танка (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода картины носят название бхава-чакра («колесо бытия») и представляют собой следующее. Представьте себе три концентрические окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу (как белка в колесе), приводя в движение все «колесо бытия». Эти три животных суть невежество (моха), гнев (рага) и страсть (двеша) — три базовых аффекта (клеша), как бы лежащие в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня).

Внешний относительно этого большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ (обычно боги и титаны изображаются в одном и том же секторе); он содержит сцены жизни каждого типа существ.

И наконец, последний узкий круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела, импульсы сансары — фигурой гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге, сознание — обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (сознание неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на

другой), имя и форма — двумя людьми, плывущими в одной лодке, шесть баз восприятия — домом с шестью окнами, соприкосновение органов чувств с их объектами — совокупляющейся четой и так далее.

Все это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание как главное свойство сансарического бытия. Вне колеса в верхнем углу картины обычно изображается Будда (или монах), указывающий перстом на сияющий круг около него — символ нирваны, состояния, свободного от страданий.

• Литература: *Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов / Пер., предисл., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; Разд. третий. Учение о мире / Пер., предисл., коммент. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб., 1993; *Васубандху. Учение о карме* / Пер., предисл., коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2000; *Вопросы Милинды (Милинда паньха)* / Пер., предисл., коммент. А. В. Парибка. М., 1989; *Дхаммапада* / Пер. В. Н. Топорова; Под ред. Ю. Н. Рериха. М., 1960; *Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм*. СПб., 1999; *Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм*. СПб., 1999; *Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций*. СПб., 2000.

САКЬЯ-ПА — одна из четырех ведущих школ тибетского буддизма. Школа Сакья-па (дословно — «Желтая Земля», по названию местности, где был возведен первый монастырь этой школы) возникла в 1073 г. и вскоре стала ведущей школой тибетской Махаяны. Это направление прославилось как выдающимися учеными трудами своих иерархов, так и политической ролью, которую она играла в Тибете в XIII–XIV вв. Именно с этой школой связано и происхождение титула Далай-лама («лама, [чья мудрость подобна] океану») — так назвал одного из виднейших иерархов Сакья-па, ее пятого главу Пагба-ламу, китайский император монгольской династии Юань Хубилай (юаньский Ши-цзу, 1279–1294).

Монастырь Сакья контролировался аристократическим кланом Кхон, из числа представителей которого выходили иерархи этого направления буддизма. Школа Сакья-па не требовала обязательного безбрачия у духовных лиц, но существенным ограничением здесь было требование прекратить половую жизнь после рождения наследника. Однако сакьяские иерархи принимали монашеские обеты, что привело к установлению практики передачи сана настоятеля и первоиерарха школы от дяди к племяннику в рамках клана Кхон.

Доктрина школы Сакья-па восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод-результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакья-па придавала практике йоги промежуточного состояния (бардо). По философским взглядам последователи Сакья-па придерживались синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары. Центральной для этой школы тантрой является «Хеваджра тантра».

Несмотря на то что представители школы Сакья-па отличались ученостью и были авторами многочисленных сочинений, эта школа прославилась, прежде всего, своей политической активностью в плане достаточно успешных попыток объединения Тибета в единое теократическое государство; в этом отношении иерархи Сакья-па, несомненно, были непосредственными предшественниками гелугпинцев. Сакьясцам практически удалось достичь этой цели, чему, прежде всего, способствовали их тесные контакты с правителями монгольской императорской династии Юань в Китае.

Первым контакты с юаньским двором установил знаменитый Сакья-пандита Кунга-чжалцан, но особое значение они приобрели после того, как другой сакьяский иерарх, Пагба-лама (Пхагба-лама Лодой-чжалцан, 1235–1280) совершил ритуал посвящения в «Хеваджра тантру» над императором Хубилаем, который после этого даровал Пагба-ламе титул императорского наставника

(ди ши), что привело к оформлению отношений Тибета, контролировавшегося практически целиком школой Сакья-па, и юаньской империей как отношения между ламой — духовным учителем (гуру) и императором — милостынедателем (донатором и протектором). Однако после падения власти династии Юань в 1368 г. и провозглашения в Нанкине новой национальной китайской империи Мин (1368–1644) позиции Сакья-па в Тибете существенно ослабли и различные феодальные кланы вновь приобрели неограниченную самостоятельность в своих землях. Со второй половины XIV в. начинается постепенный упадок школы Сакья-па, продолжающей существовать, однако, и в наши дни. Современный первоиерарх школы, Сакья Терзин, в настоящее время находится в эмиграции за пределами Тибета. Он один раз посетил Санкт-Петербург, проповедовал в петербургском Дацане и давал там сакьяские посвящения.

Помимо основной ветви, к школе Сакья-па примыкали еще и ряд субтрадиций, наиболее известной из которых было направление, известное как Джонанг-па (также по названию центрального монастыря этой субтрадиции). Уникальностью Джонанг-па является ее исключительная ориентация на сутры, провозглашающие учение о Татхагатагарбхе (см.) в качестве высшей и окончательной доктрины, что роднит ее со школами китайского буддизма. Придавали большое значение джонагпинцы и практике тантр, уделяя особое внимание «Калачакра тантре». Противники обвиняли последователей Джонанг-па в том, что ее учение находится под влиянием небуддийских, брахманистских идей, что вряд ли соответствовало действительности. Тем не менее в XVII в. гелугпинцы, установившие контроль своей школы над Тибетом, запретили направление Джонанг-па как «еретическое», и оно прекратило свое существование. Но, скорее, причиной запрета Джонанг-па стало то обстоятельство, что ее активно поддерживали феодальные кланы, решительно противившиеся установлению в Тибете теократии Далай-лам. В середине XIX в. основные доктрины и практики на-

правления Джонанг-па были возрождены благодаря возникшему на базе Ньингма-па внесектарному движению Риме.

Несмотря на то что Джонанг-па никогда не была особенно многочисленна, она дала миру одного выдающегося буддийского ученого — Таранатху (Дараната Гунга Ньинбо, 1575–1634). Таранатха был историком, знатоком санскрита, собирателем и восстановителем памятников истории Тибета. Он перевел ряд санскритских грамматических сочинений, но прославил Таранатху его собственный труд — знаменитая «История буддизма в Индии» (1608). «Перерождениями» Таранатхи считались ургинские хутухты — первоиерархи монгольской буддийской «церкви».

- Литература: *Соднам-Цзэмо*. Дверь, ведущая в учение / Пер., предисл., коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1994; *Туган Дхарма-ваджра*. Хрустальное зеркало. Глава Сакьяпа / Пер. с тиб. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1995.

САНСАРА (круговорот, круговращение) — мир как циклическое существование непрерывно чередующихся рождений, смертей, новых рождений в религиях Индии — буддизме, индуизме, джайнизме. Главная характеристика сансары — страдание и несвобода. Цель религий Индии — освобождение от сансары и обретение иного, совершенного состояния, свободного от страданий, неведения и аффектов, стоящее превыше как жизни, так и смерти; в буддизме это состояние называется нирваной (см.).

- См. литературу к статьям Нирвана и Пратитья самутпада.

СВАСТИКА (процветание, благополучие — от санскритского «су», благо, и «асти», быть) — древний индоевропейский символ солнца, солнцеворота и огня, известный с ранневедических времен (рубеж II–I тыс. до н. э.), хотя некоторые его изображения относятся даже к эпохе неолита.

Представляет собой крест с концами, загнутыми по часовой стрелке, или посолонь (свастика с концами против часовой стрелки — злонамеренный символ из арсенала «черной магии» и в буддийской символике не употребляется).

В буддизме — символ состояния Будды. Свастика часто изображается на груди изображений Будд, а также в интерьерах буддийских храмов. В китайских буддийских текстах свастика часто употребляется для написания числа «десять тысяч». Изображается на вывесках буддийских организаций — книжных магазинов религиозной литературы, вегетарианских столовых и т. д.

- Литература: Буддизм: Словарь. М., 1992; Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996.

САУТРАНТИКА (от слова «сутра»). Одна из четырех философских школ буддизма, относящаяся к Хинаяне.

Название этой школы происходит от слова «сутра» (саутрантики — «приверженцы сутр», «сутристы»), так как ее последователи говорили, что Абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на Абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как словах самого Будды, и игнорировать иные источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, например, многие дхармы (прежде всего, асанскрита дхармы, то есть «сверхмирские дхармы», «не входящие в составы») лишь условными (праджняпти), а не реальными (дравья) единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогачаринами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков, как на переходную форму от хинаянской к махаянской Абхидхарме. Кроме того, они были «репрезентативистами», то есть, признавая объективное существование внешнего мира, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, репрезентаций, ре-

альных вещей, которые могут и не совпадать с вещами «мира в себе» (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с порядком вещей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогачаринами.

- См. литературу к статье «Дхарма».

СОЗНАНИЕ-СОКРОВИЩНИЦА (алая-виджняна) — одно из основных понятий философии сознания буддийской махаянской школы йогачара (см.). Помимо шести форм чувственного сознания раннебуддийских школ, йогачара выделяет еще омраченный ум (клиштамана-виджняну, или манас) как формальный стержень, или центр, эмпирической личности, а также некое базовое, или коренное, сознание, которым и является сознание-сокровищница. Сознание-сокровищница не есть субстанциальная душа, или атман, хотя манас в силу заблуждения и смотрит на нее, как на некое постоянное «я». Сознание-сокровищница представляет собой поток (континуум) сознания и часто уподобляется реке. Она мгновенна, как и остальные элементы сознания.

Философы-йогачарины относят сознание-сокровищницу не к уровню абсолютной истины (паринишпанна), а только к уровню относительной истины (паратантра). Следовательно, сознание-сокровищницу нельзя считать абсолютным и безусловным сознанием. Вместе с тем, сознание-сокровищница предшествует субъект-объектной оппозиции, будучи источником полагания как эмпирического субъекта, с которым она себя отождествляет («присваивает субъект»), так и коррелирующего с ним мира эмпирических объектов.

Философия йогачары предполагает существование множества сознаний-сокровищниц: каждое живое существо вместе с переживаемым им миром сводится к своему собственному сознанию-сокровищнице. Следовательно, каждое живое существо переживает свой собственный, абсолютно замкнутый мир, поскольку контакт

и взаимодействие между разными сознаниями-сокровищницами невозможны. Сходство миров, воспринимаемых живыми существами объясняется через учение об общности или подобии кармы существ. Однако Будда способен знать все сознания всех существ-континуумов.

