

А. Ц. Гулгенова

**КУНЧЕН ЖАМБЯН ШАДПА ДОРЖЕ
(1648-1722)**

**В ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА**

༩ རྩེ་འཇམ་དབྱུང་ས་བཞད་པའི་རྩེ་དག་དབང་བཙུན་འགྲུས་ལ་ན་མོ།

၅၆၉၄-၅၈၃၅

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. Ц. Гулгенова

**КУНЧЕН ЖАМЬЯН ШАДПА ДОРЖЕ
(1648–1722) В ИСТОРИИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА**

МОНОГРАФИЯ

Ответственный редактор

Л. Е. Янгутов

д-р филос. наук, профессор

Улан-Удэ
Издательство Бурятского госуниверситета
2016

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
RUSSIAN FEDERATION
BURYAT STATE UNIVERSITY

A. Ts. Gulgenova

**KUNCHEN ZHAMYAN SHADPA DORJE
(1648–1722) IN THE HISTORY
OF RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF TIBETAN BUDDHISM**

MONOGRAPH

Responsible editor
professor *L. E. Yangutov*

Ulan-Ude
Buryat State University Publishing Department
2016

УДК 243.4
ББК 86.35
Г 941

Утверждено к печати
редакционно-издательским советом
Бурятского государственного университета

Рецензенты

А. А. Базаров, д-р филос. наук
Д. И. Бураев, д-р ист. наук, профессор
А. М. Донец, д-р ист. наук

Текст печатается в авторской редакции

Гулгенова А. Ц.

Г 941 **Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма** : монография / отв. ред. Л. Е. Янгутов. — Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. — 276 с.
ISBN 978-5-9793-0964-4

В монографии представлено комплексное и широкоаспектное исследование жизни и творчества Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже (1648–1722), отражающее развитие религиозно-философской мысли тибетского буддизма в XVII–XVIII вв.

Сведения, которые содержатся в монографии, раскрывают новые перспективы исследования религиозно-философской мысли Тибета, давая возможность более детального и системного понимания внутренних процессов развития тибетского буддизма, и могут быть использованы в преподавании курсов истории, религии Тибета, а также при подготовке учебных пособий, разработке спецкурсов востоковедных специальностей высшей школы по религиоведению, истории, философии Тибета и Центральной Азии, а также в исследованиях, охватывающих более общие проблемы.

Gulgenova A. Ts.

Kunchen Zhamyan Shadpa Dorje (1648–1722) in the history of religious-philosophical thought of Tibetan Buddhism : monograph / resp. ed. L. E. Yangutov. — Ulan-Ude : Buryat State University Publishing Department, 2016. — 276 p. ISBN 978-5-9793-0964-4

The monograph presents a comprehensive and extensive study of the life and work of Kunchen Zhamyan Shadpa Dorje (1648–1722), reflecting the development of religious-philosophical thought of Tibetan Buddhism in the XVII–XVIII centuries.

The information in the monograph opens new perspectives for the study of religious and philosophical thought in Tibet, allowing more detailed and systematic understanding of the internal processes of the development of Tibetan Buddhism. It can be used in teaching of such courses as history, religions of Tibet, and also as training manuals, for creating courses on Oriental specialties of the higher school of religious studies, history, philosophy, Tibet, as well as in studies covering more common problems.

УДК 243.4
ББК 86.35

ISBN 978-5-9793-0964-4

© А. Ц. Гулгенова, 2016

© Бурятский государственный университет, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Глава I. Роль Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в религиозно-политической жизни Тибета в XVII–XVIII веках	21
1.1. Исторические предпосылки возникновения и развития традиции Гелугпа	21
1.2. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже — выдающийся философ традиции Гелугпа	46
1.3. Религиозно-политическая обстановка в Тибете в XVII–XVIII веках и значимость Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже как общественно-политического деятеля	59
Глава II. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и жанр сиддханта как тибетская историко-философская традиция презентации философских систем	69
2.1. Буддийские памятники жанра сиддханта и исторические предпосылки их написания	69
2.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие жанра сиддханта	82
2.3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и его влияние на дальнейшее развитие жанра сиддханта	98
Глава III. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже об абхидхармистском учении раннебуддийских школ	121
3.1. Абхидхармическое учение школы вайбхашика в сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ, как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»	121
3.2. Концепция Абхидхармы в религиозно-философском учении школы саутрантика	150
3.3. Абхидхармическое учение школы йогачара в махаянской традиции буддизма	175

Глава IV. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в развитии религиозно-философской традиции праджняпарамиты школы Гелугпа	200
4.1. Праджняпарамита: понятие, тексты, история ее возникновения и распространения	200
4.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие учения праджняпарамиты	210
4.3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в истории религиозно-философской мысли школы мадхьямика-прасангика	231
Заключение	251
Литература	255

ВВЕДЕНИЕ

Исследование деятельности столь выдающейся личности как Агван Цзондуй (тиб. Ngag-dban-grtshon-'grus, 1648–1722), известного в тибетской научной традиции под именем Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mkhyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-rdo-rje), обусловлено необходимостью определения его значения, и роли в истории тибетского буддизма, как общественно-политического деятеля, как выразителя религиозно-философской мысли традиции Гелугпа, и, наконец, как ученого-энциклопедиста, составившего фундаментальные труды по истории философии Абхидхарме, Праджняпарамите и др.

Актуальность данного исследования определяется возрастающим интересом к тибетской традиции буддизма, выражающимся в появлении в последние десятилетия немалого количества исследовательских работ по этой тематике. Однако следует признать, что, несмотря на широкую известность Кунчена Жамьяна Шадпы, благодаря, во-первых, его научной плодотворности, тесно сопряженной с проповеднической деятельностью, оказавшей влияние на распространение религиозно-философской мысли в Тибете; во-вторых, основанному им крупнейшему центру буддийской учености северо-восточной окраины Тибета, сыгравшего значительную роль в обучении и саморазвитии последователей гелугпинской традиции. В современной науке до сих пор нет специального исследования жизни и творчества Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, в котором были бы отражены биографические, исторические, политические, творческие материалы, а также религиозно-философские взгляды, освещающие все многообразие аспектов жизнедеятельности этого уникального мыслителя средневековья. Данная работа представляет собой первое в отечественной науке комплексное исследование по этой тематике и наиболее полно раскрывает картину истории религиозно-философской мысли Тибета.

Представленная монография опирается на широкий спектр исследований отечественных, зарубежных, тибетских и монгольских авторов. Так, труды Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже привлекали внимание многих авторов, признанных наиболее компетентными в мировой науке о буддизме.

Среди ранних исследователей известны следующие имена: Д. Туччи, Д. С. Рюегга, А. Бароу, Л. В. Пуссена, Л. Петека, Т. Р. Мурти. К более поздним современным авторам относятся: Э. Конзе, Дж. Хопкинс, Дж. Дрейфус, Г. В. Гюнтер, Х. И. Кабезон, Р. Джексон, Д. Козорт, Г. Престон, А. Вайман, В. Д. Шакабпа и другие. Работы ранних исследователей тибетской истории и буддизма, имея описательный характер, содержали огромный фактический материал по буддийской религии и тибетской истории. Современные зарубежные исследователи придали новый импульс буддологическим исследованиям, в связи с этим появились работы о тибетской религиозной религиозно-философской традиции. И здесь нельзя не отметить значительный вклад современных последователей традиции Гелугпа, в лице Его Святейшества Далай-ламы XIV, Еше-Лодоя Ринпоче, Геше Джампа Тинлея и др. Их исследования играют огромную роль в раскрытии сути буддийской философии. Практически все современные работы, как зарубежных авторов (Джеффри Хопкинса, Роберта Турмана, Джорджа Дрейфуса, Хосе Игнасио Кабезона, Анны Каролины Кляйн и т. д.), так и российских (И. С. Урбанаевой, С. П. Нестеркина, А. М. Донца, А. А. Базарова, И. Р. Гарри) основываются на их трудах.

К ним примыкают работы российских исследователей: В. П. Васильева, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обемиллера, Ю. Н. Рериха, В. И. Рудого, Т. В. Ермаковой, Е. П. Островской, Е. А. Торчинова, В. П. Андросова, Б. В. Семичова, М. Г. Брянского, А. И. Вострикова, В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, Л. Е. Янгутова, А. К. Хабдаевой, П. И. Хадалова, Р. Е. Пубаева, Б. Д. Дандарона, Л. Ж. Ямпилова, С. Ю. Лепехова, Н. В. Абаева, И. С. Урбанаевой, А. А. Базарова, А. М. Донца, С. П. Нестеркина и др.

К работам первой категории мы отнесли исследования, в которых раскрывается религиозная и социально-политическая история Тибета в XVII–XVIII века. Среди зарубежных авторов такими исследованиями занимались: В. Хайссиг, Л. Чандра, Дж. Ф. Рок, Д. Туччи, Л. Петек, Д. С. Рюегг, Д. Козорт, Э. Конзе, Г. Престон, Р. Джексон, Чатопадхья, В. Д. Шакабпа и др. Среди российских ученых исследования тибетского буддизма представлены: В. П. Васильевым, Г. Н. Потаниным, В. И. Рудым, Т. В. Ермаковой, Е. П. Островской, Е. А. Торчиновым, В. П. Андросовым, Е. Л. Беспрозванных,

Е. И. Кычановым, Б. Н. Мельниченко, Г. Ц. Цыбиковым, Р. Е. Пубасовым, Б. Б. Барадийным, П. И. Хадаловым, Л. Ж. Ямпилловым и Б. Д. Дандароном, И. С. Урбанасовой, А. А. Базаровым и др.

Известный итальянский буддолог Дж. Гуччи (1894–1984) в своей книге «Религии Тибета» дал подробное описание буддизма в Тибете с указанием основных исторических фактов развития буддизма в этой стране. Особое внимание им было уделено устройству монастырской жизни, экономической стороне уклада буддийских монастырей, а также описанию школ тибетского буддизма и сущности их учения [77]. Благодаря его трудам в Италии была сформирована сильная школа буддологии, одним из самых известных представителей которой был Лучано Петек (1914–2010 года). Л. Петеку принадлежат исследования по политической истории Тибета.

В настоящее время большинство буддологов мира живут и работают в США, однако единой буддологической школы, на наш взгляд, в Америке нет. Американские ученые занимаются всеми отраслями и проблемами буддологии на основе самых разнообразных методологических подходов, делая наибольший акцент на герменевтической проблематике. Интерес к тибетской традиции, возросший в 50–70 годы, был стимулирован учеными буддистами из числа тибетцев-эмигрантов, тем самым повлияв на знакомство с живой традицией.

Так, особого внимания достоин тибетский современный историк В. Д. Шакабпа (1907–1989), который в своей книге «Тибет: политическая история» использовал множество источников, никогда не исследовавшихся ранее и недоступных западным ученым, в том числе, архивы тибетского правительства и Национальной Ассамблеи Тибета. Колоссальный исторический материал, представленный в этой книге пятьюдесятью семью тибетскими источниками, а также изложение всей тибетской истории «изнутри», сделало эту монографию чрезвычайно ценным материалом для каждого исследователя Центральной Азии [87]. Ему принадлежат и исследования, касающиеся тибетской культуры.

Наиболее значимыми для нашего исследования считаются работы, отражающие биографические сведения о Кунчене Жамьяне Шадпе. Так, из западных исследований интересной считается статья В. Хайссига, опубликованная в 1944 году, в основе которой лежат ценные сведения о политической деятельности Жамьяна Шадпы в

Центральном Тибете и обстоятельствах основания Лаврана из монгольской летописи «Болон-эрихэ» [193]. Л. Петек занимался изучением биографии Кунчена Жамьяна Шадпы, опираясь на материалы В. Хайссига, монографию американского ученого Дж. Ф. Рока с географической характеристикой регионов Амдо и научное биографическое исследование Локеша Чандры. Монография Дж. Ф. Рока содержит сведения о монастыре Лавране, взятые из китайских источников, однако без конкретных ссылок [114]. Локеш Чандра свою работу полностью посвятил Жамьяну Шадпе [192]. Благодаря краткой биографии, предоставленной ему академиком Ринченем, уже известные сведения о Жамьяне Шадпе дополнились новыми фактами, пролив тем самым свет на новые подробности о рождении, родителях, обучении Агвана Цзондуя и т. д. Однако без упоминания его политической и проповеднической деятельности.

В России впервые о Жамьяне Шадпе узнали в ученых кругах, как об основателе знаменитого тибетского монастыря Лавран из монографии Г. Н. Потанина «Тангуты-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия» [70], а также из заметок ученого-путешественника Г. Ц. Цыбикова в дневнике «Буддист-паломник у святынь Тибета» [84]. Если в первом источнике автором были представлены в большей степени легендарные рассказы монахов, то у Г. Ц. Цыбикова излагались некоторые достоверные биографические данные, факты об ученых трудах и монастыре Лавране. Однако уже в начале 1900 годов Б. Б. Барадийн, находясь в научной командировке, подготовил дневник, наполненный богатейшими сведениями о жизни и деятельности Кунчена Жамьяна Шадпы, об основании, устройстве и учебной программе знаменитого монастыря. Как отмечают многие ориенталисты, долгое время эти сведения оставались основным и наиболее полным источником знаний о биографии Жамьяна Шадпы.

Масштабы письменного наследия Жамьяна Шадпы впервые были раскрыты в 1962 году группой бурятских ученых — П. И. Хадаловым, Л. Ж. Ямпировым и Б. Д. Дандароном. Ими было опубликовано «Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже», в котором представлена общая характеристика произведений тибетского ученого-энциклопедиста. Бурятскими учеными было обобщено творческое наследие тибетца, которое составляет 15-томное собрание сочинений, состоящее из более 140 буддийских работ широко спектра [83].

Среди исследований тибетских авторов, наиболее интересны сочинения: Будона Ринчендуба (тиб. Bu-ston rin-chen-'grub, 1290–1364) «История буддизма», Гой Лоцзавы Шоннубала (тиб. 'Cos-lo-tsa-ba gzhon-nu-dpal, 1392–1481) «Дэбтэр онбо», Сумба-кхамбо Ешей-Балджора (1704–1788) «Пагсам-джонсан», Гончога-Чжигме-Ванбо (Жамьян Шадпа II, 1728–1791) «Брод, ведущий к удивительно благому уделу».

Тем самым нами в полной мере был воссоздан исторический ход развития Тибета, в котором отразились политическая обстановка в стране, генезис и распространение традиции Гелугпа, в частности ее влияние на создание и формирование теократического государства в Тибете, и соответственно роль Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в религиозно-политической жизни страны.

Следующим этапом нашего исследования стало изучение историко-философского наследия Кунчена Жамьяна Шадпы. Наиболее ярким источником знаний по истории философии, предметом изучения и перевода отечественных востоковедов является сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы. Некоторые ее положения были переведены В. П. Васильевым и опубликованы под названием «Изложение философских систем буддизма» в книге «Буддизм: его догматы, история и литература». Им кратко были рассмотрены философские воззрения четырех школ: вайбхашика, саутрантика, йогачара и мадхьямики. Это было первое исследование, основанное на переводе на русский язык трактата «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») ¹ [32].

За последние десятилетия зарубежными авторами сделан большой шаг в изучении презентации буддизма, т. е. сиддханта. Надо сказать, что большое внимание в их исследованиях уделяется сочинению Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), справедливо выделенное ими в разряд наиболее сложных и

¹ Тиб. «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zabdon-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhüng-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» — это название сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ». Далее в тексте будет использоваться краткое название сиддханта «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»).

в тоже время представительных историко-философских трудов. Современные зарубежные буддологические исследования, пронизаны уникальными сведениями, почерпнутыми из источников, изложенных на языке оргинила. Сегодня авторитетные западные исследователи буддизма: Алекс Вайман, Джеффри Хопкинс, Роберт Турман, Джордж Дрейфус, Хосе Игнасио Кабезон, Джей Гарфилд, Марк Сидеритс, Дэвид Росс Комито, Анна Каролина Кляйн и др. — не только владеют языками буддийских первоисточников и имеют в непосредственном распоряжении обширную базу буддийских текстов, но и имеют непосредственный опыт изучения живой буддийской традиции, в виде общения с носителями учений, передаваемых изустно. Так, наиболее адекватная презентация буддизма и его философии содержится в публикациях, сделанных в соавторстве с высококвалифицированными носителями живой буддийской традиции [109; 123; 119] или при их участии и помощи в переводе и понимании [107; 94; 124; 118; 125; 113].

Исследованиям историко-философской литературы жанра сиддханта посвящены работы и монгольских ученых. К наиболее известным исследованиям относятся следующие сочинения: «Драгоценные четки, /повествующие/ в стихах сиддханту» Ешей-Цэринжаба; «Grub-mtha'i-tshing-bcad-gin-chen-'phren-ba» («Драгоценные четки — сущность пяти частей астрологии»)¹ Ригцзина Цэбжида Дорчже (XIX в.); «Grub-mtha'i-rtsis-kyi-yan-lag-lngab-sdus-kyi-mam-bzhag-nor-bu-'phreng-ba» («Комментарии на основные понятия сиддханты»)² ханчин-габчжу Лобсана Дорчже (род. в 1790 г.) из Сайнхановского аймака; Grub-mtha'i-rtsa-ba'i-tshing-'grel» («Критический разбор философских взглядов»)³, «Grub-mtha'i-dogs-slong» («Комментарии по основам взглядов разных школ») монгольского автора Лобсана Чойдана и др. В этих произведениях также кратко излагались некоторые положения раннебуддийских философских школ.

Далее в монографии исследуются историко-философские взгляды Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, посвященные абхидхармическому исследованию в рамках школ вайбхашика, саутрантика и йога-

¹ Сочинение входит во 2-й том сумбума Ригцзина Цэбжида Дорчже.

² Сочинение входит в 3-й том сумбума Лобсана Дорчже.

³ Сочинение входит в 1-й том сумбума Лобсана Чойдана.

чара. Разработкой учения Абхидхармы известны следующие авторы: Л. де ла Вале Пуссен, С. Леви, Д. Росс, К. Чен, С. Бил, Д. Гоулмана, Е. Цюрхер, Г. Гюнтер, У. Е. Сутхил, Ч. Трунгпа, Б. Бодхи, Д. Т. Судзуки, Ю. Такакусу, У. Огихара, С. Ямагути, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, В. И. Рудой, Б. В. Семичов, М. Г. Брянский, Е. П. Островской, Т. В. Ермакова, Л. Е. Янгутов, В. Г. Лысенко, В. К. Шохин, Г. Б. Дагданов и А. К. Хабдаева и др.

Изучению Абхидхармы были посвящены работы многих отечественных и зарубежных исследователей. Пионером в изучении школы сарваствивада был крупнейший представитель франко-бельгийской школы Л. де ла Валле-Пуссен (1869–1939). Им написаны все основные статьи о буддизме для «Энциклопедии религии и тики», он опубликовал такие важные тексты, как «Бодхичарьяватара», «Бодхисаттва бхуми», «Мадхьямакаватара», «Вимшикапракарана» Васубандху и многие другие тексты. В 1923–1925 годах он перевел с тибетского языка на французский «Абхидхармакошу» Васубандху, а в 1930 г. «Виджняптиматра сиддхи шастру» (Чэн вэй ши лунь) Васубандху — Сюаньцзана, фактически реконструировав санскритскую терминологию этого памятника. Его работа о Нирване (1925) вызвала к жизни ответное сочинение Ф. И. Щербатского. Силвен Леви (1863–1935) сделал огромный вклад в буддологию, опубликовав санскритские оригиналы базовых текстов йогачары, в том числе «Махаянасутраланкары» Майтреи-Асанги (1907). Ему принадлежит совместный с С. Ямагути комментарий Васубандху к «Мадхьямавибханге» Майтрея-Асанги.

Труды С. Леви по изучению йогачары, переводу и изданию йогачаринских текстов стимулировали также исследования учения этой школы Л. де ла Валле-Пуссена. Он свободно владел не только пали и санскритом, но также тибетским и китайским языками, что позволило существенно расширить источниковедческую базу его исследований. И этот перечень работ и буддологических заслуг бельгийского ученого далеко не полон.

В 1917 году глава Санкт-Петербургской буддологической школы академик Ф. И. Щербатской разработал международный проект изучения «Абхидхармакоши» Васубандху с привлечением выдающихся западноевропейских буддологов Л. де ла Вале Пуссена, С. Леви, Д. Росса и авторитетного японского текстолога У. Огихара. В реализации проекта был также задействован и его ближайший ученик О. О. Розенберг.

Однако планы были осуществлены лишь частично: в рамках проекта Л. де ла Вале Пуссен выполнил перевод на французский язык китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы»; значительный вклад в исследование проблемы внесла монография О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» (1918) [72].

В 1980–1988 годах в г. Улан-Удэ был опубликован перевод «Абхидхармакоши», выполненный Б. В. Семичовым и М. Г. Брянским. На сегодня этот труд в отечественной науке является важнейшим специальным исследованием по теории индийской Абхидхармы. И представляет собой особый интерес, поскольку выполнен на основе тибетского текста. Подготовленное Б. В. Семичовым и М. Г. Брянским пособие «можно рассматривать как первый опыт прямого перевода тибетской буддийской религиозно-философской терминологии на русский язык» [33, с. 5].

Обнаружение в 1935 году санскритского оригинала трактата Васубандху и его первая публикация в 1967 году открыли новые возможности для изучения теоретического наследия постканонической Абхидхармы. В. И. Рудой стал первым из санскритологов, осуществивший полный перевод «Энциклопедии» с языка оригинала. Так, в 1990 году был опубликован, комментированный им перевод первого раздела трактата, сопровождавшийся обширным историко-философским исследованием. В. И. Рудым при участии коллег был впервые разработан структурно-герменевтический метод интерпретации буддийских философских текстов. Комплексное, междисциплинарное исследование конкретного буддийского канона стало показателем новых тенденций российской буддологической науки. Теперь исследования конкретного канонического сочинения начали проводиться авторами с позиций исторического развития, философского содержания и его филологической составляющей.

Особого внимания заслуживает школа В. И. Рудого, организационно оформившаяся в виде группы буддологии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Это, на наш взгляд, первая школа после Ф. И. Щербатского с четко определенными методологическими принципами. Наиболее активными и последовательными членами этой школы, помимо самого В. И. Рудого, могут считаться Е. П. Островская и Т. В. Ермакова. Основными заслугами этой школы можно назвать: 1) обращение к классической буддологической про-

блематике и возрождение традиций школы Ф. И. Щербатского; 2) наличие разработанной теоретико-методологической базы исследований и герменевтической процедуры, а также 3) высокий уровень как филологического, так и историко-философского анализа текста Васубандху «Абхидхармакоша». Так, в 1994 году был опубликован перевод третьего раздела «Энциклопедии», подготовленный В. И. Рудым совместно с Е. П. Островской, а в 1998 году — второй раздел, смещенный в одном томе с переизданием первого. Вышедшая в 1999 году книга В. И. Рудого в соавторстве с Е. П. Островской и Т. В. Ермаковой «Классическая буддийская философия» полностью посвящена анализу канонического текста концепции Абхидхармы в системе сарвастивада [54].

Освещение философского учения китайско-буддийской традиции, основывающееся на анализе китайских источников, представлено в трудах Л. Е. Янгутова. Ему принадлежат одни из первых исследования концепции китайской Абхидхармы. Исследованиям концепции Абхидхармы в системе буддийского мировоззрения и процесса зарождения, развития и формирования абхидхармистской традиции в Китае посвящены труды А. К. Хабдаевой. Так, в совместной монографии «Традиции Абхидхармы в Китае» Л. Е. Янгутов и А. К. Хабдаева сделали попытку всестороннего исследования традиций Абхидхармы в Китае на основе широкого спектра буддийских первоисточников. Теория Абхидхармы была исследована в доктринах школ цзюйшэ, фасян, чэнши, хуаянь и тянтай.

В целом сегодня на базе Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН под руководством Л. Е. Янгутова сформировалась школа китаеведной буддологии, в которую входят А. В. Чебунин, А. К. Хабдаева, Е. Ж. Баяртуева, Е. И. Хантаева, В. Б. Батоин, И. С. Чанкова, Д. В. Халбазыков, А. И. Бадмацыренов, Д. Б. Бадмаева и др. Исследования школы Л. Е. Янгутова посвящены всестороннему изучению буддийской культуры в традиции Китая, в частности осуществление переводов с китайского и тибетского языков канонических текстов, а также анализ роли и значения буддизма в Центральной Азии. В связи с этим на современном этапе в Бурятии уделяется большое внимание исследованию китайского буддизма, в том числе концепции Абхидхармы и Праджняпарамиты.

Все эти исследования проведены в рамках зарубежной и российской буддологии. Что касается исследований в восточной традиции, то в отдельные исторические периоды в разных областях Тибета был написан ряд произведений, восходящих к более ранним прототипам санскритоязычной традиции. Тибетоязычные комментарии тибетских, монгольских и бурятских ученых XVIII века — начала XIX века дают текстологам и историкам-востоковедам благодатный материал для реконструкции отдельных произведений.

В начале XVIII века выдающийся монгольский ученый из Амдо (Кукунора), ученик Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, Сумба-кхамбо Ешей-Балджор (1704–1788) написал первую крупную историко-философскую работу в Монголии под названием «*Tsad-ma-sde-bdun-gyi-snyin-nor-dang / Grub-mtha'i-mam-bzhag-nyung-'dus*» («Краткое обозрение различий философских взглядов») [95]. В ней представлен анализ взглядов и теории познания буддийской философии вообще и ее четырех основных школ в частности.

Крупнейший представитель монгольской религиозно-философской мысли XIX века Агван Балдан (1797–1864), известный под именем Балдан Доржи, является автором комментария на основной трактат по философии школы вайбхашика «Абхидхармакоша» под названием «*Chos-mngon-pa'I-mdzod-kyi-dog-sdpyod-blo-gsar-rol-rtsad*» («Кладезь счастья для определенных мудрецов, объясняющий некоторые вопросы высочайшей Абхидхармакоши»); Лобсан Балдану принадлежит другой известный комментарий — «*Phung-po-linga'I-rab-byed-kyi-'grel-pa-gser-gyi-lde-mig*» («Золотой ключ, делающий различение пяти скандх»).

Агван Балдан также является автором сочинения «*Grub-mtha'I-chen-mo'I-mchan-'grel-bka'-gnad-mdud-grol-blo-gsal-gces-nor-zhes-bya-ba-bzhugs-so*» («Достояние просветленных учеников, развязывающих трудный узел смысла комментариев философских взглядов»), составленного в виде комментария в трех частях к большому историко-философскому трактату Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже (1648–1722) «*Grub-mtha' chen-mo*» («Дубта ченпо»).

Несмотря на емкость абхидхармических исследований, проведенных Кунченом Жамьяном Шадпой в качестве историка философии и изложенных в его знаменитой «*Grub-mtha' chen-mo*» («Дубта ченпо»), все же, на наш взгляд, он придавал большее значение исследованиям

по Праджняпарамите. Это связано с его полной убежденностью в ее доктринальной универсальности и сотериологической значимости. Таким образом, заключительным этапом нашей работы стал анализ философских взглядов Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже по праджняпарамите.

В отечественной буддологии первые исследования по Праджняпарамите принадлежат В. П. Васильеву, который в фундаментальном труде «Буддизм: его догматы, история и литература» в числе «главнейших сутр Махаяны» рассмотрел и Праджняпарамита-сутру. За ним последовали исследования А. И. Вострикова и Е. Е. Обермиллера. В середине XX века Э. Конзе дал толчок новому витку научного исследования сутры Праджняпарамиты и ее религиозно-философской доктрины, осуществив перевод наиболее известных сутр Праджняпарамиты: «Аштасахастрики», «Ваджраччхедики» и «Абхисамаямлакары». В числе западных исследователей, имеющих отношение к изучению Праджняпарамиты, следует также упомянуть имена Ч. де Кёрёши, Р. Робинсона, Э. Ламотта, Д. С. Руетга, Т. Мурти, Э. Бюрнуфа.

Китайской версии праджняпарамитской литературы, философии и сотериологии посвящены работы Е. А. Торчинова и Е. Ж. Баяртуевой. Становление учения праджняпарамиты в китайской традиции, анализ поэтапного процесса переводческой и комментаторской деятельности буддийских миссионеров, развернутая экспозиция праджняпарамитских учений школ китайского буддизма представлены в монографии Л. Е. Янгутова «Традиции Праджняпарамиты в Китае». Здесь проблемы «пустоты, таковости, теории двух истин, гармонии единства трех истин» [91, с. 2] поставлены во главу угла.

В монографии С. Ю. Лепехова «Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации» раскрывается влияние праджняпарамитской доктрины и Мадхьямики на идеологию народных движений традиционного Китая, государственную идеологию, философию и культуру средневековой Восточной Азии [62]. Истории формирования праджняпарамитских сутр посвящены ряд его статей «Праджняпарамита в ранней Махаяне» [175], «Свалпакшара-сутра в традициях праджняпарамиты и ваджраяны» [177], «Психологические проблемы в «Хридая-сутре» [176].

В отечественной литературе большой интерес к изучению праджняпарамитской литературы тибетской традиции, ее религиозно-

философской и сотериологической части обнаруживается в исследованиях Б. Д. Дандарона и Л. Мялля. В последние десятилетия издан ряд переводов сочинений Кунчена Жамьяна Шадпы на русский язык: «Драгоценное ожерелье прекрасных учений, разъясняющих некоторые аспекты теории познания» [47], «Золотые четки, кратко разъясняющие некоторые аспекты буддийской логики» [48], «Ум и знание» [57]. Эти сочинения посвящены логико-эпистемологическим исследованиям, отражающим праджняпарамитское учение школы мадхьямика-прасангика.

Особо следует выделить бурятскую буддологическую школу, которая представлена учеными Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук: Б. Д. Дандароном, П. И. Хадаловым, Л. Ж. Ямпилковым, Р. Е. Пубаевым, К. М. Герасимовой, Л. Е. Янгутовым, И. С. Урбанаевой, А. М. Донцом, С. П. Нестеркиным, И. Р. Гарри, и др. — внесшими наиболее существенный вклад в развитие мировой буддологии.

Большого внимания заслуживают монографические исследования И. С. Урбанаевой. Так, в «Сутре сердца Праджняпарамиты» представлен перевод текста с тибетского языка и комментарии, основанные на устных наставлениях Геше Джампа Тинлея [73]. Книга содержит подробный анализ «Хридая сутры» с религиозно-философской и сотериологической точек зрения. На основе индо-тибетских текстов и устной традиции тибетского буддизма изложена другая ее монография под названием «Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте». В монографии содержится исследование рационалистического содержания буддизма в сравнении с познавательным подходом западной философии и современной науки. Здесь доступно для понимания «объясняется взаимосвязь буддийской философии и медитации, как она представлена в индо-тибетской традиции, а также подробно раскрывается значение наследия Наланды в качестве рационалистической основы аутентичности тибетской традиции буддизма» [77, с. 3].

Особый интерес вызывает исследование И. С. Урбанаевой, проведенное в работе «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма». В этой книге в сравнительном разрезе ею изложены важнейшие аспекты становления буддизма в Тибете и Китае, «в зависимости от ряда объективных и субъективных факторов и характеристик тибетской и китайской цивилизаций, с уче-

том различий в мировоззренческих системах и стратегиях восприятия буддизма» [78, с. 3]. В монографии автором в контексте постановки проблемы аутентичного буддизма осуществлен сравнительный анализ тибетского и китайского традиций махаянского буддизма с позиции их индийских истоков, а также особенностей формирования канона и т. д.

Большая исследовательская работа по изучению философии мадхьямика-прасангики в тибетской традиции проведена А. М. Донцом в следующих монографиях и статьях: «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» [49], «Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики» [50], «Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования» [170], «Принципы дацанской системы образования» [171], «Учение о личности в философии школы гелук» [172]. Основное наше внимание было сосредоточено на монографическом исследовании А. М. Донца «Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики», в котором отражены особенности прасангикических стилей философствования, основные положения теории верного познания и система доказательств школы мадхьямика-прасангики. Он обоснованно убежден в том, что схоластическая система религиозно-философской традиции мадхьямика-прасангики представляет собой «уникальный феномен, считающийся ее сторонниками вершиной буддийской религиозно-философской мысли» [50, с. 146–164].

Интересные исследования, касающиеся одного из самых значительных трактатов Махаяны «Абхисамаяламкара», полное название которой «Абхисамаяламкара-праджняпарамита-упадеша-шастра-карика», представлены С. П. Нестеркиным в ряде статей: «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете» [179], «Праджняпарамита и абхидхарма в китайском буддизме» [181], «Учение о бытии в тибетской религиозно-философской литературе» [182], «Философия праджняпарамиты в традиции «Украшения из постижений» Майтреи» [130]. Высоко оценивая значимость исследуемого трактата в индийской и тибетской традиции, в своих статьях он приходит к выводу о том, что «Абхисамаяламкара», являясь выдающимся произведением буддийской мысли Древней Индии, занимает исключительное место в доктринальной и образовательной системах тибетского буддизма. «Послужив одной из доктринальных основ системы пути спасения, разработанной Цзонхавой в его «Ламриме», системы, легшей в основу религиозного мировоззрения

Гелугпы — доминирующей школы тибетского буддизма, «Абхисама-ламкара» во многом определила характер всего тибетского буддизма» [179, с. 161; 90, с. 15–16].

Следует отметить, что в современной науке отмечается растущий интерес к тибетской традиции буддизма. Повышение внимания наблюдается и к трудам Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже. Однако комплексного изучения его личности и деятельности не проводилось. Упоминания о Кунчене Жамьяне Шадпе Дорже встречаются лишь в контексте исследований школ и направлений тибетского буддизма в отдельных статьях и докладах, но не выделяются в качестве самостоятельного предмета изучения.

Анализ степени разработанности темы показал следующее: во-первых, актуальность проблемы Абхидхармы и Праджняпарамиты в буддийской философии неизменно находятся в центре внимания буддологов, обладая обширными исследовательскими работами. Во-вторых, идеи Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга и других российских востоковедов, поднятые в XIX — начале XX вв., в исследовании абхидхармистской и праджняпарамиткой концепций как объединяющего фактора всех субмоделей буддизма до сих пор не получили концептуального осмысления. В-третьих, в большинстве работ отечественных и зарубежных исследователей тибетского буддизма абхидхармическое и праджняпарамитское учения рассматриваются в рамках изучения отдельных буддийских школ Тибета. В-четвёртых, предшествующие исследования акцентировали внимание на анализе сочинений Кунчена Жамьяна Шадпы по Абхидхарме и Праджняпарамите в рамках религиозно-философских воззрений школ тибетского буддизма без комплексного рассмотрения всех аспектов жизнедеятельности и творчества столь выдающейся личности. Данная проблема ранее не рассматривалась в качестве самостоятельного предмета исследования. В-пятых, в настоящее время имеется достаточное количество фактического материала, на основе которого можно сделать выводы о роли и значении Кунчена Жамьяна Шадпы в развитии и распространении традиции Гелугпа не только в Тибете, но и в странах Центральной Азии.

Глава 1

РОЛЬ КУНЧЕНА ЖАМЬЯНА ШАДПЫ ДОРЖЕ В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ТИБЕТА В XVII–XVIII ВЕКА

1.1. Исторические предпосылки возникновения и развития традиции Гелугпа

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mkhyen-'jam-dbyang-sbshad-pa-rdo-rje, 1648–1722) — выдающийся средневековый ученый, философ-энциклопедист, политик, оставивший после себя огромное наследие, охватывающее практически все области буддийского учения, сыграл огромную роль в развитии традиции школы Гелугпа. Его неоценимый вклад в создание фундаментальных трактатов по Прамане, Мадхьямике, Праджняпарамите, Абхидхарме и Винае — по сей день имеет колоссальное значение при подготовке ученого монашества на философских факультетах крупнейших буддийских монастырей. Однако само появление столь незаурядной личности было закономерным следствием формирования гелугпинской традиции. И чтобы понять всю полноту значимости Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже для тибетского буддизма, необходимо раскрыть исторический ход эволюции конкретно школы Гелугпа.