Поскольку сознание не может не быть интенциональным, сознание-сокровищница с необходимостью имеет определенную направленность. В силу воздействия пребывающих в ней тенденций, или «энергии привычки» (васана), развертывания сознания, накопленной живым существом с безначальных времен блуждания в круговороте сансары, сознание-сокровищница как бы проецирует свои содержания вовне, порождая иллюзию существования эмпирического субъекта с его чувственными сознаниями и соотнесенного с ним мира объектов, подобно тому как мозг спящего, проецируясь вовне, порождает субъекта сновидения и переживаемый им мир, принимаемый этим субъектом за объективно существующий вне его сознания. Содержательное наполнение этого процесса обеспечивают «семена» (биджа) — элементарные единицы информации об опыте или впечатления эмпирического субъекта, закладываемые в сознании-сокровищнице в процессе развертывания опыта. Эти «семена» как бы «прорастают» вовне, обеспечивая наполнение всех эмпирических форм сознания.

В процессе созерцательной йогической практики буддийский монах стремится к очищению сознания-сокровищницы от «семян» и к искоренению тенденций к ее развертыванию. В результате сознание-сокровищница перестает полагать себя в субъект-объектной дихотомии и становится чистым сознанием, направленным на само себя. Это состояние квалифицируется в виджнянаваде как нирвана.

Концепция сознания-сокровищницы была детально разработана такими крупнейшими индобуддийскими философами, как Асанга и Васубандху, хотя ее корни восходят еще к раннебуддийской школе махишасиков, выдвинувших идею «коренного сознания» (мула виджняна).

Впоследствии понятие сознания-сокровищницы было также использовано в текстах теории татхагатагарбхи (см.), в которых сознание-сокровищница рассматривается как единое базовое сознание всех живых существ, омраченное неведением и аффектами.

Теория сознания-сокровищницы принималась рядом школ тибетского буддизма. В Китае и вообще на Дальнем Востоке доктрину сознания-сокровищницы развивали прежде всего знаменитый паломник и переводчик Сюань-цзан (VII в.) и его ученик Куай-цзи, создавшие дальневосточный вариант виджнянавады (дхармовых свойств школа, или фасын цзун).

Поздняя йогачара (логико-дискурсивное направление Дигнаги и Дхармакирти) отказалась от концепции сознания-сокровищницы, сохранив, однако, учение о «семенах» и энергии привычки.

- См. литературу к статье «Йогачара».

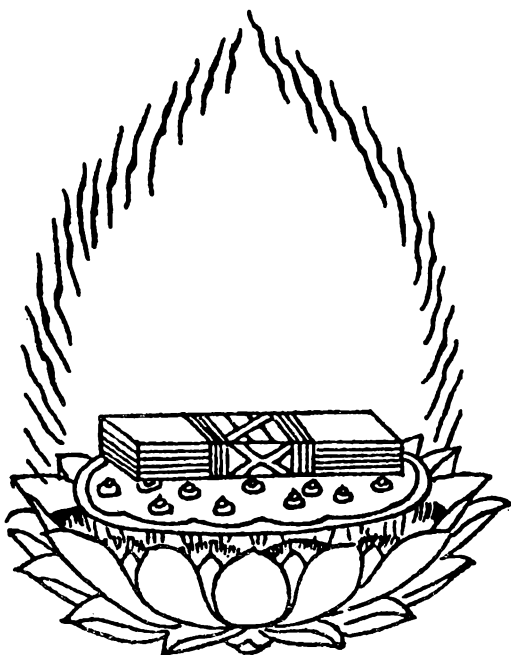
СУТРЫ БУДДИЙСКИЕ. Само слово «сутра» означает нить, на которую нечто нанизывают (например, бусы или четки). Так в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции. Однако если брахманистские сутры представляют собой чрезвычайно лаконичные афоризмы, фиксирующие в виде кратких и требующих непрямого комментария формул суть того или иного учения, то буддийские сутры подчас представляют собой огромные сочинения нарративного (повествовательного) характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами (в качестве примера можно привести «Праджня-парамита сутру в пятьсот тысяч шлок» — самое объемистое из буддийских канонических сочинений, полный перевод которого на любой из европейских языков займет несколько солидных томов). Поскольку слово «сутра» является санскритизацией исходного палийского слова «сутта», в науке существует даже предположение, что эта санскритизация была ложной

и что слово «сутта» соотносится с совсем иным санскритским словом — «сукта» («хорошо сказанное»). Это толкование учитывает и принципиальное жанровое отличие буддийских сутр от одноименных текстов брахманистской традиции.

Буддийские сутры рассматриваются в буддийской традиции как проповеди самого Будды. Махаянисты признают словом Будды как сутты палийского Канона Тхеравады, так и санскритские сутры Махаяны, тхеравадины — только палийские сутты. Большая часть буддийских сутр принадлежит традиции Махаяны.

За несколько столетий формирования Махаяны было создано огромное количество самых разнообразных сутр, отличавшихся друг от друга как по форме, типу, так и по содержанию. Более того, многие сутры прямо противоречили друг другу и часто одна сутра отрицала то, что провозглашала другая. Но Махаяна утверждала, что все сутры суть учение Будды, то есть в Махаяне не было тенденции сортировать сутры и отделять «подлинные» тексты от «апокрифических». Но именно поэтому возникла необходимость классифицировать тексты и объяснить противоречия между сутрами. Таким образом, в буддизме возникла проблема герменевтики, то есть истолкования текста. В результате буддийские герменевтики разделили все сутры на две группы: сутры «окончательного значения» (нитартха) и сутры, «требующие интерпретации» (нейартха). К первой группе были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй — тексты, которые могут быть определены как «искусные средства» (упая); в них Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспособляясь к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящихся под влиянием различных лжеучений. И те, и другие тексты были объявлены подлинными словами Будды, поношение даже текстов «нейартха» считалось грехом, однако ценность этих двух типов текстов все-таки признавалась различной.

Однако классификация сутр по принципу «нитартх-нейартх» отнюдь не решила всех проблем. По мере возникновения различных школ буддийской философии становилось ясно, что те сутры, которые объявлялись сутрами «окончательного значения» одной школой, другая школа признавала только лишь условно истинными, «требующими дополнительной интерпретации». Так, например, школа мадхьямика считала сутрами «окончательного значения» праджня-парамитские тексты, учившие о пустоте и бессущности дхарм, тогда как сутры, провозглашавшие принцип «только лишь сознания», отвергались ею как «требующие дополнительной интерпретации». Напротив, школа йогачара именно эти последние



Символическое изображение сутры

тексты считала сутрами, выражающими высшее учение Будды, признавая за сутрами праджня-парамиты лишь относительную истинность.

Впоследствии в рамках китайского (а позднее — и всего дальневосточного) буддизма появилась даже особая методика пань цзяо — «критики/классификации учений», в соответствии с которой каждая школа классифицировала различные буддийские школы по «степени» их истинности и близости к «подлинному» учению Будды (соответствовавшего, конечно, учению школы, осуществлявшей классификацию).

Интересно, что со временем в буддизме сформировалась даже так называемая «теория двух ночей», излагающаяся в некоторых сутрах. Согласно этой теории, от ночи пробуждения до ночи отхода в нирвану Будда вообще не произнес ни одного слова, но его сознание, подобное ясному зеркалу, отражало все проблемы, с которыми к нему приходили люди, и давало им безмолвный ответ, который они и вербализировали в виде разных сутр. Таким образом, доктрины всех сутр условны (конвенциональны) и имеют смысл лишь в контексте того «вопрошания», которое вызвало их к жизни.

• Литература: Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. Гл. 4. СПб., 1994; Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. Гл. 3. Разд. «Сутры». М., 1987; Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999; Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000; Терентьев А. А. «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989; Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; Серебряный С. Д. «Лотосовая сутра»/Предисл. к первому русск. пер. М., 1998; Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. и

коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1998; Сутра сердца праджня-парамиты / Пер. с *кит.* Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах: Альманах. СПб., 1993. Вып. 2.

ТАТХАГАТАГАРБХИ ТЕОРИЯ (от: 1) Татхагата «Так Ушедший или Так Пришедший» — один из основных эпитетов Будды и 2) «Гарбха» — «зародыш», «эмбрион», «матка», «лоно», «утроба», «хорион») — одно из направлений религиозно-философской мысли буддизма Махаяны.

С одной стороны, гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе: каждое живое существо, согласно Махаяне, потенциально наделено природой Будды или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами. Не о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже есть Будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочув-

ствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение, в основном, в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме, перерастая там в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. бэнь цзюэ; яп. хонгаку), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума (читта; синь) есть пробуждение, бодхи.

Именно с этой второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, или лона: Татхагатагарбха есть синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого или абсолютно-го Ума (экачитта), порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того, и другого. Этот Ум пуст (шунья) для нас, поскольку абсолютно трансцендент различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст (ашунья) сам по себе, будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами (гуна), не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума. И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах, как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (нитья), Блаженство (сукха), Самость (атман) и Чистота (шубха). Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство (анитья), страдание (дуккха), бессущность или бессамость (анатма) и загрязненность (ашубха).

Несколько позднее происходит синтез теории Татхагатагарбхи и философии йогачары. Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха — как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно, изменяется и теория самой

алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха-йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитории», «хранилище» всех энграмм-семян и всех тенденций проявления энергии привычки (васана). Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары: обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха — абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело, так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи: охваченная аффектами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую, таким образом, сансарическое существование.

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берутся неведение и аффекты? Ответ на него дается в «Трактате о происхождении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», написана в Китае, VI в.).

Вкратце суть учения этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью (бхутататхата; чжэнь жу) является изначально пробужденный Единый Ум (экачитта; и синь). Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо произведен и условен, однако именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом пола-

гать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект–объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и разворачивания сансарического существования. Однако во всех существах сансары, как зародыш, присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды. Достигая пробуждения, человек уничтожает как клеши (аффекты), так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующему субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

В Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона.

- Литература: Сарамати. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий / Пер. с *древнекит.*, предисл., коммент. Е. А. Торчинова // Восток (Orient), 1998. № 3; Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с *кит.*, предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997; Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

ТРАДИЦИОННАЯ БУДДИЙСКАЯ САНГХА РОССИИ — юридический преемник Центрального Духовного Управления Буддистов СССР (ЦДУБ), созданного в 1922 г., расформированного в 30-е гг. и восстановленного в 1946 г. Резиденция Традиционной Сангхи находится в Иволгинском Дацане (Бурятия) и имеет представительство в Москве. Возглавляет ее духовное лицо, имеющее титул бандидо хамбо-лама (ученый первенствующий ла-

ма); в настоящее время этот титул носит достопочтенный Д. Аюшеев.

Хотя Традиционная Сангха часто и выступает как центр всего буддизма РФ, ее юрисдикцию не признают буддийские общины Калмыкии и Тывы, а также значительная часть русскоязычных буддийских общин России, возникших в 1990-е гг.

- Литература: Андросов В. П. Словарь индотибетского и русского буддизма. М., 2000; Буддизм: Словарь. М., 1992.

ТРИ ДРАГОЦЕННОСТИ (ТРИРАТНА) — три высшие ценности буддизма, принятие которых человеком в качестве единственного «прибежища» знаменует принятие им буддизма:

1. Будда.

Под «Буддой» имеется в виду не только исторический Будда Шакьямуни, но любой Будда вообще, Будда, как совершенно и всецело пробужденное существо, обретшее освобождение от сансары, то есть нирвану. В Махаяне Будда понимается как высшее существо, пребывающее в Трех Телах (см. «Будда»).

2. Дхарма (см.), Учение Будды.

3. Сангха — монашеская община; точнее — сообщество высокосовершенных согласно буддийским стандартам личностей — монахов (бхикшу), бодхисаттв и йогингов.

В тибето-монгольской школе Гелуг-па (см.) к данным Трем Драгоценностям добавляют Драгоценность — Учителя (гуру; лама).

- См. литературу к статье Будда.

ТРИПИТАКА (ТИПИТАКА) — буддийский Канон. Предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел так называемый первый буддийский «собор», когда собрались все ученики Будды и трое из них — Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяна на память

воспроизвели все, чему учил Будда, — нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи (Виная), проповеди и поучения Будды (Сутры) и его философское учение, «сверх-Дхарму» (Абхидхарма). Так возник буддийский Канон — Трипитака (на пали — Типитака), то есть «Три Корзины» Учения (в древней Индии писали на пальмовых листьях, которые носили в корзинах). В действительности первый из известных нам вариантов Канона — палийская Типитака — складывался в течение нескольких столетий и был впервые записан на Ланке около 80 г. до н. э., то есть более чем через триста лет после нирваны Будды. Поэтому некритически отождествлять палийский Канон с учением раннего буддизма, тем более с учением самого Будды, было бы легковерно и совершенно ненаучно.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали — одном из пракритов, то есть языков, переходных от древнего языка Вед, санскрита, к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в Магадхе. Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская, так и хинаянская, писалась на санскрите. Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на «язык Вед». «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», — говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новоиндийских языков. Хинди, бенгали, тамили, телугу, урду — вот только некоторые наиболее распространенные из них. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, кото-

рые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

Однако санскритская Трипитака до нас не дошла: завоевания мусульманами государства Палов в Магадхе (Бихар) и Бенгалии (последней цитадели буддизма в Индии)



Ананда, любимый ученик Будды

в XIII в. привели к массовому сожжению буддийских монастырей с их библиотеками и гибели множества санскритских буддийских текстов. Поэтому сейчас мы, к сожалению, располагаем только очень ограниченным количеством буддийских текстов на санскрите (некоторые из них к тому же существуют только во фрагментах).

В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака, священная для буддистов-тхеравадинов Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи и Лаоса, а также два варианта махаянской Трипитаки — на китайском (перевод текстов и формирование Канона в основном завершилось в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII–XIII вв.) языках. Китайская Трипитака авторитетна для буддистов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, а тибетская — для народов Тибета, Монголии и российских буддистов Бурятии, Калмыкии и Тывы. Китайская и тибетская версии во многом совпадают, а в каких-то отношениях дополняют друг друга: например, в китайский Канон вошло значительно меньше произведений тантрической литературы, чем в тибетский, в тибетском своде также несравненно полнее представлены поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе «агамы» (пали — никая) содержатся переводы буддийских сочинений, по видимому отражающих даже более раннюю редакцию текстов, известных нам по палийскому Канону, чем в самой Трипитаке. И, конечно, в китайской Трипитаке почти отсутствуют сочинения тибетских авторов, а в тибетском Данджуре/Тангюре — китайских.

Таким образом, к 80 г. до н. э. (год письменной фиксации Типитаки) завершается первый, «доканонический» этап развития буддизма и окончательно оформляется палийский тхеравадинский Канон.

- Литература: Буддизм: Словарь. М., 1992; Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

ТРИСВАБХАВА — три уровня реальности согласно философии йогачара (см.).

В трактате Васубандху «Трисвабхава нирдеша» («Рассмотрение трех уровней реальности») приводится такой пример: некий маг (здесь — иллюзионист-фокусник) силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона, поясняющего суть учения о трисвабхаве.

Согласно первому объяснению, слон, которого нет — ведь он лишь созданная магом иллюзия, — это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется «парикалпита», «сконструированная реальность». Но форма слона, или видимость слона, обладает относительной реальностью: ведь она воспринимается глазами зрителей, а следовательно, эмпирически наличествует. Это уровень относительно реального («паратантра»; дословно: «существующее с опорой на другое»). Отсутствие же иллюзорно сконструированного в относительно реальном (отсутствие парикалпиты в паратантре) есть уровень истинно или совершенно реального (паринишпанна). Другими словами, совершенно реальное — это отсутствие заблуждения (парикалпита) относительно природы эмпирически реального (паратантра): паратантра, видимая именно как паратантра суть паринишпанна. В приведенном примере уровень паринишпанна реализуется тогда, когда зрители перестают заблуждаться относительно природы видимого ими слона, осознавая, что он — только видимость и ничего более.

1) Парикалпита — это уровень реальности (или уровень познания, что для йогачаринов практически одно и то же), соответствующий обыденному мировосприятию. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов, мир, как его понимает обыватель, судящий обо всем с позиций непосредственной данности в восприятии и простого здравого смысла. Это уровень ментальных конструкций (кальпана) и проекций омраченного сознания. Он подобен чистой иллюзии и имеет природу миража.

2) Паратантра — это уровень реальности, как ее понимает Абхидхарма и мадхьямака. Это мир «только лишь сознания», в котором нет ничего самосущего и в котором каждый феномен существует в зависимости от других феноменов в цепи их взаимообусловленности. Вся йогачаринская феноменология сознания, включая алая-виджняну, относится к анализу именно этого уровня. Он обладает относительной реальностью, будучи чистой видимостью, но не полной иллюзией. Разумеется, реальность этого уровня пуста по своей природе в соответствии с доктриной мадхьямаки.

Уровень паратантры детально анализируется йогачаринами на основе абхидхармистской методологии. Йогачарины выделяют сто дхарм (у сарвастивадинов список дхарм состоял из семидесяти пяти единиц), которые понимаются ими, естественно, только лишь как праджняпти сат, то есть как конвенциональные (условные) единицы языка описания сознания и психического опыта.

3) Паринишпанна — это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня по формуле «паратантра минус парикалпита равно паринишпанне». Видение паратантры как она есть, в ее «таковости» (татхата), и есть совершенное знание, лишенное субъектно-объектной дуальности.

Вторая интерпретация примера со слоном, данная в том же самом тексте, и практически сразу же за первой рисует совершенно иную картину: мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слона, — это алая-виджняна; слон, который есть чистая иллюзия, — парикалпита; видимая форма слона — паратантра и, наконец, кусок дерева — это паринишпанна. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности отнюдь не есть «паратантра минус парикалпита». Это есть особый имеющий онтологический статус уровень, истинносущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием (алая-виджняна) в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихо-

томии. В буддийской терминологии это — Дхармовое Тело Будды, бхутататхата (истинная реальность как она есть), Татхагатагарбха (здесь: природа Будды как истинная действительность), дхармата (природа дхарм) и даже Единый Ум (экачитта).

- См. литературу к статье «Йогачара».

ТЯНЬТАЙ (Тяньтай цзун) — одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель — монах Чжи-и (538–597), хотя основы учения были заложены его учителями — Хуэй-вэнем и Хуэй-сы. Название школы происходит от названия горы Тяньтайшань в восточном Китае (провинция Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Лотосовая сутра» (*кит.* Фа хуа цзин), то ее называют также школой Сутры Лотоса (Фа-хуа цзун).

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, тесно связано с доктриной классификации учений (пань цзяо), обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «пять периодов, восемь учений» (у ши ба цзяо).

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, трансе (самадхи) «морского отражения» (хай ин саньмэй). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем Парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения этого учения, Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (йога-

чару), а затем — махаянское учение о бессущности и пустотности дхарм (мадхьямаку). И только после того, как ученики были так подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры».

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Лотосовая сутра» превосходит последнюю: «Аватамсака сутра» понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Лотосовая сутра» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, включает Чжи-и, именно учение «Лотосовой сутры» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (юань).

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи Тяньтай — доктрина «в одном акте сознания — три тысячи миров» (*и нянь сань цян*) и концепция «единого ума» (*и синь; экачитта*). Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» (*чжи гуань*), восходящей к раннебуддийской практике шаматха випашьяна (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы.

И доктрина «и нянь сань цян», и учение о едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего, с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ (*ши*) традиция школы Тяньтай насчитывает десять. Прежде всего, это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — притхагджана; *су жэнь*), титанов асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» (*арья пудгала*; *сянь*): мир шраваков, пратьека-будд, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире: миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение 10 на 10 дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира (*ши цзянь*): 1. Мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2. Мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3. Мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число «три тысячи». В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результата взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квазиматематическими объектами; нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсо-

лютный Единый Ум (и синь), Ум Будды. Каждый акт этого Ума (и нянь) полагает эти миры целиком и полностью.

Теория Единого Ума теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной «Вечного Будды».

В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, — все наделено изначально просветленной природой Будды. Этот тезис школы Тяньтай отличает ее от всех других школ китайского (и не только китайского) буддизма. Школа Тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (сантана, «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» (асантана, «не-континуумы»), другие же школы считают только живые существа обладателями природы Будды, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанных переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении школы Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы Тяньтай — ее теория тройственной истины (сань ди).

По форме это учение восходит к теории двух истин Нагарджуны, однако по сути оно радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина школы Тяньтай гласит, что, поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, ко-

торые ее породили. Эта «истина пустоты» (кун ди) в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется истиной о ложном, или условной истиной (цзя ди). Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии (хуань; хуа).

Третья истина называется «истиной срединного пути» (чжун дао ди), то есть пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой» (фа син), не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды.

По существу, истиной в строгом смысле слова школа Тяньтай считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой только лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и Единого Ума Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория единого Ума восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным Умом Будды и совершая в рамках буддийского мировоззрения своеобразное «оправдание бытия».