В тибетской историографии существует ряд сочинений средневековых авторов, посвященных истории Тибета, политической обстановке в стране, а также истории распространения буддийского учения в Индии, Тибете, Китае и Монголии, среди них: Бадма Гарбо (тиб. Pad-ma dkar-po, 1527–1592), написавший «Sbrug-pa'i-chos-byung» («Историю секты бругпа»), Бабо Цуглаг Прэнва (тиб. Dpa-bo-gtsug-lag, 1504–1566), автор «Chos-'byung-mkhas-pa'i-dga'-ston» («Истории — праздника мудрецов»), Басалнан (тиб. Sba-gsal-s nang), и его современник Басанши (тиб. Sba-sang-shi) — видные духовные советники при дворе Тисрондэцана, а также крупные тибетские историки второй половины VIII века, авторы хроники «Bsam-yas-kyi-

lo-rgyus» («Летопись монастыря Самье»)¹ и т. д. Наиболее известны научному миру сочинения Будона Ринчендуба (тиб. Bu-ston rin-chen-'grub, 1290–1364) «История буддизма», Гой Лоцзавы Шоннубала (тиб. 'Cos-lo-tsa-b gzhon-nu-dpal, 1392-1481) «Deb-ther-sngon-ro» («Дэбтэр онбо») и Сумба-кхамбо Ешей-Балджора (1704–1788) «Пагсам-джонсан».

Ярким примером исторических сочинений стал труд Кунчена Жамьяна Шадпы (1648–1722) «bsTan-pa'i-gsal-byed-chen-po-bod-durim-gyi-sbyung-ba'i-lot-shigs-re-mi-gtub-kod-pa'i-tshegs-chung-rtogs-byed-gser-gyi-nyi-ma-'od-zer-bkra-ba» («Ясный луч золотого солнца»), составленный в 1716 году. Большинство подобных сочинений, чойчжунов, при изложении политической истории страны и составлении хронологических таблиц сводятся к «генеалогии царей», описанию линий преемственности. Исследуя возникновение и распространение буддийского учения в стране, средневековые авторы уделяли значительное внимание определению так называемой «базовой даты», то есть даты Nirваны Будды, а также вычислению продолжительности времени существования буддийской религии на Джамбудвипе² — эти даты дают начало тибетскому летоисчислению, т. е. представляют собой исходную дату последующим собы-

¹ Также известно под названием хроники «Башэд» и представляет собой серию из трех томов: первый «Лашэд» (тиб. Bla-bzhed) посвящен буддийским монахам, второй «Чжалшэд» (тиб. Rgyal-bzhed) — царям и третий «Башэд» (тиб. ba-bzhed) — министрам.

² Джамбудвипа (от санскр. «материк Джамбу»; монг. Джамбудииб. Замбатив). Джамбулинг (от тибет. «материк Джамбу»; монг. Замбуулин). в буддийской космологии: один из четырёх материков мироздания, расположенный с южной стороны горы Сумеру; мир людей. Посредине Джамбудвипы находится царство Магадха, обиталище будд прошлого, настоящего и будущего; на севере Джамбудвипы, между горами Снежной и Благовоной, — жилище царя драконов и четырёхугольное море Мапама [из которого вытекают реки Ганга, Синдху (Инд), Бакчу и Сита], на его берегу растёт дерево Джамбу; ещё севернее обитает царь деревьев Сала. На западе расположено царство Уддияна, где в алмазном дворце живут дакини. На юге, на уступе горы Потала, — местопребывание Авалокитешвары, у подножия горы — Тары (Дар-эхе). На востоке — гора Утайшань, жилище Мачджушри.

тиям. Так, согласно Будону Ринчендубу, в самый древний период средняя продолжительность жизни составляла 100 лет, соответственно ригданы — мифические цари, правили по 100 лет. Царствование первого ригдана приходится на период жизни Будды (915–834 (835) гг. до н. э.). Подобной датировки придерживаются авторитетные тибетские историки, в том числе ученик Кунчена Жамьяна Шадпы, Сумба-кхамбо Ешей-Балджор. Так, Р. Е. Пубаев пишет, что таблицы Сумба-кхамбо были составлены в 1746 году, через тридцать лет после «Хронологических таблиц» Кунчена Жамьяна Шадпы, изложенных в «*bsTan-pa'i-gsal-byed-chen-po-bod-du-rim-gyi-sbyung-ba'i-lot-shigs-re-mi-gtub-kod-pa'i-tshegs-chung-rtogs-byed-gsergyi-nyi-ma-'od-zer-bkra-ba*» («Ясном луче золотого солнца», 1716 г.), и в целом имеют сходные позиции в основных датировках. Более того, «...таблицы Сумба-кхамбо являются в действительности продолжением традиций таблиц Гунчена» [70, с. 9]. Надо отметить, что почти все тибетские авторы, в том числе Кунчен Жамьян Шадпа и Сумба-кхамбо Ешей-Балджор при составлении календаря на год и прибавлении тринадцатого месяца для согласования его с солнечным годом, использовали традиции и методы двух астрономических школ Тибета «джед-цзий» и «дуб-цзий». Подобные вычисления находят отражение почти в каждой хронологической таблице, которые имеются в тибетских памятниках. Поэтому в датировках наблюдается много различных несоответствий в тех или иных событиях, периодизациях, биографиях и т. д. В связи с этим крайне сложно достоверно определить, какое сочинение содержит доподлинно верные данные. К примеру, некоторые несоответствия встречаются и в знаменитом сочинении Гой Лоцзавы Шоннубала (1392–1481) «*Bod-kyi-yul-du-chos-dang-chos-smra-ba-ji-lta-rbyung-ba'i-rim-ra-debt-her-sngon-po*» («Синяя Летопись. Буддизм, проповедники и этапы его развития в Тибете») и в других тибетских исторических текстах. Эти несоответствия касаются двух дат раннего периода: во-первых, даты рождения ценпо Сронцзана Гампо — либо 569, либо 629 годы; во-вторых, даты гонений буддийского учения царем Ландармой — либо 841, либо 901 годы. Разницу в датах составляет один рабчжун, равный 60-летнему циклу. Так, 569 и 629 годы — это годы Земли-Коровы, а 841 и 901 — годы Железа-Курицы. Ю. Н. Рерих предположил, что возможно «Гой-лоцава не заметил

ошибку в 60 лет в своих расчетах и в некоторых частях своего труда утверждает, что царь Сонцэн-гампо родился в 569 г., тогда как в других местах говорит, что этот царь родился в 629 г., т. е. на 60 лет позднее» [40, 768 с.]. Так или иначе, надо сказать, что тибетская хронология раннего периода, а именно VII–IX веков, в целом представляет собой значительные трудности. Это связано с тем, что после 1027 года (год Огня-Зайца) был введен 60-летний цикл, и даты начали записывать в соответствии с новым циклом, добавляя название элемента. Поэтому некоторые даты, предшествовавшие XI веку и ранее записанные с помощью 12-летнего цикла, были переписаны заново. Все это имеет важное значение для правильного и полного понимания современными учеными буддийской хронологической системы в тибетской историографии.

Тибетский буддизм с момента своего зарождения претерпел два этапа распространения: «ранний» и «поздний». Первый приходится на период возникновения тибетской государственности в VII веке и продолжается до падения тибетской империи в IX веке; второй этап начинается с XI века и ознаменован возрождением буддийской идеологии, сопровождаемый постепенным сложением тибетского теократического государства. В тибетской историографии существует иная версия периодизации распространения буддизма, согласно которой выделяется три этапа: ранний, промежуточный и поздний. Промежуточный этап связан с правлением ценпо Ралпачана. Однако Будон Ринчендуб в «Истории буддизма» придерживается мнения, что само распространение буддизма в Тибете имело непрерывный характер, а периодизация становится возможной только в связи с изменением содержательного компонента и формы этого процесса. Схема, предложенная Будоном, также состоит из двух основных этапов. Первый он характеризует как рецепцию доктрины при идеологической поддержке царских династий. Особое внимание им уделено деятельности Сронцзана Гампо, Тисрондецана и Ралпачана, направленной на строительство буддийских храмов и монастырей, стимулирующих переводческую работу и создание буддийского религиозного сообщества [31, с. 23].

Второй этап выделяется Будоном в связи с прекращением переводческой деятельности и запрета буддийской религиозной практики из-за его гонений во времена правления Ландармы. Согласно его

концепции, специфика распространения буддизма в X–XIV веках связана с возникновением тибетских комментаторских традиций. При этом особую роль Будон придает сторонникам буддизма из числа представителей крупной земельной аристократии [31, 28].

Итак, начало раннего периода было заложено ценпо Сронцзаном Гампо (617–698). Пройдя десятилетия прений с укоренившимися обычаями и устоями, буддизм начал укрепление своих позиций в период правления ценпо Тисрондецана (755–797), став в 781 году государственной религией страны. Процесс укоренения буддизма происходил в соответствии с разветвленной комплексной программой: приглашение высокообразованных буддийских миссионеров, строительство храмов и монастырей, внедрение реформ, способствовавших формированию буддийской сангхи — все это в дальнейшем имело большое значение для развития собственно тибетской буддийской традиции. Особое место занимала переводческая деятельность. Так, начавшееся в VII веке формирование тибетского канона продолжалось в течение всего периода «раннего» распространения буддизма. По данным королевских каталогов, таких как «Ldan-kar-ma» («Данкарма», 812 г.), Филипп Стэнли в своей докторской диссертации подсчитал, что уже в период «раннего распространения» было переведено 50 300 страниц (97,4 % общего числа страниц) сутр Ганджура, в котором насчитывается 312 сутр (83,4 % общего количества сутр), тогда как общий объем индийских сутр насчитывает 374 сутры [78, с. 142]. Далее И. С. Урбанаева сообщает, что за 79 лет с момента прибытия Шантаракшиты в «ранний» период переводчики перевели 44 % общего объема Ганджура и Данджура. Такой масштаб и скорость переводов И. С. Урбанаева объясняет тем, что «работа по переводу и составлению тибетского буддийского канона имела значение важнейшего национального проекта и выполнялась при патронаже и подконтролем тибетских королей» [78, с. 142].

Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе Дорже, который в трактате «bsTan-pa'i-gsal-byed-chen-po-bod-du-rim-gyi-sbyung-ba'i-lo-tshig-sre-mi-gtub-kod-pa'i-tshegs-chung-rtogs-byed-gser-gyi-nyi-ma-'odzer-bkra-ba» («Ясный луч золотого солнца») пишет, что в конце VIII века н.

э. в монастыре Самье¹ произошли «Великие дебаты» между китайским проповедником Хэшаном (Махаянадева) и буддийским учителем Камалашилой, принадлежащим к школе мадхьямика-свантантрика [7, л. 5а]. Именно это событие обрело огромное значение для Тибета, поскольку связано с официальным принятием буддизма в качестве базиса всей его жизни. Согласно тибетской историографии победителем в этих дебатах вышел Камалашила, впоследствии составивший три текста «Bhāvanākrama» [тиб. Bsgom-ra'i-gim-ra], сыгравших значительную роль в становлении буддийской традиции Тибета. Это событие, по мнению Д. С. Рюегга оказало продолжительное влияние на последующее религиозное и философское развитие в Тибете и очертило их важнейшие области [114, с. 253].

В тибетских источниках говорится, что после поражения китайской стороны в знаменитом диспуте ценпо Тисрондецан, выступавший арбитром на дебатах, запретил распространение учения китайского «мгновенного пути» и отослал Хэшана, сокрыв его книги в хранилище. Этим же приказом ценпо повелел: «Впредь, что касается теории, то следует принять систему Нагарджуны. Относительно практики: следует тренироваться в десяти видах добродетельного поведения и в десяти трансцендентальных добродетелях» [31, с. 256]. Таким образом, индийская система постепенного пути просветления официально утвердилась в Тибете как определенная философия — мадхьямика и как традиция практики Дхармы, основанная на нравственных заветах пратимокши и парамитаяны [188, с. 138]. В результате этих дебатов начала формироваться та духовная система тибетской цивилизации, которая в последующем утвердилась благодаря созданию Атишей «Светоча» (Bodhipathapradipa; тиб. Chang-chub-lam-gim-gyi-sgron-ma), где утверждается стадийность духовного пути, указанного Буддой. И. С. Урбанаева и Д. О. Петонова убеждены в том, что, хотя политические факторы имели немаловажное значение в утверждении

¹ Первый буддийский монастырь Тибета — Самье (тиб. bSam-yas) построен в 1765–1780 гг. при поддержке царя Тисрондецана под руководством Падмасамбхавы и Шантаракшиты. Последний стал его первым настоятелем.

духовной основы Тибета в формате индо-тибетской, а не китайской, традиции буддизма, гораздо большее значение для понимания оснований и специфики буддийской цивилизации Тибета имеют внутренняя логика духовного развития Тибета и особенности национального менталитета тибетцев [188, с. 137].

Ориентир на институционализацию буддийской идеологии, взятый в VIII веке, обусловил формирование присущих ему религиозно-доктринальных характеристик, социальное оформление, и в целом специфику тибетского буддизма. Институционализация буддийской идеологии способствовала установлению специфичных для буддизма социорелигиозных институтов, способных внедрить и закрепить новые нормы и ценности в тибетском обществе VIII века, придавая им культурный смысл и высокую общественную значимость. Тем не менее, Тибет довольно длительное время находился в неоднозначном положении относительно культурных и религиозных взглядов, придерживаясь социально-политической идеологии, обосновывавшей военный союз племен и легитимировавшей царскую власть. Этот этап распространения буддизма закончился гонениями Ландармы (836–842) в IX веке. Так, в начале IX века создание новой религиозной элиты, внедрение буддийской доктрины и ее ритуальных практик среди населения вызвали негодование среди служителей автохтонных культов. Жрецы религии бон выступили активными противниками буддизма, обретя к этому времени сторонников из числа знати и чиновничества, выступавших против царской концепции переустройства тибетского общества. Территориально-административная политика царских династий разрушала привычную родоплеменную систему управления, вызывая негодование автохтонной родовой знати. То есть реформы, фактически отменяли право наследования родовой знатью земель и, соответственно, рабочей силы. Более того, достижение более высокого социального положения стало возможно благодаря признанию буддийских ценностей и принятия нормативной системы. Это означало возможность вертикальной социальной мобильности для представителей различных слоев тибетского населения. Стремление крупных землевладельцев к экономической и административной независимости, к освобождению от политической власти императора стало основанием политического переворота.

Антибуддийскую оппозицию при дворе возглавил брат цэнпо Ралпачана (815–836) Ландарма. Короткий период правления Ландармы (836–842) вошел в историю Тибета как время жесточайших репрессий на буддизм. Им был издан указ о запрещении проповеди и практики буддизма в стране. Храмы были закрыты и опечатаны, а монахи, противившиеся следовать указам цэнпо Ландармы, предавались смерти. В результате его действий в период с середины IX века до конца X века значительно замедлилось распространение буддийского учения.

В тибетской историографии период, последовавший за годом преследования Учения, признан одним из самых «темных» во всей истории Тибета. Дело в том, что достаточно трудно достоверно датировать сроки «забвения» учения, то есть период между преследованием буддизма Ландармой и последующей проповедью учения. Тибетские источники расходятся по этому поводу. Гой Лоцзава Шоннубал основывает свою версию на «Истории буддизма» Будона (1322) и утверждении Дромтона (1004–1064): «Согласно Будону, через семьдесят лет после того, как Учение едва существовало в Уе и Цане, оно снова было введено в этих провинциях Десятью Мужами... Дромтон говорит, что через 78 лет, в год Земли-Тигра (978), Учение вновь появилось. Гой-лоцава добавляет, что Атиша пришел в Тибет в год Воды-Лошади (1042), а это был 65-й год после года Земли-Тигра (978)» [40].

Далее Гой Лоцзава Шоннубал, ссылаясь на мнение Дромтона, пишет, что преследование Учения произошло в 901 году (год Железа-Курицы). И как следствие от этой исходной даты, Гой Лоцзава рассчитывает все последующие даты. Так, он утверждает, что «977 год был 77 годом после года Железа-Курицы (901), когда Учение вновь появилось. Сходным образом год Огня-Дракона, когда умер царь Ралпачан, стал 896 годом вместо 836 ..., а знаменитая лхасская колонна была воздвигнута в 882 году вместо 822 (год Воды-Тигра), и т. д. Год рождения царя Сонцэн-гампо вместо 569, основанного на интерпретации пророчества, содержащегося в «Манджушри-мулатантре», стал 629 годом» [40].

Как уже отмечалось ранее, среди тибетских историков нет единого мнения относительно длительности этого периода. Так, Будон пишет, что в соответствии с некоторыми авторами прошло 108 лет,

и ту же цифру приводит Нэлпа-пандита в своем «Чойчжуне», цитируемом Гой Лоцзавой. Согласно другой версии, прошло порядка 137 лет, и т. д. Тибетские хроники, к сожалению, упускают конкретизацию этой даты, предпочитая продолжение изложения истории с прибытия буддийских монахов в Центральный Тибет.

Однако мы не можем не согласиться с мнением Е. И. Кычанова и Б. Н. Мельниченко о том, что распространение буддизма в Тибете, несмотря на период гонений, было процессом необратимым. По этому поводу они пишут: «Четыре смутных столетия в истории Тибета, в конечном счете, ознаменовались торжеством буддизма в стране. Это был период «позднего распространения», «нового зажигания пламени веры», который начинается с переводчиков. Изгоняемый из Центрального Тибета, буддизм укрепился и удержался на окраинах и одержал там свои первые решающие победы» [128].

Начиная с XI века в Восточном и Западном Тибете монахи, бежавшие от гонений Ландармы, при поддержке выходцев из родовой знати возобновили переводческую деятельность, способствовавшей возрождению монастырских центров. С этого времени начался новый виток распространения буддийского учения в Тибете. Однако окончательное установление индо-тибетской системы буддизма как основания тибетской цивилизации и превращение Тибета в «центральную страну» буддизма произошло позднее, во многом благодаря Атише (980–1053) и Цзонхаве (1357–1419).

И. С. Урбанаева убеждена в закономерности того, что именно буддизм, а не давно укоренившийся в стране бон, стал духовной основой интеграции Тибета. Она объясняет это не только историческими обстоятельствами и свойствами буддизма, благодаря которым он был признан мировой религией, но и особенностями исторического сознания тибетцев и духовной стратегии тибетских царей [78, с. 32]. По этому поводу она справедливо утверждает, что тибетское государство быстро стало наиболее влиятельной страной в Центральной Азии, ведя успешные завоевательные войны. Кроме того, тибетские цари понимали, что «цивилизационная мощь буддизма настолько велика, что он оказался способным оказать заметное воздействие даже на такую древнюю цивилизацию, устойчивую к иноземным влияниям, как Китай» [78, с. 32]. В свете этого вполне закономерно концентрация внимания тибетских лидеров на буд-

дизме, представляющимся главным цивилизационным фактором в процессе формирования тибетского государства. Действительно, буддизм, будучи мощным духовно-нравственным оружием, способствовал формированию эффективного цивилизованного теократического государства, в этой связи мы разделяем мнение И. С. Урбановой.

Согласно «Летописи» Гой Лоцзавы Шоннубала (1476), возрождение буддийского учения произошло в 1042 году (год Воды-Лошади) и связано с прибытием Атиши в Тибет. Согласно его вычислениям, «год Огня-Обезьяны (1476)¹ был 435 годом после прибытия Атиши в Тибет (1476–435 = 1041/42): «Во время прибытия Учителя Атиши в Тибет многие ученики Шести Мужей, включая Ку, Ога и других, были еще живы» [40].

В результате мнение Е. И. Кычанова и Б. Н. Мельниченко подтверждается тибетскими хрониками по поводу начала позднего распространения учения с переводческой и миссионерской деятельности беглых монахов и активное возрождение буддизма в Тибете с прибытием Атиши в 1042 году. Так началось возобновление переводческой и проповеднической деятельности, влекущее за собой возникновение в стране учительских традиций. Впоследствии ученик Атиши Бромтон (1005–1065 или 1008–1064) стал основателем одной из первых школ тибетского буддизма — Кадампа. Эта школа стала прообразом всех буддийских школ и, соответственно, отправной точкой второй волны распространения Дхармы. Социокультурное оформление школ тибетского буддизма обуславливалось процессом изучения и комментирования переводных буддийских текстов. Необходимость изучения, перевода и комментирования текстов привела к постепенному вызреванию тибетских школьных традиций. И как следствие, разнообразие тибетских школ обусловило многообразие буддийских интерпретировок.

На наш взгляд, совершенно справедливо мнение И. С. Урбановой о том, что тибетская традиция Кадам, коренящаяся на текстовом наследии и линиях преемственности великих ученых Наланды, дала универсальную презентацию Учения Будды. Относительно этого она утверждает: «Именно наследие 17 буддийских

¹ Год написания «Летописи».

ученых Наланды¹ стало ключом к пониманию Учения Будды как единого целого, имеющего определенный внутренний строй как в аспекте философии, так и в аспекте медитации (духовной практики). ... И благодаря интеллектуальным и духовным усилиям ученых Наланды тибетские буддисты смогли преуспеть в том, чтобы все Слово Будды было понято как полная система инструкций, предназначенных для того, чтобы отдельный человек прошел путь от обычного существа до Будды» [78, с. 25].

Итак, созданный Атишей Дипамкарашриджняной труд под названием «*Byang-chub-lam-sgron*» («Бодхипатхапрадипа» — «Светоч на пути к Пробуждению»), выступил прототипом жанра «ламрим». Понятие «ламрим» представляет собой двусложный термин и в переводе с тибетского языка имеет следующее значение: «*lam*» («лам») — путь, дорога; «*rim*» («рим») — ступень, этап, последовательность. Таким образом, «*Lam-rim*» («Ламрим») дословно означает ступени, или этапы Пути.

В тибетской традиции ламрим представляет собой особый жанр, отражающий методы совершенствования личности на пути просветления. Так, согласно Х. Кабезону и Р. Джексону под текстами ламрим подразумеваются произведения, являющиеся «...полноценным введением в духовный путь, объясняя его этапы через призму трех индивидуумов, начиная с более низкой мотивации индивидуумов первых двух типов (стремящихся к благоприятному перерождению и личному освобождению) до высшей личности Махаяны (стремящихся к состоянию Будды во благо всех живых существ)» [125, р. 229]. Тексты этого типа обычно заканчиваются кратким упоминанием тантры. В исследовании Х. Кабезона и Р. Джексона обнаруживается подтверждение мнения о том, что жанр ламрим возник благодаря трудам Атиши Дипамкарашриджняны (982–1054) и последователями основанной им традиции Кадам

¹ В тибетской традиции имена 17 ученых Наланды, чьи комментарии к Слово Будды имеют ключевое значение для ламадхьямики, таковы: Нагарджуна. Арьядева. Буддапалита. Бхававивека. Чандракирти. Шантидева. Шантаракшита. Камалашила. Асанга. Васубандху. Дигнага. Дхармакирти. Арья Вимуктисена. Харибхадра. Гунапрабха. Шакьяпрабха. Атиша. Основположителем традиции Наланды считается Нагарджуна.

(тиб. *bka'-gdams*). По этому поводу они пишут: «Прототипом жанра является «Светоч на пути к Пробуждению» (тиб. *Byang-chub-lam-sgron*) самого Атиши» [125, р. 299]. И признают наиболее известными текстами ламрим произведения Цзонхавы.

Относительно этого И. С. Урбанаева высказывается следующим образом: «Стратагема стадийности буддийского пути после появления «Светоча» Атиши получила собственно тибетское понятие *lam-rim* и дальнейшее концептуальное обоснование в учении *lam-rim*, представленном в духовной традиции Тибета множеством текстов» [188, с. 137]. Мы также разделяем эту позицию, поскольку тибетские авторы, стремясь изучить и усовершенствовать предложенное в трактате учение, создали единую тибетскую традицию, основанную на учении о постепенном пути Ламрим — систематическом последовательном объяснении применения того или иного рода медитации в каждом отдельном случае. Поэтому мы согласны с И. С. Урбанаевой в том, что «ценность Ламрим заключается в стадийном процессе трансформации и просветления, выражающее единство целостности религиозно-философской теории и практики медитации» [78, с. 25].

«Светоч на пути к Пробуждению», являющийся в своем роде «манифестом реформы буддизма», представляет собой поэму из 287 семислоговых строк в 68 четверостишиях. Условно текст разделяется на 2 части: 1) Введение и 2) Путь высшей личности. Согласно ее описанию, первая часть содержит категоризацию индивидуумов на 3 типа личности: низшая, средняя и высшая. Низшая личность характеризуется стремлением сокращения страданий, связанных с пребыванием в сансаре, и как следствие обеспечение себя благоприятным перерождением в мире богов или людей, посредством накопления добродетелей и благой кармы. При этом низшая личность не пытается освободиться от сансары. Средние личности, напротив, отличаются стремлением освобождения от страданий сансары путем достижения Нирваны. В свою очередь, высшие личности ставят перед собой цель — достижения всеведения, состояния Будды, позволяющее освободить от страданий сансары не только себя, но и всех живых существ [169, с. 132]. Судя по изложенным особенностям, второй и третий типы соответствуют практикам Хи-

наяны и Махаяны. Примечательно то, что индивидуумы первого типа, согласно Атише, также причисляются к духовным практикам.

Вторая часть «Светоча» — Путь высшей личности, содержит описание пути, который заключается в следующих этапах:

1) принятие прибежища в Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма и Сангха);

2) порождение бодхичитты, устремления к достижению состояния Будды во благо всех живых существ, предполагающее принятие обетов бодхисаттвы и их неукоснительного соблюдения;

3) культивации нравственного поведения, медитативного сосредоточения и мудрости, шести парамит. Атиша подчеркивает, что принятие монашеских обетов служит катализатором на пути к Пробуждению.

В заключительной части текста говорится о том, что Пробуждения можно достичь в сравнительно короткий срок с помощью тантрических практик под руководством компетентного духовного наставника [169, с. 133]. Огромная заслуга Атиши заключается в том, что он возродил Учение Будды в стране, и дал импульс развитию позиций еще сохранявшихся ее «обломков». Вдохновленные мастера буддийского учения начали повсеместно создавать школы, передавая свою интерпретацию постепенного Пути просветления. Соответственно в каждой школе тибетского буддизма: кадампа, сакьяпа, кагьюпа, ньигмапа — начали создаваться свои базовые тексты по Ламриму.

Однако именно Чже Цзонхава дал окончательное обоснование тибетской системы постепенного пути в его закономерной связи с индийской классикой буддизма. И. С. Урбанаева пишет: «Среди его собрания трудов три текста Ламрим имеют в особенности большое значение для тибетского буддизма и всей тибетской цивилизации [138, с. 187].

Роль Цзонхавы (1357–1419) во многом заключается в том, что он, будучи носителем традиций всех тибетских школ, объединил в трех текстах все линии передачи и объяснения Ламрима: «Большой Ламрим», полное название которого «Этапы пути к Пробуждению, где полностью показаны ступени практики для трех родов личностей»; «Средний Ламрим» и «Краткий Ламрим». Тем самым, дав окончательное обоснование учения. Цзонхава дал комментарии к

сочинению Атиши «Бодхипатхапрадипа», связав теорию и практику Винаи с системой религиозного образования и проблемой последовательности в принятии каждой из трех категорий обетов — Пра-тимокши, бодхисаттвы и гухьямантры.

Итак, создавая свой комментарий к «Бодхипатхапрадипе» Атиши, Цзонхава попытался проанализировать догматическую и философскую проблематику этого текста, опираясь на индобуддийские тексты, основополагающие для школы кадампа: «Абхисамаяаламкара-сутра», «Бодхисаттвabhуми», «Шикшасамуччая», «Бодхисаттва-ачарья аватара», «Джатакамала» и «Уданаварга». Далее, он исследовал трактаты теоретика махаянской школы йогачара Асанги — «Шравакабхуми» и «Самхитабхуми», и сочинение Камалашилы «Бхаванаakraма», а также ряд трактатов школы Мадхьямика — комментарий Буддхапалиты к «Муламадхьямика-карикe», «Мадхьямика-аватара» Чандракирти, «Чатухшатака» Арьядевы и некоторые другие. Анализируя все эти тексты, Цзонхава изучил махаянские воззрения на проблему Пути к освобождению, на соотношение Пути шраваков (монахов), и Пути бодхисаттв.

«Lam-rim chen-mo» («Ламрим ченмо») Цзонхавы состоит из восьми книг, представляющих собой энциклопедическую презентацию предмета, и насчитывает более 450 страниц. Во Введении содержатся историко-биографические данные об Атише, способы изучения и проповеди Дхармы; во второй книге предложен развернутый анализ трехчленной типологии личности. В трех последующих книгах предложено руководство для трех типов личности: низшего, среднего и высшего — в последней также рассмотрены пути бодхисаттвы. Далее, в шестой книге — «Успокоение сознания» представлено учение о развитии внутренней природы пятой парамиты, то есть способности «совершенного созерцания»; в седьмой книге — «Постижение того, что реально существует» — изложено учение о развитии внутренней природы шестой парамиты, то есть мудрости. И, наконец, заключительные замечания, касающиеся интерпретации понятия «путь» и места Ваджраяны — тантрического этапа находятся в итоговой, восьмой книге. Рассмотрим следующую структуру текста:

«1. Практики низшей личности:

- Вверение себя духовному наставнику, опоре пути.

- Размышление о драгоценном человеческом перерождении, непостоянстве и изменчивости существования, неизбежности смерти.

- Размышление о страданиях низших миров.

- Прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме и Сангхе.

- Размышление о законе причины и следствия (кармы).

2. Практики средней личности:

- Страдания, присущие сансаре в целом, в т. ч. страдания высших миров.

- Причины сансары и путь освобождения: бесконтрольным перерождением в сансаре человечество обязано карме, которая, в свою очередь, создается омрачениями. Для освобождения из сансарического круговорота необходимо следовать этическим нормам и самодисциплине, культивируя однонаправленную концентрацию и сохраняя аналитическую медитацию.

3. Практики высшей личности:

- Порождение бодхичитты, выраженное в стремлении достичь Пробуждения во благо всех живых существ; методы ее порождения, шесть парамит.

- Безмятежность. Описывается успокоение, как телесное, так и умственное, в противоположность волнению, а также рассматривается связь безмятежности и проникновения, различные факторы культивации безмятежности и т. д.

- Проникновение» [169, с. 132–133].

Д. Э. Дарибазарон вполне обоснованно полагает, что при написании раздела о «Безмятежности» Цзонхава опирается на взгляды Асанги, о чем свидетельствует множество цитат из «Абхидхарма-самуччайи» и «Шравака-бхуми» [169, с. 132–133]. Цзонхава также ссылается на «Самдхи-ниромачана-сутру» и «Праджняпарамитападешу». В разделе, посвященном «Проникновению», изложены два уровня понимания учения Будды — интерпретируемое и буквальное, а также двух истин — относительной и абсолютной. «В изложении теории пустоты в двух ее аспектах — опровержение независимого существования и постулирование взаимозависимого происхождения» [169, с. 133] — Цзонхава следует взглядам Мадхьямики-прасангики, изложенным Нагарджуной и его последователя-

ми — Буддхапалитой (V в.), Бхававивекой (VI в.) и Чандракирти (VII в.). Цзонхава также рассматривает взгляды других философских школ, последовательно опровергая их. Этот раздел достаточно объемён и выступает как самостоятельное сочинение под названием «Большое руководство по проникновению». В двух последних разделах заключается выдающийся вклад Цзонхавы в развитие духовных традиций, философии и буддийской мысли в целом.

Главный постулат, развивающийся на протяжении всех разделов «Lam-gim-chen-mo» («Ламрим ченмо»), гласит о необходимости последовательного изучения Дхармы, сопровождающегося принятием все более строгих обетов Пратимокши, начиная от мирских и заканчивая монашескими. Согласно Цзонхаве, сочетание сострадания, мудрости и тантрических ритуалов направлено на образовательный аспект Учения, способствующего обучению Дхармы и соответственно оказанию действенной духовной помощи. Итак, «Lam-gim-chen-mo» («Ламрим ченмо») представляет собой практическое пособие по освоению буддийской религиозной доктрины, которое может быть использовано и в качестве руководства для ее преподавания. Таким образом, трактат «Ламрим ченпо» стал своего рода теоретическим обоснованием, предстоящей реформы Цзонхавы.

И. С. Урбанаева убеждена, что благодаря усилиям Цзонхавы, Ламрим стал «не только системой инструкций для практики, но также уникальным типом практической философии и интегральной формой фундаментальных буддийских доктрин (учение о четырех благородных истинах, доктрина взаимозависимого возникновения, теория двух истин, доктрины ваджраяны)» [78, с. 319]. И это мнение неоспоримо, ведь в результате деятельности Атиши и Цзонхавы Учение Будды обрело некую системность в целостности религиозно-философской теории и практики медитации, с учетом возможностей каждого человека. Таким образом, мы поддерживаем мнение И. С. Урбанаевой о том, что благодаря этим великим личностям, тибетцам удалось упорядочить «философскую теорию и практику медитации как некую целостную систему Учения Будды» [78, с. 63–64]. Lam-gim выстраивает практику Дхармы с учетом потенциала и особенности менталитета каждого практикующего.

Учение Ламрим составляла основу духовной практики для всех тибетских школ. Так, традиция Ньингмапа представлена сразу несколькими текстами: фундаментальный текст Дза Патрула Ринпоче (1808–1887) «Устная передача всеблаготворительности Ламы» [68]; специальный текст в этом жанре под названием «Драгоценная лестница: Ламрим школы ньингма» [64] Минлин Терчен Гюрме Дордже, известного также как Тэрдак Лингпа (1646–1714); а также «Семь трактатов» Лонгченпы, хоть и не являются специальными текстами ламрим, объясняют Стадии Пути. Школа Кагью базируется на тексте Ламрим под названием «Драгоценное украшение освобождения», написанном Гампопой. «Три традиции и три видения» в школе Сакья также объясняют этапы Пути.

Объединение в конце XIV века Цзонхавой воедино всех линий передачи и объяснения Ламрима стало началом в реализации основной его идеи. Его главной идеологической целью было объединение школ тибетского буддизма под одной эгидой и создание этой школы оплотом государственной и административной власти. Именно это стало смыслом реформ Цзонхавы и появления на свет школы Гелугпа с формированием института Далай-лам как верховных священнослужителей и глав государственной власти.

Обращаясь к истории формирования тибетских школ, необходимо учитывать, что их дифференциация взаимосвязана с социально-политическими факторами институционализации буддизма в стране. Как уже отмечалось ранее, преобразование буддизма в XI–XII веках было поддержано прямыми потомками царской династии, а также земельной аристократией, боровшейся за политическое господство в условиях административно-территориальной раздробленности страны. Члены знатных тибетских родов не только сами принимали буддизм, но и выступали в роли активных его проповедников на подвластных им землях. Более того, в этот период возникла своего рода конкуренция среди аристократических семейств относительно количества созданных ими монастырей, численности последователей Учения и собственная буддийская ученость. Именно в этот период возникла дифференциация школьного характера, базировавшаяся на различиях в способах ведения проповеди, в методах передачи религиозного знания, в ритуальной практике, а также в трактовке иерархии социорелигиозных статусов. В

XII–XIII века буддийская идеология стала основным признаком законности политической власти и права на земельную собственность, и родовая знать, представлявшая интересы школ Сакьяпа и Кагьюпа, в своем противостоянии использовала религиозное влияние на мирян и авторитет школьных традиций. Таким образом, в ходе междоусобного противостояния наметилась тенденция к сращиванию политической и религиозной властей. В 40-х годах XIII века в связи с вторжением монгольских войск на территорию Тибета и дальнейшее установление союзно-вассальных отношений с монгольской династией — произошло переосмысление социорелигиозного статуса высших иерархов школ Сакьяпа и Кагьюпа в пользу принятия ими монашества. Постепенно буддизм стал концептуальной властью тибетской теократии, в роли теоретиков которой выступали высокообразованные главы школ Сакьяпа, а затем и представители школы Кагьюпа. Однако окончательную завершенность концепция буддийского теократического правления и организации общества обрела лишь в XVII веке благодаря деятельности мыслителей школы Гелугпа, возникшей на рубеже XIV–XV веков.