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары и нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психопрактика школы Тяньтай, прежде всего, раскрывается в трактате «Мохэ чжи гуань» («Маха шаматха ви-пашьяна») — «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой Тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления»,

передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX в., после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI–XII вв. В начале IX в. японский монах Сайдэ (767–822) начал распространять учение Тяньтай (яп. Тэндай) в Японии, где в IX–XII вв. оно получило широкое распространение и государственную поддержку. В XIII в. из Тэндай выделилась школа монаха Нитирэна (1222–1282), делавшая особый упор на почитании «Сутры Лотоса» и повторение ее названия (по-японски — Намомёхорэнгэ кё — Поклонение «Сутре лотоса сокровенного Учения»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы Тяньтай. В остальном школа Нитирэн-сю разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн-сю — одна из самых распространенных буддийских школ Японии. Собственно, школа Тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и университеты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа Тяньтай имела в Корее и Вьетнаме.

• Литература: Религии Китая: Хрестоматия. СПб., 2001; Соломин К. Ю. Учение Тяньтай о недвойственности //Петербургское востоковедение. СПб., 1996. Вып. 8; Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

ХИНАЯНА («Малая Колесница»: «малый» или «низший», «ущербный» путь). «Хинаяна» не является самоназванием: вряд ли кому-нибудь когда-нибудь могла прийти в голову столь самоуничижительная мысль, как назвать свою

веру «малым» или «низшим» путем. И действительно, эта «Хинаяна» есть не что иное, как Тхеравада, или так называемый южный буддизм, распространенный в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже и Лаосе. Назвали Тхераваду «Хинаяной» махаянисты, считавшие себя следующими Великим Путем совершеннейшего учения Будды. Но, в любом случае, слово «Хинаяна» имеет уничижительный смысл, и никогда не следует при встрече с приверженцем этого учения называть его «хинаянистом». По этой же причине многие современные буддологи отказываются употреблять в научном тексте слово «Хинаяна» и говорят только о Тхераваде.

Хронологически Хинаяну и Махаяну разделяет не такой уж большой период времени, что не позволяет ставить знак равенства между Хинаяной и ранним буддизмом, а также считать Махаяну исключительно поздним учением и солидаризироваться, таким образом, с ортодоксальной тхеравадинской позицией.

Временем оформления Хинаяны можно с полным основанием считать 80 г. до н. э., когда на Ланке впервые происходит письменная фиксация тхеравадинского Канона — палийской Типитаки.

Идеальной личностью Хинаяны является архат. Это слово означает «достойный» (тибетская этимология этого слова как «уничтожитель врагов», то есть аффектов-клеш, является ошибочной и может считаться народной этимологией). Архат — это святой монах (бхикшу, бхиккху), достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути — нирваны и навсегда покинувший мир. На пути к нирване монах проходит ряд ступеней: 1) ступень «вступившего в поток» (сротапанна), то есть вставший на путь бесповоротно; «вступивший в поток» уже не может деградировать и сойти с пути; 2) ступень «единожды возвращающегося» (сакридагамин), то есть человека, сознание которого еще в одном рождении должно вернуться на уровень мира желаний (камадхату) и 3) ступень «более не возвращающегося» (анагамин), то есть святого, чье сознание отныне будет

всегда пребывать в состоянии медитативного сосредоточения на уровне миров форм (рупадхату) и не-форм (арупадхату). Практика анагамина завершается обретением плода архатства и вступлением в нирвану «без остатка» (анупадхишеша нирвана).

По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только наделенным великими добродетелями и святостью, обретенной благодаря совершенствованию в течение многих сотен жизней. После пробуждения (бодхи), которое с точки зрения Хинаяны было не чем иным, как обретением плода архатства, Сиддхартха Гаутама перестал быть человеком в собственном смысле этого слова, став Буддой, то есть просветленным и освобожденным от сансары существом, но никак не богом или какой-либо иной сверхъестественной сущностью. Если мы, будучи монахами (Хинаяна подчеркивает, что только монах, соблюдающий все обеты Винаи, может стать архатом и обрести нирвану), станем во всем следовать примеру Будды и его учению, то достигнем того же самого, чего достиг и он. Сам Будда ушел в нирвану, его в мире нет и для него мира нет, а поэтому бессмысленно ему молиться или просить его о помощи. Всякое поклонение Будде и поднесение даров его изображениям нужны не Будде, а людям, воздающим, таким образом, долг памяти великому Освободителю (или Победителю — Джина, один из эпитетов Будды) и упражняющихся в добродетели да-яния.

Понятно, что Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма. Строго говоря, в рамках этой традиции только монахи и могут считаться буддистами в собственном смысле этого слова. Только монахи могут реализовать цель буддизма — обретение покоя нирваны, только монахам открыты все наставления Благословенного и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. На долю мирян остается лишь улучшение своей кармы через совершение добрых дел и накопление заслуг, обретенных благодаря поддержке и содержанию сангхи. Благодаря этим заслугам миряне в одной из после-

дующих жизней смогут стать достойными принятия монашеских обетов, после чего и они смогут вступить на Благородный Восьмеричный Путь. Поэтому тхеравадины никогда не стремились к особенно активной миссионерской деятельности или к вовлечению мирян в жизнь сангхи и различные формы религиозной деятельности.

В силу всех этих обстоятельств Хинаяна получила распространение только в регионах, чья культура даже независимо от буддизма формировалась под сильнейшим влиянием Индии, то есть в странах Южной и Юго-Восточной Азии.

Махаянисты относят к Хинаяне «колесницы» шраваков и пратьека-будд. Шраваки («слушающие голос») — это ученики Будды, не постигшие всех глубин учения Татхагаты и привязавшиеся к идее нирваны как индивидуального освобождения, а также их ученики и последователи. Короче говоря, это синоним хинаянского монаха. Достигают шраваки нирваны через постижение сути Четырех Благородных Истин. Пратьека-будды — категория достаточно загадочная, и до сих пор не совсем понятно, какие исторически существовавшие социальные группы или типы личности могут быть к ней отнесены. Само это выражение означает «уединенный» или «отъединенный» Будда, «Будда для себя». Предполагалось, что пратьека-будды обретают нирвану самостоятельно, собственными усилиями, вне связи с сангхой и без опоры на учение Будды. Достигнув цели, они не проповедуют Дхарму людям, оставаясь в уединении и полном отрешении от мира. Считается, что пробуждение пратьека-будд заключается в постижении ими принципа причинно зависимого происхождения (пратитья самутпада).

- См. литературу к статье Дхарма.

ХУАЯНЬ (Хуаянь цзун) — одна из ведущих школ китайского буддизма.

Школа Хуаянь получила свое название по наименованию сутр, на которых основывала свое учение. «Хуаянь

цзин» («Аватамсака сутра») — собрание нескольких сутр, сведенных воедино в начале нашей эры (видимо, в Центральной Азии). Важнейшей из них для школы Хуаянь была «Гандавьюха сутра».

Основатель школы — монах Фа-цзан (или Сянь-шоу, 643–712) был по своему происхождению согдийцем, из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Он формально считается третьим патриархом Хуаянь, поскольку впервые стал комментировать «Аватамсака сутру» монах Ду-шунь (557–640), который при жизни слыл, правда, скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

Еще совсем молодым человеком Фа-цзан стал членом переводческой группы Сюань-цзана и с энтузиазмом работал над переводами. Однако вскоре он полностью разочаровался в индийском буддизме Сюань-цзана и ушел из группы. Несколько позднее он в чрезвычайно резких выражениях критиковал преемника Сюань-цзана, монаха-философа Куай-цзи (Куй-цзи), сыграв по существу ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей к упадку его школы и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции. Сюань-цзан был для Фа-цзана полухинаянистом, ограничивавшийся познанием феноменов, а не Абсолюта, проявляющегося в феноменах. Он категорически отверг йогачаринскую доктрину, провозгласив принцип всеобщего обладания существами изначально пробужденной природой Будды.

Будучи авторитетнейшим буддийским учителем своего времени, Фа-цзан был приглашен проповедовать императрице У-хоу (У Цзэтянь), пытавшейся узурпировать престол в конце VII в. и надевавшейся обрести в буддизме идеологическое обоснование своей узурпации. Эти проповеди легли в основу знаменитого «Трактата о золотом льве» (Цзинь ши-цзы чжан).

Сама школа Хуаянь — одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей

приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа — образ драгоценной сети бога Индры, описанный в «Гандавьюха сутре». Эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и в свою очередь отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира» (дхармадхату; фа цзе), единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь: «все в одном и одно во всем» — в каждом элементе весь мир и этот элемент — в каждом другом элементе:

Все в одном.

Одно во всем.

Все во всем.

Одно в одном.

Эти положения разворачиваются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1. «Взаимная беспрепятственность принципа и феноменов» (ли-ши у ай) и 2. «Взаимная беспрепятственность феноменов» (ши-ши у ай). Но прежде, чем рассматривать эти доктрины, необходимо выяснить, что понимали мыслители школы Хуаянь под «принципом» (ли) и под феноменами (ши).

Понятие «принцип» (ли) восходит к конфуцианскому мыслителю III в. до н. э. Сюнь-цзы и философии синкретической даосско-конфуцианской школы III–IV вв. до н. э. сюань-сюэ, однако центральной философской категорией до Хуаянь оно не было. Зато позднее из учения Хуаянь его заимствуют философы-неоконфуцианцы XI–XII вв. Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, которые не только выстроили все

свое учение вокруг понятия «принцип», но и называли свою систему «принципологией» (ли сюэ).

Как слово обыденного языка, «ли» первоначально означало размежевание полей, позднее — обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочивания, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за ли закрепились такие значения, как «принцип», «правило», «норма», «разумность», «резон». В философии это слово стало обозначать рациональный структурообразующий и формообразующий принцип. В современном китайском языке понятие «рациональность» передается через слово хэли — «соответствующий принципу», «соответствующий ли».

Слово ши имело два основных значения: 1) дело и 2) как глагол оно означало «служить». В философских текстах ши в первом значении стало употребляться как синоним слова у (вещь, существо), что связано с представлением о вещах как о делах, образованиях, находящихся в процессе постоянного изменения (и).

Таким образом, понятие ли выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а ши — его временно-го, текучего и изменчивого проявления или выражения. С этими значениями двух рассмотренных понятий и связаны основные положения хуаяньской буддийской философии.

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом (ли) понимается реальность, как она есть, истинносущее. «Вещи-события» (ши) — это проявления «принципа», элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как «принцип» — это дхармы, точнее, Дхарма, как она есть). Исходя из махаянского положения о фундаментальном тождестве нирваны и сансары, философы школы Хуаянь рассматривают «принцип» и «вещи» (феномены) как не только связанные, но и сущностно тождественные начала: феномены — это проявления «принципа», его обнаружение; это как бы «выход» «принципа» из его бытия в мир причинно обус-

ловленных факторов. Поэтому они лишены «своей» собственной независимой от «принципа» природы и по своей сути тождественны ему. Если «принцип» является в вещах, то и вещи в свою очередь наделены природой «принципа».