Уже в XIII–XIV века буддийская религиозная модель общества привела к новому его социально-экономическому стратифицированию. Политико-административные должности были связаны с наличием у кандидата таких основных составляющих, как родословная, религиозное образование, принятие обетов Пратимокши. То есть переосмысление буддийских социорелигиозных статусов в связи с социальным, экономическим и политическим сферами жизнедеятельности тибетского общества стало необходимым следствием использования земельной аристократией буддийской идеологии в качестве идеологического инструмента политической борьбы. В результате апелляция к кодексу Винаи выступила практически единственным способом легитимации права на политическую власть в стране. Где необходимыми условиями, обеспечивавшими доступ к власти, были религиозное образование, а также принятые послушнические и монашеские обеты.

Таким образом, многовековые споры между тибетскими школами о соотношении обетов Пратимокши и проблеме выстраивания иерархии социорелигиозных статусов вели к переосмыслению социального потенциала буддийской идеологии. И как следствие из

недр традиции Кадампа возникла новая школа под названием Гелугпа — «идушие путем добродетели», создателем которой стал Чже Цзонхава (1357–1419). Далее усилиями его учеников и последователей происходило ее социокультурное оформление и институционализация, занявшее несколько столетий. В результате, именно эта школа сыграла решающую роль в дальнейшей истории тибетского общества и его государственном устройстве.

Его Святейшество Далай-лама XIV считает Цзонхаву «несравненным мастером Дхармы» [105, р. 25]. И. С. Урбанаева справедливо утверждает, что Цзонхава основал традицию Гелуг, проведя огромную аналитическую, теоретико-логическую, «реформаторскую» работу в плане «восстановления аутентичности буддийского учения и, интегрировав все индийские линии трансмиссии буддизма и все тибетские школы, создал традицию Гелуг» [188, с. 145]. По ее мнению, традиция Гелуг оказалась достаточно действенной с позиции реальной практики духовного развития, обладая мощной и детально разработанной теоретической основой, учитывающей способности, потребности и особенности практиков, а также объединяющей все колесницы буддийской системы.

Его реформы были направлены на религиозно-доктринальную систематизацию, объединяющую тибетские школьные традиции относительно буддийской ценностно-нормативной системы. В этой связи Цзонхава подробно анализировал основную проблематику межшкольной полемики, подвергнув реконструкции и социорелигиозные статусы. Так, в зависимости от категории обетов адепта, успехов в религиозном обучении и практическом постижении Дхармы устанавливались статусы. Исходя из этого, для всех живых существ путь к просветлению един, и зависит от постепенного принятия обетов, соответствующих социорелигиозным статусам от мирянина до монаха. Теперь каждый, кто строго соблюдал дисциплину Пратимокши и успешно учился, мог претендовать на монашеский статус, независимо от его социального происхождения, наличия имущества, пола и возраста. Этот принцип равных возможностей в продвижении по шкале социорелигиозных статусов, предусмотренный реформой Цзонхавы, обусловил быстрый рост популярности школы Гелугпа.

Реформы Цзонхавы коснулись и религиозного образования. Ему удалось создать такую образовательную систему, в недрах школы Гелугпа, которая вобрала в себя достижения существующих тибетских школ, и принципы обучения индийских буддийских монастырей-университетов. Подготовка ученого монашества в его системе образования было уделено особое внимание. Прежде всего, большую значимость Цзонхава придал изучению индобуддийского канонического и постканонического наследия, при этом философский диспут в его системе выступил главным инструментом отработки техники мышления, и как следствие контроля знаний учащихся. Во-вторых, его последователями были построены три центральных монастыря-университета — Галдан (1409), Сэра (1419) и Дрепунг (1416). Четвертый монашеский университет школы Гелугпа — Ташилунпо — был основан в 1447 году учеником Цзонхавы Гедундубом (1391–1474), который в XVII веке был идентифицирован как первый Далай-лама. В этих университетских комплексах функционировали несколько факультетов и студенческих общежитий. Обучение в них проходило по единой образовательной программе, состоящей из пяти обязательных дисциплин: 1) Праджня-парамита; 2) Цадма – эпистемология как учение об источниках истинного знания; 3) Мадхьямика; 4) Виная; 5) Абхидхарма.

Помимо индийских трактатов, тибетских учительских текстов по логике и эпистемологии, в образовательном процессе использовались университетские учебные пособия, разработанные теоретиками каждого из четырех монастырей. По завершению всего курса обучения адепт допускался к тантрическому циклу школы Гелугпа. Надо сказать, что весь курс образования по пяти основным и пяти дополнительным дисциплинам, включавшим медицину, астрологию, риторику, грамматику, искусство создания танок и мандал – длился от 20 до 25 лет и завершался выпускными экзаменами на получение ученой степени геше.

В свою очередь ученоя степень разделялась на два вида: 1) «геше чунг» и 2) «геше чен». В первом случае степень давала право на преподавание. Во втором – ее обладатель получал более широкие полномочия. Между тем ученоя степень «геше чен» подразделялась на два уровня — «цог рам па» и «лха рам па».

Степень «геше чен» уровня «цог рам па» дает возможность ведения академической деятельности в монастырском университете с правом оглашения буддийских тантрических мантр во время больших празднеств, а также консультативную деятельность в части толкования учебных текстов. На уровне «лха рам па» — «геше чен» мог руководить процедурой диспута на всеобщем собрании школьных монастырей. Кроме того, ученые именно этого уровня должны были проповедовать среди высшего монашества крупных монастырей школы Гелугпа. У обладателя этой высшей из ученых степеней, появлялось право избрания на пост настоятеля в трех крупных монастырях — Галдан, Сэра и Дрепунг.

По сути, базовые факультеты четырех университетов школы Гелугпа были выстроены по аналогии с тремя авторитетными образовательными центрами XIII–XIV вв. — Девачен, Шалу и Нартан, в которых в свое время приобрел свои познания в логике, эпистемологии и философии сам Цзонхава. Однако эта модель образования также подверглась реформированию поэтапным образовательным процессом, сопровождающимся принятием строгих обетов и дисциплинарных предписаний Пратимокши в зависимости от духовного роста личности адепта. Так, в трактате «Ламрим ченпо» Цзонхава изложил идею соотнесения социорелигиозных статусов с постадийным освоением теории и практики буддизма. Это позволило распространить представление о системе социорелигиозных статусов на социальную структуру тибетского общества в целом. В результате реформ представители монашества, завершившие полный курс образования, и получившие ученую степень, выступали в качестве социальной элиты в буддийском обществе.

Становление буддизма в качестве концептуальной власти тибетской теократии связано не только с историей школы Гелугпа, но прежде всего с событиями социально-политической истории Тибета XV–XVII веков. Так, к середине XV века завершилось окончательное оформление школ тибетского буддизма. Их существование и функционирование во многом зависели от материальной и политической поддержки знатных родов. В XV–XVI веках за политическое господство в Центральном Тибете боролись крупные аристократические рода, под властью которых находились различные территории. До середины XV века практически вся политическая власть в

стране принадлежала семье Пагмоду. С середины XV века до второй половины XVI века власть перешла к аристократическому роду Ринпунг. Однако сам Цзонхава, будучи основателем школы Гелугпа, занимал стороннюю позицию, не касающуюся политических вопросов и религиозно-идеологической конкуренции. Подобная лояльность была необходима в создавшихся условиях с целью укрепления позиций новой традиции. Гелугпинская традиция становилась все более популярной среди населения, раскрывая двери Пути просветления перед каждым желающим посвятить свою жизнь дхарме, а не только выходцам аристократической знати. В новой традиции во главу угла ставились добродетель и заслуги, нежели принадлежность к роду и финансовая обеспеченность.

После смерти Цзонхавы ученики начали борьбу за идеологическое доминирование в стране, ведя активную проповедь и пропаганду новых социорелигиозных установок в различных районах Тибета, а также создавая там школьные монастыри. Это позволило школе Гелугпа в течение нескольких десятилетий XV века обрести последователей почти повсеместно. Главные монастыри школы — Галдан, Сэра, Дрепунг — стали главной кузницей кадров. В стенах этих монастырей будущие основатели новых «кузниц» получали образование и ученые степени. Новая школа развивалась и функционировала, невзирая на территориальную расположенность к какому-либо из районов Тибета, как это было в других школах. Ее независимость от местных социорелигиозных установок, опиралась на дисциплинарный кодекс Винаи и систему монастырского образования. Так, на обучение в трех крупных монастырях-университетах принимались выходцы с окраинных территорий, которые по окончании обучения возвращались обратно, неся новые знания в соответствии с традицией Гелугпа.

Основой популярности буддизма среди тибетского населения послужил меритократический принцип продвижения по ступеням социорелигиозной иерархии, применяемый последователями Цзонхавы. Именно это и стало впоследствии залогом политического успеха главы школы Гелугпа, утвердившегося в XVII веке в качестве теократического правителя Тибета. Между тем, преобразование гелугпинского главы из религиозного в политического, управляющего целой страной, было обусловлено последовательной цепочкой со-

битий. Здесь имеется ввиду участие гелугпинцев в конце XVI — начале XVII веков в междоусобной борьбе знатных родов Пагмоду, Ринпунг и Цзанских правителей. Так, школа Гелугпа оказалась вовлечена в вооруженное противостояние родов ввиду территориальной локализации ее крупных монастырей в зоне конфликтов.

С начала XVII века и до 40-х годов правители Цзан захватили власть практически над всем Центральным Тибетом, вследствие этого последователи школы Гелугпа подвергались жесточайшим гонениям. За этот период произошли череда военных конфликтов между школами Карма-Кагьюпа и Гелугпа. При невыясненных обстоятельствах в 1617 году погиб четвертый глава школы Гелугпа — Йонтан Чжамцо. Нового тулку школы Гелугпа — Агвана Лобсана Чжамцо, обнаруженного в 1619 году, в целях сохранения его безопасности длительное время вынужденно скрывали в южных районах страны. Вплоть до сороковых годов XVII века он находился вдалеке от кровопролитных междоусобных конфликтов.

С целью прекращения затянувшихся военных действий, по инициативе Лобсан Чжамцо в Тибет были привлечены монгольские войска. Так, в 1638 году было совершено паломничество в Тибет джунгарского правителя Гушри-хана с ближайшими соратниками, в рамках которого состоялось их знакомство с пятым главой школы Гелугпа. К этому моменту приверженцы школы Карма-Кагьюпа объединили свои силы с монгольскими ханами Кукунора против гелугпинцев. Спустя 2 года в результате неизбежного столкновения войск Гушри-хана с кукунорскими монгольскими войсками, войска последних потерпели поражение в районах Кхам, Уй и Цзан. В 1642 году войска Гушри-хана полностью оккупировали район Цзан, и казнили его правителей. И как следствие, вся полнота верховной власти над Тибетом была передана Гушри-ханом религиозному главе школы Гелугпа. Так, в 1643 году Непал и Сикким дипломатически признал V Далай-ламу Авана Лобсана Чжамцо политическим главой тибетского государства, притом, что военная власть сохранялась в руках Гушри-хана. Таким образом, присутствие хошоутских войск в Тибете способствовало формированию теократического государства. По сути, до этого момента Тибет назывался государством лишь условно, поскольку при множестве феодальных владений отсутствовала единая центральная власть. Е. Л. Беспрозван-

ных выделяет главной причиной отсутствия централизованного государства в Тибете — религиозно-политическую борьбу между школами Гелугпа и Кармапа, создававшую условия для феодальной анархии и сепаратизма. Она пишет: «Эта борьба, усугубляемая вмешательством различных монгольских группировок, серьезно дезорганизовала хозяйственную жизнь страны, препятствовала ее нормальному развитию» [30, с. 99]. В результате назрела острая необходимость в восстановлении государственного единства. Эта миссия легла на плечи Далай-ламы V.

Институт власти Далай-ламы — это вполне закономерный исторический выход из существовавшей феодальной раздробленности Тибета, возникший как следствие борьбы за политическую власть. Буддийское учение в ходе исторического течения выступило идеологическим, концептуальным инструментом, способствовавшим в объединении страны.

В XVII веке религиозно-идеологическое обоснование новой социальной стратификации и политико-административной системы нашло свое отражение в трактате Дэсрида Санчжай Чжамцо «Вайдурья Сэрпо Мелон» (1698). Она основывалась на буддийских представлениях о кармических следствиях человеческой деятельности в прошлых рождениях и одновременно помогала поддерживать социальный баланс в тибетском обществе и демонстрировала необходимости соблюдения обетов Пратимокши. Новая социальная структура населения Тибета состояла из четырех страт: 1) первую страту занимали правители районов и отдельных областей, аристократическое происхождение которых и принадлежность к древнему роду были кармически обусловлены; 2) крупные чиновники, а также администраторы низшего уровня и главы крестьянских общин составляли более многочисленную страту; 3) третья страта объединяла крестьян, ремесленников, торговцев; 4) и наконец, последнюю страту — «самую низшую» занимали забойщики скота, мясники, охотники, рыбаки, изготовители и сбытчики орудий убийства.

Далай-лама, будучи теократическим правителем страны, не принадлежал ни к одной из страт, возвышаясь над ними. Только ему принадлежало единоличное право избрания представителей в оба правительственных собрания, и проведение кадровых назначений на высокие административные посты. Более того лишь Далай-

лама определял достоверную подлинность «перерожденцев» религиозных глав других школ тибетского буддизма. В этой связи тибетские школы попали в зависимость от религиозного главы школы Гелугпа, одновременно являвшегося политическим главой государства.

В результате при Далай-ламе V Лобсане Чжамцо (1617–1682) традиция «желтошапочников» окончательно завладела духовной жизнью тибетцев, вытеснив старые школы на окраины страны. И как отмечает Е. А. Торчинов во «Введении», «Далай-лама V, будучи талантливым религиозным деятелем, объединившим в своем лице опытного политика и талантливого дипломата, не только укрепил свою власть и установил централизованное управление Тибетом, но и сумел сохранить фактическую независимость страны» [36, с. 140–167]. В период его правления прекратились распри между буддийскими школами, было покончено с феодальным анархизмом, тем самым стабилизирована внутренняя ситуация в стране. Внешняя политика также обрела совершенно иной характер, за счет установления добрососедских отношений.

В заключении отметим, что в данном параграфе мы постарались отразить историю возникновения, становления и развития традиции Гелугпа, глубоко укоренившейся в политических делах, и в течение нескольких веков являвшейся определяющей силой в государственном управлении. Здесь, начиная с предпосылок зарождения и распространения буддизма в Тибете, объединения страны в середине XVII века под эгидой школы Гелугпа, заканчивая стабилизацией внутривластной ситуации в стране в XVIII веке, изложено поэтапное формирование теократического государства. Проведенным экскурсом мы раскрыли значимость того исторического периода, в течение которого формировалась столь мощная буддийская традиция, породившая такой закономерный «продукт», как Кунчен Жамьян Шадпа Дорже.

1.2. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже — выдающийся философ традиции Гелугпа

Учитывая масштабное переустройство политического устройства на всей территории Внутренней Азии во второй половине XVII века, значительные изменения политико-административной структуры коснулись и Тибета. В борьбе за политическую и духовную власть между школой Гелугпа, хошоутскими наследниками Гушрихана и институтом Далай-лам возобладали первая, установив свое влияние в Центральном Тибете, Монголии и Амдо.

В этой непростой конфронтационной обстановке, в период естественного процесса раздела власти в Тибете, сопровождавшегося идеологическим противостоянием и открытыми вооруженными конфликтами, протекала жизнь и деятельность Кунчена Жамьяна Шадпы, именуемого «Улыбающийся Манджугхоша» среди буддийского монашества и Агван Цзондуй (тиб. Ngag-dbang-rtshon-'grus) в мирской жизни.

Согласно Гончогу Чжигме Ванбо (1728–1791), автору биографического сочинения «Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому делу», Агван Цзондуй родился на восьмой день первого месяца года желтой земляной крысы (1648 г.) в местности Динрин, недалеко от амдоского монастыря Брагар (тиб. Brag-gar). Отец Кунчена Жамьяна Шадпы — Балшул Хадал Бабумчжал (тиб. Dbal-shul-kha'-daldpa'-'bum-rgyal) был выходцем из знатного рода Балшул, принадлежащего к военной касте. Мать — Тарможам (тиб. Thar-mo-byams) отличалась трудолюбием добродушием и благородством. Из четырех сыновей Жамьян Шадпа был старшим [41, с. 67–68]. Местный астролог посоветовал родителям отдать новорожденного на воспитание родственнику-монаху. Так, дядя по отцовской линии Соднам Лхундуб (тиб. Bsod-nams-lhun-grub) обучил его грамоте, которую мальчик освоил с феноменальной скоростью. Сообщается, что уже в раннем детстве он обучался ритуалам, чтению текстов, а в тринадцать лет принял обет гэцула у своего первого наставника Дульзин Кьючок Еше Гьяцо (тиб. 'Dul-'dzin-rgyam-tsho). В шестнадцать лет Агван Цзондуй изучал сочинения йогов, а с

восемнадцати лет (1667–1669) начал обучаться у ламы Жалсарая Римпоче, занимаясь наряду с философией йогов медициной, а также санскритскому языку.

В возрасте двадцати одного года Жамьян Шадпа отправился в паломничество по провинциям Уй и Цанг. Согласно повествованию Г. Ц. Цыбикова: «Во время его паломничества в Лхасу произошло чудесное знамение. В момент совершения поклонения образы Шакьямуни и Манджушри улыбнулись Агвану Цзондую. Вследствие этого события за ним закрепилось прозвище — Жамьян Шадпа» [83, с. 67]. Согласно Гончогу Чжигме Ванбо, великие монастыри Уя поразили его воображение не столько величественными храмами с богатым убранством и количеством монахов, сколько сценами ученых диспутов меж учащимися. Уже через некоторое время он начал удивлять окружающих поразительными талантами в овладении категориями ученого диспута [41, с. 36].

В двадцать два года Жамьян Шадпа поступил послушником на факультет Гоман монастыря Дрепунг, который он возглавит через тридцать два года. Здесь на протяжении трех лет (1671–1674) он изучал основные философские разделы буддизма: Праджняпарамита, Абхидхарма, Виная, Хинаяна и Махаяна, а также «Большой Ламрим». Уже в двадцать пять лет по окончании полного курса монастырского обучения он сдал экзамены на ученую степень «габчу» (тиб. Dka'-bcu), после чего приступил к изучению философии Винаи под руководством Баранза-дана.