Если теория ли-ши у ай может, таким образом, быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, то теория ши-ши у ай — исключительное достояние буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая дхарма по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: «Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы». Весь эмпирический мир — система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих друг друга элементов — феноменов, «вещей» (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в одном Ганге; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором Фа-цзан объяснял свое учение императрице). В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой содержит в себе информацию о целом; принцип голографичности становится одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания. Мир в его подлинной реальности — это единая целостная система «принципа», явленного в «вещах», и «вещей», каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир (дхармадхату; фа цзе) — Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды Вайрочаны, это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах/сердцах существ.

Школа Хуаянь считает свое учение самым совершенным и полным (юань чэн) буддийским учением, Единой Колесницей (Экаяна; и чэн). Это превосходство Хуаянь

над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последователями, но и обосновывается в традиционных доксографических и историко-философских текстах по классификации учений (пань цзяо).

Первый такой текст («Трактат о пяти учениях»; У цзяо чжан) был написан уже самим Фа-цзаном. В нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (доктрина кармы), Хинаяну, две школы Махаяны — йогачару и мадхьямаку, а также, собственно, учение Хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята их способность разрешить проблему соотношения «я» (во; здесь — сознание, субъект, единство) и «дхарм» (фа; здесь — вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно резюмировать следующим образом:

1) Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и «я» и «дхармы».

2) Хинаяна: «я» нет, дхармы есть.

3) Махаяна:

а) Йогачара: «я» есть, дхарм нет.

б) Мадхьямака: нет ни «я», ни «дхарм»; есть лишь отношение между ними.

4) Хуаянь (Экаяна): есть и «я» и «дхармы», но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, затем последовательно — только один из них, затем отрицаются оба и утверждается лишь реальность отношения между ними, и, наконец, в результате вновь утверждаются оба принципа, но отношение между ними (их оппозиция, или противопоставление друг другу) отрицается. Во-вторых, понятия буддийской психологии («я», «дхармы») употребляются здесь в значениях очень далеких от классических абхидхармистских, хотя и близких к йогачаринским, в которых под «я» (атман, грахака) часто понимался эмпирический субъ-

ект, коррелирующий с эмпирическими объектами (грахья; дхармы).

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном, — Дхармовая Вселенная школы Хуаянь, где есть и субъект (чжу — «хозяин» или ши — «это») и объект (кэ — «гость» или би — «то»), и единство и множественность, но нет их противопоставления или взаимоисключенности: все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель Цзун-ми (780-841), пятый патриарх этой школы и держатель традиции Хэцзэ школы Чань. Помимо названных учений он также рассматривал конфуцианство и даосизм как самые низшие, «внешние» учения (вай дао).

Школа Хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок во второй половине IX века, но ее философию заимствует школа Чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики, что подготовил своей деятельностью упомянутый выше Цзун-ми. В рамках Чань учение школы Хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа Хуаянь имела ограниченное распространение в Корее (Хваом) и в Японии (Кэгон). Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает тщательно изучаться в многочисленных монастырях школы Чань (Дзэн).

● Литература: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987; *Китайская философия / Энциклопедический словарь.* М., 1994; *Религии Китая: Хрестоматия.* СПб., 2001; *Цзун-ми. Чаньские истины:* Пер., предисл. и коммент. К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. СПб., 1998; *Янгутов Л. Е.* Философия буддизма Хуаянь. М., 1981; *Янгутов Л. Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

ЦЗОНКХАПА (Цзонкхапа Лобзан Драгпа, 1357–1419) — выдающийся реформатор тибетского буддизма, основатель школы Гелуг-па (см.).

Цзонкхапа родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китай-

ской провинции Цинхай) близ современного города Синина, где впоследствии был возведен большой монастырь Кумбум, называемый китайцами Таэрсы. Житие (намтар) Цзонкхапы повествует, что его рождению (он был четвертым ребенком в семье) предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе дома его родителей, появились даже тексты мантры «Ом мани падме хум» и других мантр. Цзонкхапа еще в детстве проявил желание стать монахом, и с момента своего пострижения уже никогда дома не бывал. Предание рассказывает, что однажды мать Цзонкхапы в письме слезно умоляла его навестить ее. В ответном послании Цзонкхапа кровью нарисовал свой портрет, но приезжать отказался, сославшись на свою огромную занятость; он также посоветовал матери читать его сочинения: это будет равносильно их встрече, заметил Цзонкхапа.

Цзонкхапа отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Маньджушри. Эти качества Цзонкхапы — огромная ученость, склонность к обобщениям, исключительное усердие и работоспособность во многом определили и характер его будущей школы, которая в высшей степени ценила схоластическую образованность, эрудицию, любовь к комментированию древних авторитетов, но в значительно меньшей степени поощряла творчество и самостоятельный поиск. Определенная догматичность и схоластическая сухость отличают саму стилистику сочинений последователей Цзонкхапы — гелугпинцев.

Цзонкхапа получил превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги. Он собрался совершить паломничество в Индию к святыням буддизма, но, как утверждает житие, ему явился бодхисаттва Авалокитешвара и объявил, что если тот поедет в Индию, то скоро умрет. Цзонкхапа отказал-



Цзонкхапа

ся от своего плана и занялся реформированием тибетского буддизма, руководствуясь своим пониманием наследия Атиши.

Надо сказать, что буддизм в Тибете конца XIV – начала XV в. отнюдь не переживал упадка. XIV в. был веком таких выдающихся мыслителей и ученых, как Лонгчэн-па и Будон. Однако совершенно определенно все больше увеличивался разрыв между монастырской традицией, возрожденной Атишей и различными направлениями тантрической практики. Сам Цзонкхапа писал, что в его время люди, практикующие йогу, проявляют мало интереса к учению и теоретическому знанию, а любящие учиться мало заботятся о применении в духовной практике результатов своей учебы. Действительно, если мы посмотрим на историю буддийских школ XI–XIV вв., то увидим, что все они были, прежде всего, школами йогической практики, в большей (Ньингма-па) или меньшей (поздняя Кагью-па и Сакья-па) степени пренебрегая нормами Винаи. Цзонкхапа, собственно, и хотел устранить этот дисбаланс и установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной. И это ему в целом удалось.

В своей реформаторской деятельности Цзонкхапа руководствовался следующими стандартами: 1. Нормами буддийской практики, установленными Атишей; 2. При-

знанием радикальной мадхьямака-прасангики высшей формой философского дискурса; 3. Необходимостью введения обязательного религиозно-философского образования для монахов, включающего в себя овладение базовыми положениями всех направлений Хинаяны и Махаяны; 4. Практикой тантрической йоги только после завершения общеполитической подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов. Одновременно гелугпинцы уделяли огромное внимание повышению престижа и статуса духовенства, благолепию и красоте монастырских интерьеров, величию и пышности литургии и богослужебного чина. Именно со времени Цзонкхапы в тибетских монастырях появились роскошно украшенные изображения Будд и бодхисаттв, завернутые в покровы из тончайшего шелка. Изменил Цзонкхапа и цвет одежд монахов, в которых уже несколько столетий преобладал красный цвет, символизирующий мудрость праджню; теперь снова восторжествовал древний шафранный цвет, символ бедности и смирения (древние индийцы носили одежды белого цвета; на солнце они постепенно желтели, и именно такой пожелтевший вид имели, будучи выброшенными на свалку, откуда только и брали свою одежду древнеиндийские аскеты — шраманы). Красные головные уборы сакьясцев и ньянгмапинцев также были заменены желтыми, что и дало гелугпинцам распространенное в старой буддологической литературе прозвание «желтошапочной секты».

Вначале Цзонкхапа считал себя только продолжателем дела Атиши и поэтому назвал свою школу, образовавшуюся после того, как он поселился в монастыре Гэндан (построен в 1409–1410 гг.), Новой Кадампой. Однако впоследствии название цзонкхапинской школы изменилось и она вошла в историю под названием Гелуг-па, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду Гэндан — «Обитель Блага»); перевод названия Гелуг-па как «друзья добродетели» является неправильным.

Цзонкхапе принадлежит огромное количество сочинений, посвященных самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат Ламрим чэн-мо «Великий свод сведений о ступенях Пути» (написан между 1402 и 1410 гг.). Задуманный как комментарий к небольшому трактату Атиши (XI в.) «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма.

Умер Цзонкхапа в 1419 г. Его житие повествует, что перед смертью он почти месяц пребывал в глубоком самадхи, выйдя из которого, он преподавал последние наставления ученикам, причем его лицо испускало невыносимое для глаз сияние, а обликом он напоминал шестнадцатилетнего юношу, что было свидетельством проявления в нем Тела Всеблаженства — Самбхогакаи Будды. Его тело было подвергнуто бальзамированию и покрыто золотыми пластинами. Позднее оно было помещено в ступу. Преемником Цзонкхапы стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цзонкхапы был Гэндун-дуб, провозглашенный посмертно Далай-ламой I.

- Литература: Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны Снегов. М., 1975; Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (Lam-rim Chen-mo) / Пер. с тиб. А. Кутявичуса; Под ред. А. Терентьева. СПб., 1994–2001. Т. 1–5.

ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ ШКОЛА (кит. Цзинту цзун; яп. Дзёдо-сю) — одна из ведущих школ дальневосточной Махаяны. Генезис школы Цзинту (Чистой Земли) сложен. Ее предтечей считается Общество Белого Лотоса (Бай лянъ шэ), созданное в 402 г. Хуэй-юанем для почитания Будды Амитабхи (кит. Амито-фо) и совместного обретения рождения в его «раю» (не путать со средневековым Обществом Белого Лотоса — тайной политизированной сектой с учением мессианско-эсхатологического

характера, сформировавшимся под сильным воздействием манихейства). Однако после смерти Хуэй-юаня деятельность общества прекратилась.

Следующий этап создания этой школы связан с именем монаха Тань-луаня (V–VI вв.). В молодости Тань-луань был последователем даосизма, в котором его привлекала, прежде всего, идея возможности обретения физического бессмертия. Позднее он уверовал в спасительную силу Будды Амитабхи (в китайской традиции Амитабха полностью отождествляется с Амитаюсом — Буддой Бесконечной Жизни) и стал активным проповедником его культа, однако деятельность Тань-луаня вскоре после его смерти была забыта, и даже имя его предано забвению. Только много позднее в Японии его сочинения были вновь открыты, и Тань-луаня провозгласили первым патриархом школы.