Далее в 1674–1678 годах Кунчен Жамьян Шадпа совершенствовал свои познания в области философии йогов под руководством Лодой Чойдона, изучал теорию разума по Абхидхарме и Логике Дигнаги и Дхармакирти. Так, в 27 лет он принял обеты «бхикшу» (тиб. Dge-slong) у Далай-ламы V, и в 29 лет поступил на службу в тантрический монастырь (тиб. Rgyud-med), где 4 года изучал тантру. Здесь он прошел посвящение в Тантру Гухьясамаджи, Ваджрабхайравы, Чакрасамвары, а также получил наставления Ламрима. В 1679 году посвятил себя изучению теории «Шуньи» мадхьямиков. В результате уже в 35 лет он был непревзойденным мастером философских диспутов и авторитетным учителем тантры. Важным периодом в научной деятельности

Жамьяна Шадпы стали 1682–1702 годы, когда он вел суровую отшельническую жизнь. Именно в этот период им были написаны его выдающиеся сочинения.

За годы учебы на тантрийском факультете, скитаний по монастырям, и, наконец, двадцатидвухлетнего отшельничества на горе Гэпэл — им было дано огромное количество проповедей и посвящений в тайные практики, а также написана большая часть сочинений по широчайшему спектру буддийских знаний. Временами, прерывая отшельничество, и принимая участие в жизни родного факультета [41, с. 156]. Этот период жизни Жамьяна Шадпы подробно описывает Гончог Чжигме Ванбо, перечисляя учения, наставления и посвящения, которые давал Жамьян Шадпа слушателям-монахам, среди которых: посвящения в [тантры] Чакрасамвара, Гухьясамаджа и Ямантака, а также посвящения в [практики традиции] Бари (тиб. *ba-ri-brgya-rtsa*), Нартана¹; преподавание свода учений Манчжугхоши²; устные [наставления по практике] Махакалы с тринадцатью [спутниками], устные [наставления по практике] Вайшраваны с пятнадцатью [спутниками], благословения многих других божеств, руководства к [стадиям] Зарождения и Завершения [тантр] Чакрасамвара, Гухьясамаджа и Ямантака; «'Grel-ba-bzhi-sbrags», «Шикшасамуччае»³, «Legs-bshad-snying-po», «Rim-Ing-gSal-sgron» [21], «sBas-don-kun-gsal» [22], «Большому Ламриму», два больших комментария к «Муламадхьямака» и «Мадхьямакааватара» и др.

Его первые ученые труды вышли в 1686 году и позже вошли в первый том собрания сочинений. В тридцать девять лет (1688) он завершил комментарии к «Большому Ламриму», а через год (1689) начал писать свою знаменитую сиддханту «Grub -mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-

¹ Полное название «dPal-snar-thang-pa'i-mngon-rtogsbrgya-rtsa». Анонимное собрание садхан традиции монастыря Нартан. TBRC-W21390.

² Тиб. *'jam-dbyangs-chos-skor*. Монг. *manjusiri-yin nom-un ayimay*. Собрание практик, связанных с различными формами дхьяна-бодхисаттвы Манчжугхоши.

³ Санскр. *sikṣasamuccaya*. Тиб. *Bslab-pa-kun-las-btus-pa*. Компендиум махаянских сутр, написанный выдающимся индийским буддистом VII–VIII веков Шантидевой.

zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu`i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»») по истории философского учения в Древней Индии и Тибете, которая вошла в XIV том его собрания сочинений.

В 1689 году Кунчен Жамьян Шадпа Дорже получил княжеский титул, установив личный контакт с Далай-ламой VI Ригцзином Цангьяном Гьяцо (1683–1706). В 1700 году по рекомендации VI Далай-ламы Жамьян Шадпа был назначен настоятелем Гоман-дацана, тем самым значительно усилив свои общественные позиции. Во время его правления дацаном материальная сторона Гомана существенно укрепилась за счет привлечения влиятельных милостынедателей, в том числе Лхавсан-хана. Имения факультета приумножились новыми угодьями, вследствие чего была усовершенствована система взимания податей. Этот факт имел существенное значение для стабильного развития монастыря. Жамьян Шадпа уделял особое внимание преподаванию пяти основных предметов учебного плана Гелуг, составляя тексты, в том числе учебные пособия по соответствующим предметам.

Большой его заслугой на этом поприще стало возвращение утраченных традиций празднования окончания курса изучения текстов Праджняпарамиты и внедрение новых источников дохода, приумноживших состояние монастыря. Этому периоду жизни Жамьяна Шадпы Гончог Чжигме Ванбо посвятил главу в «Повествовании» под названием «Пребывание на посту настоятеля Гомана и поворот колеса Учения». Здесь им акцентировано внимание восстановлению гелугпинских обычаев, которые обрели новое «дыхание» с приходом Кунчена Жамьяна Шадпы. Это и празднование окончания послушниками курсов, и день поклонения Великому Царю Учения Цзонхаве. Так, Гончог Чжигме Ванбо повествует, что Жамьян Шадпа, вспомнив прежние традиции, сказал: «Это наш обычай, обычай последователей Гелугпы. Торму, под названием Чжамцома, [впервые] созданную самим Всеведущим Цонкапой, [с тех пор] стали воздвигать каждый год. Увидев это, люди стали распространять этот обычай в других местах, благодаря чему он весьма популярен до сих пор. И это, думается, одно из благих деяний Владыки» [41, с. 162].

Кроме того, Жамьян Шадпа отыскал утерянный ранее старый дисциплинарный устав Гомана и обнаружив его, утвердил заново. Таким образом, монастырь достиг своего наивысшего расцвета в период настоятельства им Кунчена Жамьяна Шадпы. В 1709 году по просьбе кукунорского князя Эрдэни Чжинонга Жамьян Шадпа вернулся на родину. В целом его возвращение в Амдо расценивается как часть культурно-исторического процесса в первой четверти XVIII века. Поскольку именно в этот период здесь произошел пик расцвета монастырей Гелугпы. Это выразилось как в увеличении богатства местных монастырей, так и в усилении их влияния. Поскольку за всю свою историю буддистская церковь в Амдо не переживала такого подъёма, как с момента возвращения Жамьяна Шадпы. Гончог Чжигме Ванбо утверждает, что это «касается и средств, которыми располагали монастыри в то время, и количества монахов, и количества самих монастырей, и престижа духовенства и многочисленных перерожденцев среди всех слоёв населения» [41, с. 45]. По мнению Л. Шрама, «в эти времена ламаизм в Амдо находился на вершине волны, монастыри усеивали Синин, количество лам было бесчисленным, люди оказывали полное почтение «живым буддам», и каждая семья отдавала одного и более из своих сыновей в монахи» [195, р. 34]. Этот расцвет касается не только монастырских учреждений, но и в целом культурного роста монашества в Амдо того периода.

Итак, в год возвращения в Амдо (1709 г.) Кунчен Жамьян Шадпа основал монастырь Лавран. «С самого начала Лавран задумывался как цитадель образцовой учёности, как точный пример классических буддийских университетов Индии первого тысячелетия нашей эры. В результате основание монастыря Лавран стало одним из самых крупных достижений Кунчен Жамьян Шадпы, символом его трудов и усилий не только в сфере идей и концепций, но и в материальной области политической прагматики» [186, с. 8].

В Лавране учебный процесс был выстроен по аналогии с учебной программой и преподаванием факультета Гоман монастыря Дрепунг. Так, в сочинении Гончог Чжигме Ванбо свидетельствует: «... учебный год был поделен на четыре основных и четыре промежуточных семестра, а также был введен семестр ригда, как и в Гомане» [41, с. 52]. Одним из крупнейших его достижений в формировании лавранской монастырской школы стало независимое присвоение ученых сте-

пеней «дорамбы»¹ и «габчжу»². Это, по сути, является беспрецедентным случаем, поскольку ранее привилегия присуждения ученой степени геше принадлежала только монастырям Центрального Тибета. Теперь монахи, прошедшие полный курс обучения на цаннидском факультете, могли получить степень «дорамбы» и «габчжу», не покидая стен монастыря Лавран. С этого момента престиж Лаврана в Амдо, Монголии и прилегающих к ним областях значительно повысился. Российский академик Ф. И. Щербатской охарактеризовал Лавран кратко, но емко: «Этот монастырь прославился как обитель глубочайшей учености и как духовная метрополия буддизма всей Монголии» [87, с. 109]. Таким образом, Кунчен Жамьян Шадпа создал детище, претендовавшее на культурное верховенство в Амдо, и сохранявшее полную независимость от влияния Лхасы.

Жамьян Шадпа до конца своей жизни лично преподавал по основным специальностям цаннид и посвящал в различные тайные практики на основанном им тантрическом факультете. Однако его просветительская деятельность не ограничивалась лишь Лавраном, распространяясь и на другие амдоские монастыри, где он проводил тантрические ритуалы и молебны, а также давал проповеди и посвящения. Так, Кунчен Жамьян Шадпа, будучи одним из самых авторитетных тантристов Тибета и Амдо, в 1711 году основал тантрический факультет во влиятельнейшем монастыре Амдо — Гонлуне. В некоторых источниках говорится о том, как он разыскал новое перерождение одного из глав монастыря Гонлун, ныне известного под именем Сумба-кхамбо Ешей-Балджор; указал на рождение хутухты II Чжанжа Ролби Дорчже.

До последних дней жизни Жамьян Шадпа продолжал участвовать в религиозной и политической жизни Амдо, став одной из влиятельнейших фигур в этом регионе. Как отметил Н. В. Цыремпилов: «Вместе с его смертью закончилась эпоха наивысшего расцвета тибетского

¹ Тиб. rdo-rams-pa — название ученой степени, присуждаемой на мощёной площади монастыря Лавран, где по традиции проходили публичные диспуты и защита буддийской ученой степени.

² Тиб. dka'-bcu. — «десять трудных [наук]». Учёная степень, присуждаемая монахам по окончании прохождения полного курса монастырского обучения, состоящего из следующих дисциплин: Прамана, Праджняпарамита, Мадхьямака, Абхидхарма, Виная, а также комментарии на вышеназванные предметы.

буддизма в Кукуноре и Амдо, своего рода золотой век монастырского буддизма этой области Внутренней Азии, время наивысшего политического влияния крупных монастырей северо-восточного Тибета. Жамьян Шадпа стал воплощением этой эпохи, культовой фигурой этого времени. Мощный импульс, который Агван Цзондуй придал своему творению — монастырю Лавран, за короткое время сделал его столицей буддийской просвещённости Амдо и Монголии, а также крупнейшим политико-административным центром Амдо» [41, с. 56].

Известный российский академик Ф. И. Щербатской сравнивал его с одним из ученых энциклопедистов Европы Нового времени Лейбницем: «... знаменитый великий лама Джамьян-Зава (1648–1722), удивительный человек, автор целой библиотеки произведений, охватывающих почти все области буддийского учения. Интересно отметить, что Джамьян-Зава был современником Лейбница. Поразительная интеллектуальная деятельность обоих этих великих людей породила представление об их «всеведении». Джамьян носил титул «всеведущего (kun-mkhyen) ламы», Лейбниц тоже являлся ‘Der All — und Ganzwisse’ (в пер. с нем. яз. «всезнающий»)» [87, с. 107–109]. Действительно, Кунчен Жамьян Шадпа Дорже известен миру как выдающийся средневековый ученый, оставивший после себя огромное наследие по языкознанию, истории, логике, истории философии, философии мадхьямиков, йогачаров, исследования по Абхидхарме, Праджняпарамите и т. д.

Первые ученые труды Жамьяна Шадпы были написаны им в возрасте 38 лет. Они вошли в первый том собрания сочинений, в котором содержатся 30 различных текстов, начиная от автобиографических данных, исторических и хронологических таблиц, гимнов, стихотворных восхвалений, заканчивая различными правилами, рекомендациями и т. д. В этом же томе представлено первое его сочинение на 27 листах по истории философии под названием «Grub-mtha’I-mam-par-bzhad-pa-‘khrul-spong-gdon-lnga’i-sgra-dbyangs-kun-mkhyin-lam-bzang-gsal-ba’i-rin-chen-sgron-me»

(«Отзвук рычания льва, не допускающий ошибок, светильник из чандамани, освещающий «путь всезнания»»). Это сочинение состоит из 13 разделов. Первый раздел посвящен общей истории философии. Следующие 6 разделов содержат описания 6 основных школ брахманизма. Далее 6 оставшихся разделов касаются четырех

основных буддийских философских школ: вайбхашиков, саутрантиков, йогачаров и мадхьямиков. Данное сочинение носит описательный характер.

Второй том посвящен ритуальным и тантрийским сочинениям и содержит 20 текстов на 372 листах в общей сложности. В своей основе эти тексты направлены на разъяснение принципов и методов правильного созерцания.

Третий том содержит сочинения по разным философским воззрениям и включает 25 текстов на 437 листах. Этот том составлялся Кунченом Жамьяном Шадпой с 1688 по 1691 годы. В 1689 году он начал писать трактат по истории философии, называемый «Grub-mtha'I-mam-par-bzhad-pa'khrul-spong-gdon-lnga'i-sgrad-byang-skun-mkhyin-lam-bzang-gsal-ba'i-rin-chen-sgron-me») («Песня безошибочного пятиногого (льва), «Драгоценный светильник, освещающий хороший путь всеведущего»)» в последствии легший в основу его знаменитой сиддханты, составляющей 14 том собрания сочинений [82, с. 44–45]. Этот трактат написан на 23 листах и содержит 13 частей. В первой части представлена всеобщая история индийской философии. Вторая и третья посвящены разбору трех философских школ. В четвертой статье Жамьян Шадпа анализирует вопрос исследования бесконечного по теории философских школ Брамсэ-Ригчжеда. Далее он разбирает вопрос о взглядах брахманина Шанкары. В 6 и 7 частях он рассматривает взгляды еще 4 философских школ. С 8 по 11 части разбираются философские учения буддийских школ — вайбхашиков, саутрантиков, йогачаров и мадхьямиков — с уделением особого внимания Жамьяном Шадпой двум последним школам. Отдельная, 12 часть посвящена презентации религиозно-философских положений прасангиков. Принципы тантрийской философии представлены в заключительной части.

В основу четвертого тома легли разные сочинения, касающиеся тантрийского учения, ритуальных правил и молитв. Этот том отмечен 16 текстами на 452 листах.

Пятый том посвящен трем главам истории распространения тантрийского учения из области божеств Вачжра-Биравы и написан на 417 листах. В первой главе дана история проповеди Будды о тантрийских учениях, содержащая разбор 15 специфических вопросов из тантрийской мистики. Вторая глава раскрывает различия

тантрийских учений. В последней главе описана история распространения тантры Вачжра-Биравы в стране Дагини, в Индии и Тибете.

В шестом томе представлено учение об этике буддизма или Виная. Учение, называемое «*'Dul-ba'i-dka'-gnas-mam-par-dpyad-pa-'khrul-spon-blo-gsal-mgul-rgyan-tsin-da-ma-ni'i-phren-mdzes-skal-bzang-re-ba-kuns-kong-las-gzhis-to-dla*» («Ожерелье талантов, не допускающих ошибок, прекрасные четки Чандамани, обеспечивающие все желания счастливых») состоит из 2 частей и в общей сложности составляет 474 страницы. Здесь изложены исследования всех областей Винаи.

Учению праджняпарамиты «Абхисамаяаламкаре» посвящены два тома. Так, 7 том разделен на три части и написан на 357 страницах. Еще 6 сочинений вошли в 8 том и в совокупности составили 336 страниц. Тексты касаются исследования Праджняпарамиты. В свою очередь трактат «*Bstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'-dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me*» («Исследование предела шастры "Абхисамаяланкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный светильник"»), написанный в 1710 году, стал одним из самых крупных его научных трудов. Исследованию учения Праджняпарамиты посвящена четвертая глава данной монографии под названием «Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в развитии религиозно-философской традиции праджняпарамиты школы Гелугпа».

Девятый том, посвященный истории теории религиозно-философской системы мадхьямиков, представляет комментарий к сочинению Чандракирти «Мадхьямикаваттара», являющееся объяснением сочинения Нагарджуны «Основы разума» — «*Dbu-ma-'jug-ba'i-mtha'-dpyod-lung-rig-gter-mdzod-zab-ngon-kun-gsal-skal-bzang-'jug-ngogs*» («Исследование системы мадхьямиков, называемое "Кладезь основы разума, проясняющий все глубокое содержание, "Брод для проезда талантливых"»).

В 10 томе содержатся комментарии к «Абхидхармакоше» Васубандху, которые изложены в 8 главах, представляющих сочинение под названием «*Dam-pa'i-chos-mngon-pa-mdzod-kyi-dgongs-'grel-kyi-bstan-bcos-thub-bstan-nor-bu'i-gter-mdzod-dus-gsum-rgyal-ba'l-*

bzhed-don-kun-gsal-zhim-bya-ba-las-gnas-dang-pa'i-tshig-don-mtha'-dpyod-dang-bcas-pa» («Шастра, разъясняющая содержание кладезя высшей "Абхидхармы" и называемая "Клад Чандамани, религия Всеведущего"»). Это сочинение написано на основе перевода с санскритского языка на тибетский, выполненный пандитой Цунба-Балцгом. В первой главе Кунчен Жамьян Шадпа выделяет 4 раздела, содержащие молитву Будде, и клятву Васубандху закончить этот труд, а также разъяснения основного содержания трактата и причины его создания. Далее в 7 оставшихся главах автор излагает содержание проповеди Будды трех времен. Это сочинение интересно тем, что для пояснения основных положений трактата Васубандху Жамьян Шадпа применил дискуссионный метод. Исследованию Абхидхармического учения будет посвящена третья глава данной работы под названием «Кунчен Жамьян Шадпа Дорже об абхидхармистском учении в сиддханте "Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ"»).

Далее в 11 томе дано учение о причинной зависимости или «Пратитья-самутпаде» в 7 текстах на 355 листах. Здесь содержатся исследования предела дифференциации истинного и относительного смыслов, трактовка понятий самскрита-пратитья и асамскрита-пратитья. Здесь же рассматриваются теории по толкованию систем мадхьямиков и йогачаров, а также трактат о мировоззрении мадхьямиков-прасангиков.