С большим правом считаться основателем школы Цзинту может монах Шань-дао (613–681). Шань-дао стал монахом в молодости. В 641 г. он встретился с наставником Дао-чо, который впервые проповедовал ему сутры, посвященные почитанию Будды Амитабхи. Шань-дао основал собственную школу в столичном (г. Чанъань — современный г. Сиань провинции Шэньси) монастыре Гуанминсы.

Школа Цзинту, тем не менее, до XIII в. может называться «школой» достаточно условно: отсутствие четкой преемственности патриархов, отсутствие собственной монастырской структуры превращали Цзинту в весьма аморфное образование, поддерживавшееся только единством культа Будды Амитабхи, становившегося день ото дня все популярнее и популярнее. Что касается мировоззренческих аспектов учения Цзинту, то на них весьма значительное влияние оказывала доктрина школы Тяньтай.

Школа Цзинту не была исключительно монашеской, она активно привлекала к религиозной деятельности мирян. Подобно школе Дзэн (Чань) и в силу аналогичных причин эта школа относительно благополучно перенес-

ла «гонения годов Хуэй-чан» и вместе с Дзэн (Чань) стала ведущей школой не только китайского, но и всего дальневосточного буддизма.

В основе учения школы Чистой Земли лежит общемахаянский культ Будды Амиабхи, оформившийся в Китае в особую школу, проповедующую этот культ как единственно возможное в нашу эпоху средство спасения.

Существенным фактором для роста популярности школы Цзинту в Китае был определенный параллелизм образов ее учения и некоторых даосских представлений (так, Тань-луань сам первоначально был даосом). Для даосизма характерна вера в «счастливые земли» (фу ди) и «пещерные Небеса» (дун тянь), вполне аналогичные «Западному Раю» Будды Амиабхи. Кроме того, в Индии (а позднее — в Тибете) один из аспектов Амиабхи почитался как Амитаюс (Будда Бесконечной Жизни). В Китае это имя воспринималось как второе имя Амиабхи (У лян шоу фо — Будда Неизмеримого Долголетия), который выступал как податель вечной жизни, что также гармонировало с даосским идеалом бессмертия.

От прочих буддийских школ школа Чистой Земли отличается тем, что освобождение от сансары в ней достигалось не собственными силами, а благодаря спасительной силе «другого» Будды Амиабхи, почему ее и называли «школой сил другого» (та ли; *яп.* тарики), в отличие от прочих школ — школ «собственных сил» (цзы ли; *яп.* дзирики). Необходимость опоры на силы Будды Амиабхи объяснялась последователями этой школы исходя из принципа угасания способностей существ в эпоху «конца Учения» (мо фа): согласно доктрине этой школы (и некоторых других направлений буддизма в Китае) вся история буддизма делится на периоды «истинного Учения» (первые 500 лет после нирваны Будды), «Учения, лишь подобного истинному» (последующие 500 или 1000 лет) и «конца Учения» (следующие 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать слож-

ности буддийской философии и заниматься изошренной техникой йоги. Единственный путь — возложить все свои надежды на спасительную силу сострадания Амитабхи. Так же обосновывал исключительную важность повторения мантры «Сутры Лотоса» и один из главных противников школы Чистой Земли — японский монах XIII в. Нитирэн.

Главной формой религиозной практики школы Цзинту было постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» («Поклонение Будде Амитабхе», *яп.* «Наму Амида-буцу»), что называлось «памятованием о Будде» (*нянь фо*; *яп.* *нэмбуцу*) и считалось при наличии полной веры главным способом обретения рождения в Чистой Земле. Аналогичная практика хорошо известна и в других религиях: джапа (повторение имен Бога) в индуизме, рецитация имен Бога в исламе, Иисусова молитва в восточном христианстве.

В монашеской практике Китая и школы Дзёдо в Японии «памятование о Будде» дополнялось шестнадцатью видами созерцания Чистой Земли для обретения рождения в ней согласно «Сутре созерцания Амитаюса». Вообще школа Цзинту не была чисто монашеской: простота вероучения и практики, созвучие представлениям народного буддизма делали ее массовым направлением не только монашеского, но и мирского буддизма.

С конца IX в. школа Цзинту вместе с Чань (Дзэн) стала лидирующей школой китайского буддизма. Обе школы часто объединяют свою практику в единое целое: многие чаньские наставники проповедуют пользу «памятования о Будде», несмотря на все различие двух школ. При этом Чань рассматривает Амитабху и его «рай» как другое наименование Будды в качестве изначально пробужденной собственной природы самого человека. В результате уже в начале второго тысячелетия н. э. в Китае сложился единый религиозный комплекс «Чань-Цзинту», дополненный хуаяньской философией, введенной в чаньскую (дзэнскую) традицию. Благодаря же деятельности таких выдаю-

щихся буддийских деятелей, как Чжу-хун (1535–1615), элементы чаньской практики и методов памятования о Будде распространились и среди мирян, во всех слоях китайского общества.

В Японию школа Цзинту (Дзёдо-сю) проникла из Китая в конце XII в., и ее первым проповедником стал монах Хонэн. В начале XIII в. из нее выделилось собственно японское направление — Дзёдо син-сю («Истинная вера Чистой Земли»), основанное Синраном (1173–1262). Эта школа первоначально с неодобрением воспринималась властями и даже стимулировала в XV веке серию крестьянских восстаний. Синран еще больше усилил роль веры в Амидабху (яп. Амида; отсюда — амидаизм, термин, которым на Западе часто обозначают школу Чистой Земли) как личного спасителя каждого человека и подчеркнул особую значимость 18-го обета Амидабхи, то есть его клятвы спасти все без исключения живые существа. Отсюда более мирской характер направления Синрана по сравнению с китайской «ортодоксией»: в ней даже монахи могли иметь семью, есть мясо и т. д. — все это неважно по сравнению с верой в Будду Амидабху и его спасительные обеты. Эта синрановская идея «спасения только верой» позволила такому крупному протестантскому религиозному философу и теологу, как Пауль Тиллих, заявить о том, что из всех религий мира именно «Истинная вера Чистой Земли» по своему духу ближе всего к протестантизму. Со временем школа Дзёдо син-сю наряду со своим давним противником — школой Нитирэн-сю — стала ведущей буддийской школой Японии (сейчас ей принадлежит 21,5 тысячи храмов и монастырей).

В начале XVII в. Япония познакомилась с пришедшим из Китая синкретизмом Чань и Чистой Земли. В это время китайские монахи направления Линьцзи начали проповедовать в Японии Чань, процветавший в эпоху правления династии Мин (1368–1644) и сильно отличавшийся от японского Дзэн, воспроизводившего китайский Чань эпохи династии Сун (960–1279), уже давно исчез-

нувшего в самом Китае. В результате в Японии появилось дзэнское направление Обаку (*кит.* Хуанбо — по названию горы, на которой жил основатель этого направления), богослужение которого до сих пор совершается на литературном китайском языке, а повторение мантры Амитабхи — важная часть религиозной практики. Значительного распространения Дзэн направления Обаку в Японии не получил.

Школа Чистой Земли также существовала в Корее и Вьетнаме, хотя роль ее там была меньше, чем в Китае и Японии.

В настоящее время школа Чистой Земли получила распространение на Западе (прежде всего, в США — Гавайи, Калифорния), преимущественно в японской форме Дзёдо син-сю. Вначале ее носителями были, в основном, представители японской и китайской диаспоры, но позднее к школе стали примыкать и последователи из иных этноконфессиональных групп.

• Литература: Буддизм в переводах: Альманах. СПб., 1992. Вып. 1; СПб., 1993. Вып. 2; Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993; Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1995; Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.

ШАМБАЛА (правильнее — Шамбхала) — название одной из «счастливых земель» буддизма. Образ Шамбалы восходит к древнеиндийскому эпосу «Рамаяна», но в буддийском контексте появляется только в XI в. в «Калачакра тантре» (см.).

В «Калачакре» Шамбала выступает как некая страна к северу от Индии, для царя которой Сучандры Будда проповедовал эту тантру и который увез с собой ее текст. С тех пор цари Шамбалы стали хранителями тайн «Калачакры» и гарантами процветания буддизма в мире. В XI в. туда, как утверждает традиция, прибыл махасиддха Чилупа (Цилупа), который и принес сокращенный текст тантры обратно в Индию.

Согласно «Калачакре» и комментаторской традиции этого текста, цари Шамбалы носят титул калки-раджи (устаревшее чтение: кулика-раджа). Этот титул отсылает к индуистской доктрине аватаров (воплощений) бога Вишну, последний из которых — аватар Калки (Калкин) выступает как бог-воитель, уничтожающий зло и злодеев и восстанавливающий на земле торжество истинной Дхармы (см.). «Калачакра тантра» повествует о том, что в будущем «варвары» (млеччха) «лалю» (мусульмане) захотят завоевать весь мир и вторгнутся в Шамбалу, в результате чего начнется «шамбалинская война», которая завершится победой Шамбалы и торжеством буддизма. Этот сюжет указывает на время создания «Калачакры» — эпоху мусульманских завоеваний Индии, положивших конец существованию буддизма на его исторической родине. Не исключено и влияние средиземноморской апокалиптической литературы, ставшей известной буддистам через исламские тексты.

Если в ранних «калачакринских» текстах Шамбала сохраняет черты реальной страны, то в поздней тибетской традиции она превратилась в мистическую державу счастья, процветания, духовного совершенства, защищающую буддизм и хранящую тайны Ваджраяны. Именно этот образ Шамбалы был использован Н. К. Рерихом в его теософском учении.

Многие буддологи пытались и пытаются отождествить Шамбалу с одной из реально существовавших в XI в. стран (в качестве прототипов Шамбалы предлагались самые разные земли — от северной Индии до Уйгурии), однако окончательно доказать то или иное предположение до сих пор не удалось.

- См. литературу к статье Ваджраяна.

ШАОЛИНЬ, ШАОЛИНЬСЫ (монастырь Шаолинь, дословно: «Малый лес») — один из наиболее известных монастырей школы Чань (Дзэн) в Китае (расположен в провинции Хэнань в северной части гор Шаошишань, близ города Дэнфэна).

Шаолинь был основан в 495 г. н. э. Традиция связывает его с именем первого патриарха Чань Бодхидхармы, который длительное время занимался там медитацией. Монахи Шаолиня издревле практиковали «боевые искусства», ныне известные как «у-шу», и часто называются «у сэн», «боевыми монахами». В качестве монахов-бойцов они оказали серьезную помощь таким монархам, как император Тай-цзун и императрица У Цзэтянь (VII в.) династии Тан (618–907 гг.). В начале X в. монастырь пришел в упадок и практически разрушился, но был восстановлен вновь в 1245 г., когда и начинается его современная история. В 1928 г. во время одного из военных мятежей монастырь Шаолинь был частично сожжен и позднее отстроен заново.