Теория сосредоточения («Самадхи») и теория бесформенного («Анерупы») — Шастра, проповедующая учение о совместном вхождении «Самадхи» в страну «Анерупы», называемое «Bsam-gzugs-kyi-snyoms-'jug-mams-kyi-mam-par-bzhag-pa'I-bstan-bcos-thub-bstan-mdzes-rgyan-lung-dang-rig-pa'i-rgya-mtsho-skal-bzang-dga'-byed» («Прекрасное украшение буддийской религии, море жизни и разума, радующее талантливых») — описываются в 12 томе, состоящем из 4 трактатов на 353 листах. Здесь же содержатся учение о «слушании», «обдумывании» и «созерцании», а также краткое пояснение исследования предела истинного и относительного смыслов.

Логика буддизма исследована Кунченом Жамьяном Шадпой в 13 томе. Здесь предложено сочинение, состоящее из трех глав на 436

листах. В «Tshad-ma'I-mtha'd-phyod-thar-lam-rab-gsal» («Исследовании предела комментария по логике, проясняющее "Путь спасения"») изложены основные законы формальной логики на основе толкования индийского пандито Дхармакирти. Это сочинение интересно тем, что в нем Кунчен Жамьян Шадпа отразил примеры буддийских силлогизмов, изложив все содержание текста в диалоговой форме.

Это сочинение Кунчен Жамьян Шадпа написал в 1702 году «по весьма своеобразному заказу» [82, с. 5]. В конце этого сочинения Кунчен Жамьян Шадпа указал, что глава Лхасского правительства дэсрид Санчжай-Чжамцо, «рассчитывая на неудачу Жамьяна Шадпы, и желая тем самым сконфузить его, предложил ему написать труд по логике» [15]. Однако вопреки всем ожиданиям, ученым был создан фундаментальный труд, до сих пор широко использующийся в гелугпинских монастырских университетах Тибета и Центральной Азии.

Учению по истории философии Индии и Тибета посвящено сочинение «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ») с кратким названием «Grub-mtha'chen-mo» («Дубта ченпо»). Этот трактат признан классическим трудом, написанным в жанре сиддханта (тиб. Grub-mtha'), и входит в 14 том собрания сочинений. Более подробно мы рассмотрим этот труд в следующей главе под названием «Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и жанр «сиддханта» как тибетская историко-философская традиция презентации философских систем».

Заключительный 15 том, составляют философские учебники по теории познания и логике, санскритско-тибетский словарь и т. д. Все они изложены в 14 сочинениях, составляющих в общей сложности 299 листов.

Что касается учебной литературы, то, Кунчен Жамьян Шадпа, будучи настоятелем Гоманг Дацана, прилагал большие усилия для повышения образования слушателей-монахов, в частности им были подготовлены учебные пособия для углубленного изучения пяти философских доктрин буддизма: Логике, Праджняпарамите, Хинаяне

и Махаяне, Абхидхарме, а также Винае. Первый предмет, изучаемый на философском факультете — «Гносеология и логика» (тиб. Tsad-ma), можно охарактеризовать как синтез буддийской логики и эпистемологии (теория чувственной перцепции, реальности внешнего мира, познаваемого с помощью ощущений и понятий, учение об источниках и достоверности знания). По этому поводу П. И. Хадалов и его коллеги говорят следующим образом: «Большую роль сыграл Гунчен в популяризации учения о логике индийских мыслителей Дигнаги и Дармакирти в Тибете и его дальнейшем развитии, создав три замечательных учебника по логике и теории познания Дуйчен, Тагриг и Лориг... Все три учебника входят в общую книгу по логике «Rnam-'grel-gyi-mtha'-dpyod» («Намдэл тачжот», «Исследование предела логического умозаключения») [82, с. 7]: 1) Дуйчен (тиб. Bsdus-chen) — «Практический учебник логики для разных возрастов»; 2) Тагриг (тиб. Rtags-rigs) — «Краткий учебник логики»; 3) Лориг (тиб. Blo-rigs) — «Краткий учебник по теории познания».

Для освоения второго предмета — Праджняпарамита, который включает в себя четыре курса, им написаны следующие учебники: «Phar-phyin-skabs-brgyad-pa» («Паршин кабжадпа» или «Восемь вопросов праджняпарамиты»), «Dngos-po-brgyad-dang-don-bdun-bcu'i-mam-bzhag» («Руководство к изучению восьми главных предметов и семидесяти предметов»), «Bstan-bcos-mngon-rtogs-rgyan-gyi-mtha'-dpyod» («Критическое исследование «Украшения из постижений»), «Rten-'brel-gyi-mtha'-dpyod» («Критическое исследование взаимозависимого возникновения»), «Drang-ba-dang-nges-pa'i-don-mam-par-byed-pa'i-mtha'-dpyod» («Критическое исследование "Трактата, открывающего прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]"»), «Bsam-gzugs-kyi-mtha'-dpyod» («Критическое исследование видов сосредоточения»).

Далее, как сообщает А. Г. Кукеев, для третьего предмета «Срединное учение» (тиб. Dbu-ma) Кунченом Жамьяном Шадпой было написано критическое исследование «Dbu-ma-la-'jug-pa'i-mtha'-dpyod-lung-rigs-gter-mdzod» («Введение в мадхьямику» — «Сокровищница основных положений и логических ходов») [173, с. 153–156].

Разъяснительный текст «Chos-mngon-pa'i-mdzod-kyi-mtha'-dpyod» («Критическое исследование «Энциклопедии Абхидхармы») был

составлен для эффективного усвоения студентами четвертого предмета «Абхидхарма» (тиб. Chos-mngon).

И, наконец, для пятого предмета «Винаи» (тиб. 'Dul-ba) был написан учебник «'Dul-ba'i-mtha'-dpyod» («Критическое исследование "Сутры по дисциплине монашества"»). Все вышеуказанные учебники были переняты в качестве основных руководств по указанным дисциплинарным предметам в крупных монастырях Гелугпы.

Обладая огромной эрудицией, отлично зная санскритский язык, Кунчен Жамьян Шадпа Дорже разрабатывал самые сложные вопросы буддийской философии того времени. В целом его творческое наследие составляет 15-томное собрание, которое в совокупности включает 143 сочинения различного содержания. В общей сложности философии буддизма посвящено 27 его сочинений, религиозно-доктринальной тематике — 13, логике — 11, языкознанию — 10, истории религии — 8, поэзии — 7, по три сочинения написано в областях эстетики, этики, еще три сочинения посвящено агиографическому жанру. Наибольшее количество, а это 39 сочинений, направлено на изложение тантрийского учения.

В мировой буддологии имя Кунчена Жамьяна Шадпы ассоциируется с фундаментальными трактатами по истории философии Древней Индии и Тибета, по Прамане или буддийской теории познания Мадхьямике. По сей день его труды по Праджняпарамите, Абхидхарме и Винае считаются классическими. Учеными признается его вклад и в области санскритской и тибетской филологии. Неоспорим тот факт, что работы Кунчена Жамьяна Шадпы по перечисленным дисциплинам включены в учебные программы философских факультетов крупнейших монастырей традиции Гелуг, тем самым, подтверждая его выдающиеся достижения в этих областях. Однако мало кто знает, что Кунчен Жамьян Шадпа Дорже был авторитетным общественно-политическим деятелем. Этот аспект его жизнедеятельности считаем необходимым представить более подробно в параграфе «1.3. Религиозно-политическая обстановка в Тибете в XVII–XVIII веках и значимость Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже как общественно-политического деятеля».

1.3. Религиозно-политическая обстановка в Тибете в XVII–XVIII веках и роль Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже как общественно-политического деятеля

К моменту становления Кунчена Жамьяна Шадпы как авторитетного буддийского ученого и общественно-политического деятеля, в Тибете происходило укрепление внешнеполитических позиций. К концу XVII века наступил один из самых непростых и запутанных периодов в истории Тибета. На наш взгляд, причиной тому стало обострение тибето-китайских отношений, коренящихся в завоевании маньчжурами острова Тайвань в 1683 году. Далее цинская империя планировала начать экспансию за ее пределами в Северной Монголии, Кукуноре и т. д. В этом случае тибетскому буддийскому духовенству отводилась роль пособника покорителя, способствующего удержанию под контролем монгольское население. В этой связи мы разделяем мнение Е. Л. Беспрозванных об обострении межполитических отношений Тибета и Китая вследствие вмешательства в планы цинских правителей собственных внешнеполитических устремлений тибетских лидеров и военной активности джунгарского хана Галдана [30, с. 122].

Кроме того, ситуацию усугубило единоличное правление страной главы правительства дэсрида Санчже Чжамцо (1653–1705), 15 лет скрывавшего кончину духовного лидера Тибета. Это привело его к оппозиции целой коалиции различных сил в лице цинского императора, противостоявшего антиимперскому союзу Далай-ламы и джунгарского ханства; в лице Лхавсан-хана, стремившегося поднять престиж института хошоутского правителя Тибета; и наконец, представителей ортодоксальной гелугпинской иерархии, отстаивавших верховные позиции традиции гелуг. Некоторые полагают, что сложившаяся ситуация стала результатом неуклонного следования дэсрида Санчже Чжамцо ранее установленной политики Далай-ламы V, известного проджунгарскими настроениями и альянсом с ханом Галданом [41, с. 38].

Существует версия о предварительной договоренности регента лично с Далай-ламой о сокрытии предстоящей кончины последнего, который, чувствуя приближение смерти, отдал соответствующие распоряжения в целях продолжения дела всей его жизни. В своем исследовании Е. И. Кычанов и другие указали ряд причин, беспокоящих Его

Святейшество, в число основных из которых выделены: относительная молодость Санчже Чжамцо; разногласия в поисках нового перерожденца, из-за тех людей, в руки которых этот перерожденец попадет; малолетство Панчен-ламы; сложная обстановка в монголоязычном мире; и, наконец, очевидное неудовольствие Кан-си, вызванное отказом в помощи Китаю в подавлении мятежа У Саньгуя [60]. Согласно этой версии, все вышеперечисленное могло нарушить далекоидущие планы Далай-ламы V о создании государства на широкой политической основе, опирающейся на поддержке всех тибетских традиций. Тем не менее, о достоверности этой версии говорит лишь письмо дэсрида Панчен-ламе. К сожалению, подлинность его содержания, касающегося личного приказа Далай-ламы, не имеет иных документальных доказательств.

Как, впрочем, и предположение многих историков, базирующееся на меркантильной заинтересованности Санчже Чжамцо в сохранении за собой власти. Так, В. Д. Шакабпа убежден, что регент Санчже Чжамцо скрыл смерть «Великого Пятого» в надежде сохранить за собой власть [115, р. 388]. Эта версия также имеет право на существование. Поскольку Санчже Чжамцо было, что терять. Ведь положение регента в политической системе страны в XVII веке было достаточно высоким. На должность дэсрида кандидатура назначалась приказом хошоутского хана по согласованию с высшим церковным иерархом. Будучи назначенным на пост дэсрида по желанию Далай-ламы V, Санчже Чжамцо мог лишиться должности в случае объявления смерти Далай-ламы. Занять эту должность вновь, ему было бы крайне сложно. Понимая это, Санчже Чжамцо пошел на такой беспрецедентный шаг, тем самым, сохранив за собой власть. Так или иначе, тибетский историк В. Д. Шакабпа в защиту регента пишет: «Санчже Чжамцо выполнял тогда многочисленные обязанности, включая обязанности Далай-ламы. Его правление было безупречным» [116, р. 126]. Подтверждением тому выступают тибетские хроники, которые хотя и не содержат конкретных данных об административной деятельности Санчже Чжамцо, но и не упоминают о мятежах и войнах, свидетельствуя о стабильной обстановке в стране.

Итак, историческое развитие гелугпинской традиции, приведшее к укоренению теократического государства в стране, породило такую мощную личность, как Кунчен Жамьян Шадпа Дорже. Ко времени

смерти, в 1682 году, V Далай-ламы Агвана Лобсана Чжамцо Жамьян Шадпа являлся признанным мастером философских диспутов, авторитетным учителем тантры и высокообразованным ученым, посвятившим более 20 лет жизни научной, творческой и проповеднической деятельности. О значимости личности Жамьяна Шадпы Гончог Чжигме Ванбо свидетельствует, что без его участия не проходила практически ни одна серьезная церемония встречи Его Святейшества [Далай-ламы] Цаньян-Чжамцо с «высокими ламами, знатными мирянами, десятками тысяч должностных лиц» [41, с. 142]. Поскольку «Всеведущий Великий Пятый [считал] Владыку высочайшим из благородных, и в правительстве знали об этом...» [41, с. 143]. Это совершенно точно описывает авторитет персоны Кунчена Жамьяна Шадпы. Поэтому, на наш взгляд, абсолютно закономерно его назначение в 1697 году личным наставником и советником VI Далай-ламы Ригцзина Цангьянг Гьяцо (1683–1706), а позже его назначение настоятелем Гоман-дацана Дрепунг-монастыря. Достаточно подробно о назначении Кунчена Жамьяна Шадпы на должность вспоминает Гончог Чжигме Ванбо, который пишет, что в 1700 году при сложении своих полномочий настоятель Гоман-дацана Одсэрба (тиб. 'Od-zer-pa) лично предложил кандидатуру Кунчена Жамьяна Шадпы, отзываясь о нем следующим образом: «Я знаю одного хорошего ламу, способного своими качествами принести пользу факультету, которого и нужно поставить моим преемником. Это наставник Агван с Гэмпэла, лучше которого нет никого на факультете. Если он станет [главой Гомана], то принесёт большую пользу школе в обеих сферах» [41, с. 159–160]. После такой речи сомнений по поводу предложенной кандидатуры не осталось ни среди должностных лиц дацана, ни среди членов правительства.

С момента назначения Жамьяна Шадпы на должность настоятеля Гоман-дацана началась его общественно-политическая жизнь в качестве высокопоставленного должностного лица с правом участия в обсуждении важных государственных вопросов. Заинтересованность регента Санчже Чжамцо в поддержании дружественных отношений с главой Гоман-дацана была также вполне ожидаема. И для того, чтобы заполучить в лице столь авторитетного духовного лидера, как Жамьян Шадпа, мощного союзника, регент не раз предлагал ему должность настоятеля монастыря Галдан. Об этом свидетельствует «Лавранская

хроника» Балман Гончог-Чжалцана. По сути, это должность третьего по значимости духовного лица в Тибете после Далай-ламы и Панченаринпоче. Однако данное предложение Кунчен Жамьян Шадпа отклонил, ввиду различий религиозно-философских воззрений, а также оппозиционных политических взглядов с регентом.

Кунчен Жамьян Шадпа, будучи приверженцем ортодоксальной гелугпинской традиции, непоколебимо стоял на защите крепости многовекового вероучения. Так, его противостояние с регентом Санчже Чжамцо усилилось, когда последний попытался заменить учебные пособия Панчена Соднама Дракпы (тиб. bSod-nams-grags-pa, 1478–1554), на которых базировался учебный процесс в монастыре Дрепунг, на работы V Далай-ламы, в частности на текст «Диспут с грамматиком Шераб Ринченем: Львиный рык [авторитетных] источников и логики» (тиб. Sgra-pa-shes-rab-rin-chen-pa'i-rtso-dlan-lung-rigs-seng-ge'i-ngar-gro). В этом сочинении изложено критическое возражение на 18 замечаний Тагцан Шераб Ринчена, изложенных последним в его сиддханте «Объяснение "Освобождение от крайностей через знание всех философских систем": "Океан прекрасных изречений"» (тиб. Grub-mtha'-kun-shes-nas-mtha'-bral-grub-pa-zhes-bya-ba'i-bstan-bchos-mam-par-bshad-pa-legs-bshad-kyi-rgya-mtsho) [102; 103]. В этой сиддханте Тагцан изложил 18 тезисов, противоречащих мнению Цзонхавы относительно трактовки мадхьямики-прасангики.

Допустить замены учебных пособий Кунчен Жамьян Шадпа Дорже не мог, как не мог допустить и публичного опровержения учения Панчена Соднама Дракпы. Поскольку это позволило бы усилить контроль правительства над монастырями, а также разрушить посмертное влияние основателя монастыря Дрепунг, тулку Драгпы Гьялтсена (тиб. Sprul-sku Grags-pa-rgyal-mtshan, 1618–1655), что, по сути, было неприемлемо, так как являлось частью системной репрессии. Поэтому в 1699 году Жамьян Шадпа подготовил большой труд «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») — «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), в котором дал основательный ответ V Далай-ламе на критику Тагцан Шераб Ринчена. Дж. Хоп-

кинс отмечает, что более одной седьмой части его сиддханты посвящено раскрытию 27 противоречий Тагцана [107, p. 15].

Причины этого противостояния связаны с историческими событиями второй половины XVII века. Тогда Дракпа Гьялцен был высокопоставленным ламой в традиции Гелуг и оппонентом Пятого Далай-ламы, Агвана Лобсана Чжамцо (тиб. Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho, 1617–1682). Так, после смерти IV Далай-ламы Йонтена Гьяцо претендентами на роль его перерожденца стали два мальчика Агван Лобсан Чжамцо и Дракпа Гьялцен. Первый впоследствии был официально признан V Далай-ламой, а Дракпу Гьялцена назначили третьей реинкарнацией Панчена Соднама Дракпы (тиб. Bsod-nams-grags-pa, 1478–1554). Однако это распределение не исчерпало разногласий между претендентами, навсегда оставив их соперниками, возглавлявшими два конкурирующих лабранга — «Верхняя палата» под руководством Панчена Дракпы Гьялцена и «Нижняя палата» под руководством Далай-ламы Агвана Лобсана Чжамцо. Кроме того, известно, что V Далай-лама имел особую расположенность к традиции Ньингма еще по семейной линии. Отсюда он почерпнул немалую часть своих практик, что вызывало особенное неудовольствие в ортодоксальных гелугпинских кругах.