В XVI–XVII вв. формируется «миф Шаолинь» как хранителя традиций «боевого Чань», идущего непосредственно от Бодхидхармы, а образ шаолиньского монаха мифологизируется и наделяется всевозможными сверхъестественными чертами и умениями. Этот миф усиленно эксплуатируется в коммерческих целях в настоящее время, в результате чего Шаолинь оброс различными центрами и школами, обучающими за солидную плату приемам «ушу» китайцев и иностранцев. Ныне Шаолинь является также одним из важнейших туристических объектов Китая, интересным не только своими «боевыми искусствами», но и архитектурными и художественными памятниками (скульптура, фрески).

По образцу «северного» Шаолиня был также создан «южный» Шаолинь (провинция Фуцзянь), пользующийся, однако, несравненно меньшей популярностью.

• Литература: Маслов А. А. Гимнастика ушу: Реальность сквозь призму мифов. М., 1990; Маслов А. А. Ушу: Традиции духовного и физического воспитания Китая. М., 1990; Маслов А. А. Шаолиньская эпопея // Черная жемчужина. 1994. Вып. 3; Маслов А. А. Небесный путь боевых искусств. Духовное искусство китайского ушу. СПб., 1995.

ШКОЛЫ БУДДИЙСКИЕ В КИТАЕ. Сложившиеся в VI–VIII в. школы китайского буддизма определили своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам). Их можно разделить на три основные группы:

1) «Школы трактатов» (лунь), базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая Абхидхарма). К ним относятся такие школы, как Сань лунь цзун (школа Трех Трактатов — мадхьямака), Фа сянь цзун (школа дхармовых признаков, йогачара), Чэн ши цзун (близкая к Хинаяне школа трактата Сатьясиддхи шастра, написанного Хариварманом) и Цзюйшэ лунь цзун (школа трактата Васубандху «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма;

2) «Школы сутр» (цзин), то есть школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие, не имеющие индийского аналога, школы, как Тяньтай цзун (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лотоса благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», Фа хуа цзин) и Хуаянь цзун (школа «Аватамсака сутры»), основанная на учении одноименной сутры (кит. Хуаянь цзин). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее, они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, не сводимые к учению того или иного индийского текста. Эти школы создали специфически дальневосточные системы буддийской

философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары). После расцвета в VII — первой половине IX в. их влияние ослабело, хотя философия школ сутр сохранила свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке;

3) «Школы дхьяны», созерцания (чань), уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге. К этой группе, прежде всего, относится специфически китайская школа Чань цзун (яп. Дзэн-сю). С известными оговорками к этой группе можно также отнести «школу мантр» (чжэнь янь цзун; она же — «тайное учение», ми цзяо), представлявшую в Китае, начиная с VIII в., тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения в Китае; школу Чистой Земли (Цзинту цзун), центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи; школу Винаи (люй цзун), занимавшуюся вопросами монашеской дисциплины. Некоторые из этих школ разрабатывали доктрину преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале. С середины IX в. школы этой группы — Чань и «Чистая Земля» — становятся главенствующими школами китайского, а с XII–XIII вв. — и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь.

• Литература: Буддизм в переводах: Альманах. СПб., 1992. Вып. 1; СПб., 1993. Вып. 2; Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993; Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985; Дюмулен Г. История Чань-буддизма. СПб., 1993. Т. 1; Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань) / Пер., предисл., коммент. М. Е. Ермакова. СПб., 1998; Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1995; Жизнеописания достойных монахов

(Гао сэн чжуань): Пер. с кит., исслед., табл., указ. М. Е. Ермакова. М., 1990; *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987; Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994; *Пятый чаньский Патриарх Хун-жэнь*. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1995; Религии Китая: Хрестоматия. СПб., 2001; Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь) / Пер., предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1997; *Солонин К. Ю.* «Отсутствие мысли» и чань-буддийское учение об уме // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 6; *Солонин К. Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. СПб., 1996. Вып. 8; *Солонин К. Ю.* Оправдание бытия: Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1998. Вып. 12; Тантрический буддизм / Пер., предисл., коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999; *Торчинов Е. А.* Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития) // Кунсткамера — Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3; *Цзун-ми*. Чаньские истины; Пер., предисл., коммент. К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. СПб., 1998; *Янгутов Л. Е.* Философия буддизма Хуаянь. М., 1981; *Янгутов Л. Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

ШУНЬЯ, ШУНЬЯТА (пустота, пустотность) — одно из центральных понятий махаянского буддизма, центральная категория философии мадхьямаки (см.).

Под шуньей понимается отсутствие у феноменов (дхарм — см.) самобытия (свабхава), или своего собственного, независимого от причин и условий существования: ни одна дхарма, ни один феномен не существует независимо от других и не является самодостаточной сущностью. Следовательно, нет и никакого самодостаточного высшего существа — Бога или Абсолюта.

В философии школы йогачара (см.) особенно подчеркивается существование феноменов лишь в связи с восприятием субъекта и обусловленность самого субъекта тенденциями (васана) развертывания сознания.

В доктрине Татхагатагарбхи (см.) утверждается, что истинная реальность, как она есть (татхата; бхутататхата)

является «пустой» (бессущностной и неописываемой) лишь для омраченного сансарического существа, тогда как сама по себе она «не-пуста» (ашунья) и наделена бесчисленными благими качествами, важнейшими из которых являются постоянство, блаженство, сущностность и чистота.

- См. литературу к статьям Мадхьямака, Йогачара и Татхагатагарбхи теория.

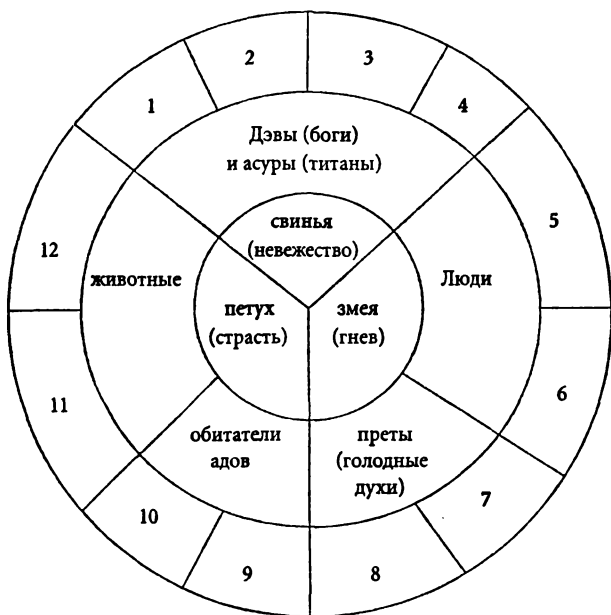
ПРИЛОЖЕНИЯ

**ДВЕНАДЦАТЬ ЗВЕНЬЕВ
ПРИЧИННО-ЗАВИСИМОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ
(ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА)
И ИХ СИМВОЛИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ**

Двенадцать звеньев (нидан) причинно-зависимого происхождения		Символические соответствия
Прошлая жизнь	1. Неведение (авидья)	Слепой человек
	2. Импульсы (самскар)	Фигура гончара, лепящего горшки на гончарном круге
Данная жизнь	3. Сознание (виджняна)	Обезьяна, прыгающая с ветки на ветку
	4. Имя и форма (нама-рупа)	Два человека, плывущие в лодке
	5. Шесть баз восприятия (шад аятана)	Дом с шестью окнами
	6. Соприкосновение органов чувств с их объектами (спарша)	Совокупляющаяся чета
	7. Чувство (ведана)	Человек, в глаз которого попала стрела
	8. Влечение, страсть (тришна)	Человек с чашей вина
	9. Привязанность (упадана)	Человек, собирающий плоды
	10. Сансарическое бытие (бхава)	Птица, сидящая в гнезде
Следующая жизнь	11. Новое рождение (джати)	Рожаящая женщина
	12. Старость и смерть (джала-марана)	Человек, несущий труп на сожжение

2

БХАВА-ЧАКРА (КОЛЕСО БЫТИЯ)



3

**ВОСЕМЬ ЭТАПОВ БЛАГОРОДНОГО ПУТИ
(АРЬЯ АШТАНГА МАРГА)**

I. ЭТАП МУДРОСТИ (ПРАДЖНЯ)	1. ПРАВИЛЬНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ
	2. ПРАВИЛЬНАЯ РЕШИМОСТЬ
II. ЭТАП НРАВСТВЕННОСТИ, ИЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ОБЕТОВ (ШИЛА)	3. ПРАВИЛЬНАЯ РЕЧЬ
	4. ПРАВИЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ
	5. ПРАВИЛЬНЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ
III. ЭТАП СОСРЕДОТОЧЕНИЯ (САМАДХИ)	6. ПРАВИЛЬНОЕ УСЕРДИЕ
	7. ПРАВИЛЬНОЕ ПАМЯТОВАНИЕ
	8. ПРАВИЛЬНОЕ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ, ИЛИ ПРАВИЛЬНЫЙ ТРАНС

4

СХЕМА БУДДИЙСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ С ТРЕМЯ ФОРМАМИ СУЩЕСТВОВАНИЯ

АРУПАДХАТУ (МИР НЕ-ФОРМ)	СФЕРА, ГДЕ НЕТ НИ ВОСПРИЯТИЯ, НИ НЕВОСПРИЯТИЯ
	СФЕРА НИЧТО
	СФЕРА БЕСКОНЕЧНОГО СОЗНАНИЯ
	СФЕРА БЕСКОНЕЧНОГО ПРОСТРАНСТВА
РУПАДХАТУ (МИР ФОРМ)	ВЫСШИЕ БОГИ (ДЭВЫ)
КАМАДХАТУ (МИР ЖЕЛАНИЙ)	НИЗШИЕ БОГИ (ДЭВЫ)
	ЛЮДИ
	ТИТАНЫ (АСУРЫ)
	ЖИВОТНЫЕ
	ГОЛОДНЫЕ ДУХИ (ПРЕТЫ)
	ОБИТАТЕЛИ АДОВ (НАРАКИ)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абхаядатта 105
Авалокитешвара 24, 31, 46, 47, 160
Амитабха 13, 31, 47, 60, 66, 72, 117, 163, 172
Ананда 139
Арьядэва 102, 110
Асанга 45, 72, 130
Атиша 161
Ашвагхоша 53
Бодхидхарма 54, 90, 170
Буддхапалита 102
Будон 161
Бхававивека (Бхавья) 102
Васубандху 16, 44, 45, 72, 130, 143, 171
Вирупа 105, 125
Далай-лама V Великий Нгаван Лобсан Гьяцо 45, 46
Далай-лама XIV Тензин Гьяцо 49, 50, 85
Дандарон 116
Дигнага 76
Ду-шунь 154
Дхармакара (см. Амитабха) 13
Дхармакирти 42, 45, 76, 78, 131
Камалашила 77, 102
Кшитигарбха 24
Кукай (Кобо Дайси) 97
Кумараджива 111
Лангдарма 114
Лонгчэнпа 115
Люй Чэн 32
Майтрея 27
Маньджушри 24, 160
Махакашьяпа 53, 139
Махамаудгальяна 139

- Ми-пхам Гьямцо/Джамцо 115
Намкхай Норбу 51
Нагарджуна 53, 98, 109, 112, 146, 148
Наропа 71, 80, 84, 105
Оуян Цзинъю 31
Падмасамбхава 51, 113, 116
Паршва 43
Самантабhadра 24
Сараха 105
Син-юнь 32
Ситу Панчэн 115
Сюань-цзан 131, 154
Тай-сьюй 32
Тара 24
Таранатха 127
Тилопа 80, 105
Фа-цзан (Сянь-шоу) 154
Хуэй-вэнь 145
Хуэй-сы 145
Цзонкхапа 159
Цзун-ми 54, 159
Чандракирти 45, 102, 110
Чжи-и 145
Чжу-хун 167
Шакьямуни Будда, Сиддхартха Гаутама 26
Шантаракшита 77, 117
Шантидэва 102
Шарипутра 13
Шеванг Норбу 115

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И НАЗВАНИЙ*

- Абхидхарма с 43, 128, 72, 140
Авадхути с 68
Авидья с, неведение 20, 120
Акаша с 92
Акушала дхарма с, неблагое дхармы 63
Алая-виджняна с, сознание-сокровищница, сознание-хранилище 18, 129
Анагамин с 151
Анасрава с, дхарма, не истекающая аффективностью 63
Анатма с 106
Анатмавада с 17
Анитья с 19, 74
Аннутара йога-тантра с, тантра наивысшей йоги 36
Антарабхава с, промежуточное состояние между смертью и новым рождением 120
Анумана с, логический вывод 79
Архат с 151
Арья пудгала с, благородная личность 147
Асанскрита дхарма с 63
Асрава с, дхарма, истекающая аффективностью 63
Ашубха с 106
Аятана с, источник познания 63
Бардо *тиб*, Чжунъинь *кит* (см. Антарабхава) 125
Биджа с 74, 130
Бодхисаттва с 22
Бодхичитта с 24
Буддхаттва с, природа Будды 38
Бхава с, сансарическое бытие 122
Бхава-чакра с, колесо бытия 123
Бхагаван с 27
Бхикшу с 31, 95

* Примечание: с — санскрит, *тиб* — тибетский язык, *кит* — китайский язык, *яп* — японский язык.

- Бхутататхата с, чжэнь жу *кит.* 137
Ваджра с 32, 33
Ваджраяна с, алмазная колесница 34
Вайбхашика (сарвастивада) с 43
Васана с, энергия привычки 44, 70
Ведана 122
Виджняна с, сознание 17, 63, 129
Виджнянавада с (см. Йогачара) 72
Виджняптиматра с (см. Йогачара) 72
Викальпа с, ментальное конструирование 39
Випашьяна с 146
Виная с, монашеский кодекс 140
Вирья-парамита с, совершенство усердия 119
Гелуг-па *тиб* 44
Гуру-йога с 96
Дана-парамита с, совершенство даяния 119
Данджур *тиб* 142
Дацан *тиб* 50
Двеша с, страсть 123
Джала-марана с, старость-смерть 122
Джатака с 108
Джати с, рождение 122
Джняна с 75
Джонаг-па *тиб* 126
Джуд, гью *тиб*, тантрический факультет в Дацане 44
Дзёдо-сю *яп* 163
Дзог-чэн (дзог-па чэн-по) *тиб* 51
Дравья с 128
Дравья сат с 43
Духкха с 19
Дхарани с 96
Дхарма с 60
Дхармакая с, Абсолютное тело Будды 28
Дхармапала с 117
Дхармачакра с, Колесо Дхармы 64
Дхармы с 17
Дхату с, база опыта 63
Дхьяна с, созерцание, медитация 64
Дхьяна-парамита с, совершенство созерцания 119
Индрия с, способности восприятия 63, 73, 122

- Йидам *тиб* ишта дэвата, с 64
Йога-тантра с, йогическая тантра 36
Йогачара с 72
Кагью-па *тиб* 80
Калачакра с 84
Кальпа с 85
Карма с 87
Каруна с, сострадание 39
Клеша с, аффект 20, 111
Коан *яп* (гун-ань *кит*) 90
Крия-тантра с, тантра очищения 36
Кушала дхарма с, благие дхармы 63
Кшаникавада с, теория мгновенности 106
Кшанти-парамита с, совершенство терпения 119
Лалана с 68
Лама *тиб* 95
Локоттаравадины с 28, 106
Мадхьямака с 98
Мадхьямака-прасангика с 101
Мадхьямака-сватантрика с 101
Манас 89
Мандапа с 103
Мантра с 96
Мантраяна с 36
Махасангхика с 106
Махасиддхи с 104
Махасукхаякая с, Тело Великого Блаженства 39
Махаяна с, Великая Колесница 106
Моха с, невежество 123
Наги с 110
Нади с, каналы 68
Нама-рупа с, имя-форма 122
Нейартха с 132
Нирвана с 111
Нирманакая с, тулку *тиб*, Превращенное или Магически
созданное Тело 31, 47
Ниродха 20
Нитартха с 132
Нитирэн-сю *яп* 42
Ньингма-па *тиб* 113

- Панча скандха с 17
Парамам сукхам с 112
Парамартха сатья с 101
Парамита с 119
Паратантра с 143
Пратитья-самутпада с 20, 120
Парикалпита с 143
Паринишпанна с 129, 143
Прабхасвара с, 'од гсал *тиб* 72
Праджня с, Мудрость 21, 22, 34, 118
Праджня-парамита с, совершенство премудрости 119
Праджняпти сат с 63, 128
Прамана с, логика 45
Прана с, энергия 68
Пратьекабудды с 147, 153
Пратьякша с, чувственное восприятие 79
Пудгала с 17
Пхова *тиб*, йога переноса сознания 72
Рага с, гнев 123
Расана с 68
Риме *тиб*, школа 115
Ритод 115
Рупа скандха с 17
Сакридагамин с 151
Сакья-па *тиб* 124
Самадхи 21, 70
Самбхогакая с, Тело Наслаждения 30
Самджня скандха с 17
Самскара с, формирующие факторы, мотивации 122
Самскара скандха с 17
Санврити сатья с 101
Сангха с, монашеская община 139
Сансара 127
Санскара 17
Санскрита дхарма с 63
Сатори *яп*, у *кит* 59
Саутрантика с 128
Свабхава с, самосушая природа 18
Свалакшана с 78
Скандха 17

- Спарша *с*, соприкосновение 122
Сротапанна *с* 151
Ступа *с* 27
Сутры 34, 131
Сукха, бхога *с*, наслаждение 19
Тангьюр *тиб* 142
Тантра, Ми цзяо *кит* 34
Татхата 28
Терма *тиб* 114
Трипитака *с* 139
Триратна *с*, Три Драгоценности 139
Трисвабхава *с*, три уровня своебытия 76, 143
Тришна *с*, влечение, страсть 122
Туммо *тиб*, чунда йога 71
Тхеравада (см. Хинаяна)
Тяньтай *кит*, тэндай *яп* 145
Упадана *с*, схватывание 122
Упая *с* 22, 118
Утпанна крама, сатпатти крама *с*, стадия завершения 40
Утпатти крама *с*, ступень порождения 37
У-шу *кит* 170
Фа син *кит*, дхармовая природа 149
Хинаяна *с*, «Малая Колесница» 150
Хонгаку *яп*, (бэнь цзюэ *кит*) 136
Хуаянь *кит* 153
Цанид *тиб*, философский факультет в дацане 44
Цзинту *кит* 163
Цзиту цзун *кит*, Чистой Земли Школа 163
Чакравартин *с* 27
Чань цзун *кит*, Дзэн-сю *яп* 52
Чарья-тантра *с*, тантра действия 36
Читтаматра *с* (см. Йогачара)
Чуань дэн *кит* 57
Шад аятана *с*, шесть баз 122
Шаматха *с* 146
Шамбала 168
Шаолинь 169
Шила-парамита *с*, совершенство соблюдения обетов 119
Шраваки *с* 153
Шуньята 173
Юганаддха *с*, интеграция сострадания/метода и пустоты
33, 118

Научно-популярное издание

Торчинов Е. А.

БУДДИЗМ
КАРМАННЫЙ СЛОВАРЬ

Ответственный редактор *Роман Светлов*
Литературный редактор *Павел Берснев*
Художественный редактор *Алексей Горбачев*
Технический редактор *Татьяна Харитонова*
Корректор *Вера Чаленко*
Верстка *Максима Залиева*

Подписано в печать 15.04.2002.
Формат издания 80×90¹/₃₂. Печать высокая.
Тираж 3000 экз. Усл. печ. л. 7,98.
Заказ № 359.

ИД № 02164 от 28.06.2000.
Торгово-издательский дом «Амфора».
197022, Санкт-Петербург, наб. реки Карповки, д. 23.
E-mail: amphora@mail.ru

Отпечатано с диапозитивов
в ФГУП «Печатный двор» им. А. М. Горького
Министерства РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

*Подобно христианству и исламу,
буддизм в своем распространении
по земному шару решительно переступил
этнические и государственные границы,
став религией народов
с совершенно разными традициями.
Буддийский мир простерся от Ланки
(Цейлона) до Тувы и Бурятии,
от Японии до Калмыкии;
продолжается начавшийся в конце XIX века
процесс распространения буддизма
в Европе и Америке...
Цитаделью буддизма более тысячи лет
является Тибет, которому буддизм
даровал письменность,
литературный язык
и основы цивилизации.*

Торчинов Евгений Алексеевич –
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
и культурологии Востока философского
факультета Санкт-Петербургского
государственного университета.
Один из ведущих буддологов
и религиоведов России.
Автор многочисленных работ
по истории буддизма, даосизма
и китайской культуры, переводчик
классической буддийской
и даосской литературы.

www.amphora.ru

ISBN 5-94278-286-5



9 785942 782863

Сделано в Санкт-Петербурге



ОМ
журнал