После трагической смерти в 1655 году Дракпа Гьялцен стал символом оппозиции, воспринимаемый как жертва могущества Далай-ламы. В свою очередь Агван Лобсан Чжамцо и его ближайшее окружение объясняли события, следовавшие за смертью тулку, посмертно очерняя последнего его отождествлением с гневным божеством Шугденом. В своих комментариях о Дракпе Гьялцене Санчже Чжамцо утверждал: «После [смерти] Наванга Сонома Гелека (второй реинкарнации Панчена Сонома Дракпы), [его реинкарнация родилась] в семье Гекхаса. Хотя этот человек сначала питал надежды на признание его реинкарнацией Всезнающего Йонтена Гьяцо (Четвертого Далай-ламы), он был признан реинкарнацией Агвана Сонома Гелека и, в конце концов, получил неблагоприятное перерождение» [126]. Здесь, вероятнее всего, Санчже Чжамцо подразумевает перерождение Дракпы Гьялцена духом Шугденом. Это заявление подтверждается V Далай-ламой, который пишет, что кончина Дракпы Гьялцена привела к его перерождению духом: «Под действием магической силы одного из духов сын благородного семейства Гекхаса стал ложной реинкарнаци-

ей Агвана Сонома Гелека, [а впоследствии] духом, [движимым] неправильными молитвами (тиб. *smon-lam-log-pa'i-dam-srid*)» [16, л. 423–4]. Таким образом, все происходившие события объяснялись не в качестве кармического следствия насильственной смерти Дракпы Гьялцена, а как результат его превращения в опасного духа. По мнению, американского профессора Дж. Дрейфуса, события, окружавшие смерть Дракпы Гьялцена, должны рассматриваться в историческом контексте в свете политических событий, сопровождавших возникновение института Далай-лам как средоточия власти во второй половине семнадцатого столетия [126].

Итак, Кунчен Жамьян Шадпа не мог допустить не только посягательств на истинность вероучения, но и угрозы подрыва авторитета института Далай-лам. Прежде всего, это связано с Далай-ламой VI, который своим страстным стремлением отречься от монашеских обетов, способствовал обострению внешнеполитической ситуации. Поэтому в целях удержания политического равновесия при помощи оказания праведного воздействия на Далай-ламу VI, Кунчен Жамьян Шадпа согласился на предложение дэсрида Санчже Чжамцо стать учителем и личным советником Ригцзина Цангьянг Гьяцо. Однако в 1702 году, не смотря на все усилия, Далай-лама отрекся от монашеских обетов. Это произошло при встрече с Панчен-ламой II в присутствии монашеского духовенства и влиятельных аристократов, среди которых были Лхавсан-хан и Кунчен Жамьян Шадпа Дорже. Далай-лама VI официально отрекся от полного монашеского обета, и более того отказался от духовного статуса в целом. Об этом историческом событии указано в хронике Сумба-кхамбо, который свидетельствует: «В год Воды-Лошади 12-го рабчжуна (1702) Цаньян-Чжамцо (VI Далай-лама) вернул свой монашеский сан гелуна главе религии Панчену Ринпоче Лобсан-Еше и стал мирянином по имени Ма-шэ» [70, с. 72]. Гончог Чжигме Ванбо в «Повествовании о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже, могущественного учёного и сиддха, называющееся "Брод, ведущий к удивительно благому уделу"» описывает это событие более подробно, указывая на попытки Кунчена Жамьяна Шадпы с обращением к Далай-ламе воздержаться от этого шага: «Осенью Владыка по настоянию правительства последовал с кушабом [Далай-ламой] Цаньян-Чжамцо в Цзан в целях отказа [последнего] от обетов ... Владыка обратился [к нему] с исполненной отчаянного горя мольбой,

трижды склонившись [пред ним]: "Ведь Вы единственное прибежище Снежной страны Тибет, и [я] прошу [Вас] проявить сострадание ко всем живым существам и Учению и не делать этого!"» [41, с. 168–169].

Изменить ход событий было невозможно, однако сохранить авторитет Далай-ламы VI было вполне реально. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа, обладая огромным уважением среди духовного монашества, обратился с соответствующей речью к многотысячной аудитории, способствовав своей речью прекращению растущего негодования. Таким образом, роль Кунчена Жамьяна Шадпы в этой ситуации была одна из самых важных, поскольку лишь он мог оказать необходимое влияние на духовенство.

Год спустя, в 1703 году, в результате неразрешимых конфликтов, сложных политических процессов, вызванных недовольством монголов и отречением Далай-ламы VI, дэсрид Санчжей Чжамцо формально сложил полномочия регента, передав их своему старшему сыну Агвану Ринчену, при этом по-прежнему сохраняя свой контроль над правительством. Между тем, его отношения с Лхавсан-ханом все больше обострялись. Это противостояние отражалось и на его отношении к Кунчену Жамьяну Шадпе. О чем свидетельствует Л. Петек, ссылаясь на «*Oyirod-un Galdan-Bosoytu qayan-u teuke*»: «К тому же 1703-му году мы должны отнести попытку экс-регента отравить Лхавсана и его главного министра. Согласно монгольскому тексту, они были спасены благословением и святой водой главы факультета Гоман Чжамьян-Шадбы. В 1706 году Дези-дери находил хошутского владыку всё ещё страдающим от последствий отравления» [111, р. 271]. Упоминания об этом событии с разницей в один год есть в «Повествовании» Гончога-Чжигме-Ванбо, который повествует следующее: «Лхавсан-хан и несколько зайсанов были поражены болезнью, [вызванной] ядом, и Владыка приехал по их просьбам. ... и [в итоге] никто не пострадал» [41, с. 182]. Так или иначе, он упоминает о покушении на Лхавсана до его формального получения наследственной власти. Эти события также имеют значения, поскольку Кунчен Жамьян Шадпа, излечив от отравления Лхавсан-хана и его ближайших сподвижников, неумышленно встал в оппозицию бывшему регенту. По этому поводу Гончога-Чжигме-Ванбо пишет, что по настоянию регента Санчжей Чжамцо состоялась их встреча с Кунченем Жамьяном Шадпой, на которой регент выразил свое недовольство по поводу излечения Лхавсан-хана. На что Жамьян

Шадпа ответил следующее: "Я не знаю, что это за болезнь. Да, я провёл кое-какие обряды, и наступило улучшение, но что бы ни произошло, если мы, простые люди, в силу невежества и причинили какой-то вред Вам, бодхисаттве Санчжей-Чжамцо, то должны просить прощения". Санчжей-Чжамцо промолчал» [41, с. 182–183]. Таким образом, согласно Гончогу Чжигме Ванбо, Жамьян Шадпа, сам того не подозревая, нарушил планы Санчже Чжамцо. В свою очередь Лхавсан-хан, не желая оставаться в стороне от политических «игр», сразу после насильственной смерти своего старшего брата Тандзин Ванчжала, принял наследственные права на Тибет.

Усиливающийся разлад между Санчже Чжамцо и Лхавсан-ханом отражался на внутривнутриполитической обстановке в Тибете. По мнению В. Д. Шакабпы, основные причины разногласий между ними основывались на различиях во взглядах по вопросам «практики религии, спор между тибетцами и монголами и, главным образом, на поведение Далай-ламы» [116, р. 131]. Мы согласны с мнением Ю. Ж. Жабон, которое сводится к тому, что указанные причины стали лишь поводом для политической интриги Лхавсан-хана, планировавшего захватить власть [52; 127].

В начале 1705 года произошло военное столкновение, в котором Лхавсан-хан, будучи сторонником политики подчинения цинскому Китаю, одержал победу над сторонником суверенности Тибета дэсридом Санчже Чжамцо. Однако это столкновение не решило сути их конфронтации. Примирить соперников не смогли и посреднические усилия Далай-ламы, Панчен-ламы и настоятелей крупнейших монастырей Галдан, Сэра, Дрепунг. Об этом историческом моменте свидетельствует «Повествование» Гончога Чжигме Ванбо, в котором говорится, что Санчже Чжамцо перешел к решительным действиям, собрав совет со всеми влиятельными ламами трёх великих монастырей — Сэры, Дрепунга и Галдана, в целях получения существенной поддержки с их стороны. На совете он предложил уничтожить Лхавсана и передать ему ханскую власть, на что монахи не нашли ответа. Гончог Чжигме Ванбо повествует: «[Тогда] Владыка сказал: "Если дело идёт о переходе ханской власти, то я не участвую в этом совете. В Кукуноре у хана живут все его родственники, и нам от них не придётся ждать ничего хорошего". Остальные ламы согласились с этим, и [регент] не смог захватить [ханскую власть]» [41, с. 184].

Таким образом, Жамьян Шадпа в очередной раз вмешался в планы Санчже Чжамцо, оказав авторитетное влияние на духовенство, и склонив их к своей позиции в этом принципиальном вопросе. В данном случае уместно подчеркнуть, что Кунчен Жамьян Шадпа во всех политических вопросах, и в этой конкретной ситуации, руководствовался интересами гелугпинской традиции, будучи убеждённым, что Лхавсан-хан является воплощением Гушри-хана. Его вера подкреплялась уверенностью в том, что приход Лхавсан-хана к власти обернется благом для Тибета и, соответственно, Гелугпы. Ведь Гушри-хан был человеком, которому Гелугпа была обязана своим верховным положением в Тибете. Таким образом, Кунчен Жамьян Шадпа сумел повлиять на гелугпинскую иерархию и оказать необходимую поддержку Лхавсан-хану, благодаря которой последний получил власть над страной. В свою очередь Санчже Чжамцо была гарантирована безопасность, в обмен на отказ от притязаний на власть.

Последующие события также не обошлись без вмешательства настоятеля Гоман-дацана. После передачи правления Лхавсану, по просьбе Жамьяна Шадпы были помилованы служители одного из цаннидских факультетов монастыря Сэра, прежде составивших оппозицию Лхавсан-хану. Монахи Дрепунга получили в собственность монастыря уголья местности Долун-Цомэд, а дацан Жамьяна Шадпы получил земли местности Гэйбо. В результате в середине 1705 года в местности Тодлун-Нангцэ дэсрид Санчже Чжамцо был казнен людьми Лхавсан-хана. Так, попытки настоятеля Гоман-дацана спасти Санчже Чжамцо от гневного возмездия хана, оказались тщетными. По этому поводу Сумба-кхамбо пишет: «[Лхавсан-хан], в год дерева-курицы [1705] убил великого регента и снова правил как царь в течение 13 лет» [70, с. 49].

Жамьян Шадпа, будучи авторитетным и вполне независимым иерархом, всегда придерживался одной принципиальной политической позиции, не смотря на складывающиеся обстоятельства, будь то: преданность Лхавсану; признание и связь с «фиктивным» Далай-ламой VI Ешей-Чжамцо; критика в адрес Цаньян-Чжамцо; или оппозиция политике регента Санчже Чжамцо. Кунчен Жамьян Шадпа, прежде всего, ратовал за стабильность в стране, основанную на поддержании интересов гелугпинской традиции. Этой позиции он придерживался, и когда перед ним стоял выбор между Далай-ламой — символа теократи-

ческого государства, и собственно традицией. Поэтому можно воспринимать его позицию как политическую ортодоксию, отвечающую политическим интересам традиции гелугпы, и направленную на защиту её верховного положения.

Складывающиеся феодальные социально-экономические отношения и соответствующие им политические формы государственного устройства, в VII–XIV веках обусловили появление различных религиозных школ и философских направлений, которые в основном следовали учению древнеиндийских буддийских школ. По этой причине многие тибетские ученые средневековья скрупулезно изучали древнеиндийские источники по истории буддийских школ и сект и стремились разобраться в различиях их религиозно-философских доктрин.

Между тем, усилившаяся борьба во второй половине XVII века в Тибете между религиозными школами Кадампа и Гелугпа не обошла стороной и богословско-философскую сферу. Взаимная критика религиозно-философских взглядов, выражалась как в открытых диспутах, так и в подготовке их сочинений. В результате в каждой буддийской школе начали создаваться историко-философские сочинения жанра сиддханта. Более подробно этот вопрос мы рассмотрим в следующей главе.

Глава II

КУНЧЕН ЖАМЬЯН ШАДПА ДОРЖЕ И ЖАНР СИДДХАНТА КАК ТИБЕТСКАЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПРЕЗЕНТАЦИИ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

2.1. Буддийские памятники жанра сиддханта И исторические предпосылки их написания

Согласно мнению Т. М. Малановой, изложенному в статье «Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов», специалисты зачастую «оказываются перед проблемой выбора методологических средств теоретической реконструкции истории исследуемых источников, и отображенной в них конкретно-исторической действительности» [178, с. 255], исследуя тексты минувших эпох. В процессе работы с источниками теоретические построения зачастую подвергаются коррекции и уточнению, а теоретическая база исследования в последствии расширяется и углубляется.

Ганчжур и Данчжур в различных изданиях имеет существенные отличия, освещая: исторически сложившиеся устои, основные социально-политические тенденции, положения школьных традиций буддизма, и в целом мировоззрение эпохи. Интересен тот факт, что монастырские издания одной печати порой отличались между собой, не всегда оставаясь до конца идентичными. «Дополнения и исправления вводились в уже ранее тиражированные издания — непосредственно в ксилографические доски» [178, с. 255]. Таким образом, тибетский канон представляет собой сложную систему текстов, воплощающую колоссальный опыт древнеиндийских мудрецов, духовные искания Китая и другие культурные ценности народов Центральной Азии. В Ганчжуре и Данчжуре отражен длительный период эволюции тибетской письменности, хранящий в себе слог языковых особенностей разных эпох. Т. М. Маланова убеждена, что «оставаясь генетически связанной с ранними пластами культуры значительной части континента, система текстов,

формирующих своды Ганчжур и Данчжур, имеет свои закономерности развития в тибетском культурном контексте» [178, с. 252]. Именно поэтому, по ее мнению, само понятие системы относительно в данном контексте.

Переводные источники, оформившиеся в своды Ганчжур к началу XIV века, были приписаны традицией Будде. Здесь собраны разные по происхождению, характеру и предназначению памятники естественно-научной, художественной и религиозно-философской литературы VIII–XIII веков. Данчжур, в свою очередь, содержит комментарии к текстам Ганчжура, созданные в разное время разными историческими личностями. XIII век, по мнению Т. М. Малановой, «момент фиксации этих сводов можно считать логическим завершением длительного периода тибетской переводной литературы» [178, с. 253], даже несмотря на то, что переводческая деятельность не прекращалась в Тибете и в дальнейшем. Начало XIV века, таким образом, воспринимается в качестве условного рубежа, знаменующего фиксацию канона как эталона буддийской теории и практики, идеального образца философской мысли. В этом значении тексты Ганчжура, во-первых, признаются тибетской Трипитакой, во-вторых, олицетворяют образец более широких обобщений, хранящий практический опыт тибетской истории письменной культуры.

Тибетская переводческая деятельность эволюционировала в течение трех основных этапов: доканонический, рукописный период начала XIV века, и печатно-ксилографический способ XVIII века. «Историческому движению канона была присуща многомерность: рост числа переведенных текстов, их разных редакций и версий обусловил движение к постепенному сложению тематических собраний — относительно автономных комплексов текстов, что предопределило дальнейшее продвижение к сложению единого собрания, к единой макроструктуре — оформленному и освященному канону» [178, с. 252]. Между тем, нельзя сказать, что движение к целостности свода было статично линейным и односоставным по характеру. Поэтому Т. М. Маланова отмечает, что «процесс циклизации относительно автономных комплексов сопровождался переводом новых произведений, сложением новых версий одного и того же произведения, его новой интерпретацией и аранжировкой»

[178, с. 252]. Надо отметить, что в силу пространственной «разбросанности», а также языковых и диалектических различий, тибетский переводной текст чаще всего представлял собой воплощение смешанных версий и интерпретаций «прототекста».

В период преследований буддистов по приказу Ландармы размещение тибетской страны сопровождалось расширением сферы распространения буддийского учения и литературы в дальних провинциях — Кхаме, Амдо и Западном Тибете. Многочисленные новые переводы миссионеров из Индии, Кашмира, Восточного Туркестана способствовали пополнению собрания переводной литературы посредством редактирования имевшихся произведений. Старые варианты переводов наполнялись новыми разделами, главами, и заново редактировались. Вследствие этого новые версии тибетского канона существенно различались. Это подтверждает и исследование Т. М. Малановой, в котором утверждается, что, «несмотря на кажущуюся статичность структуры и содержания различных изданий Ганчжура и Данчжура, новые варианты канонических сводов имели разночтения» [178, с. 257]. Изменения последовательности разделов указывали на изменение определенных мировоззренческих позиций. Так, например, установление доминирующих позиций школы Гелугпа на политической арене сопровождалось сменой структуры канона, которые отдали пальму первенства в структуре разделов нартанского варианта текстам по Винае. Эта структура отличается от пекинского издания Ганчжура, которая начинается разделом Тантра и заканчивается Винаей. Новые варианты изменялись не только путем классических переводов сутр и тантр, но и благодаря новым переводам с санскрита, китайского и, в редких случаях, с монгольского языка, а также канонизацией сочинений тибетских авторов. Так, например, в дэргеский Данчжур был включен медицинский трактат регента Санчже Чжамцо «Вайдурья-онбо» (1688).

Перевод канонических сочинений буддизма имел значение не только в распространении буддизма, но и в развитии научных дисциплин на территории центрально-азиатского региона в период средних веков. После формирования Ганчжура и Данчжура возникла необходимость в выработке принципиально новой методологии, методики и техники их систематического изучения.

Таким образом, в Тибете появились работы по истории философии, которые писались в значительном количестве, особенно в поздний период развития тибетской религиозно-философской традиции, а именно в период формирования схоластической литературы. С. П. Нестеркин справедливо отмечает, что столь большая востребованность сравнительных исследований была вызвана, как разнообразием философских доктрин, возникших на тибетской почве, так и разнообразием интерпретаций индийского философского наследия в этих школах и направлениях тибетской мысли [180, с. 11]. Таким образом, став одной из причин возникновения в средневековом Тибете уникального жанра сиддханта.

Это особый жанр историко-философской литературы, посвященный истории возникновения и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект, широко известен тибетским, монгольским и бурятским буддийским ученым под названием «Дубта» (тиб. Grub-mtha'), а среди европейских буддологов более популярен под названием «Сиддханта» в санскритском варианте. Термин «Grub-mtha'» («дубта») в переводе с тибетского языка означает «разряд учения», «результат решения», «постановление», «сформировавшееся учение», «установившийся взгляд» и соответствует санскритскому термину «сиддханта» в значении «сформировавшееся учение», под которым понимается история религиозно-философских учений, школ и сект буддизма в странах Азии [82, с. 40].

В санскритском значении слово «siddha» означает «Доказанное», т.е. утверждение, полученное из авторитетных источников (тиб. lung) и посредством логического рассуждения (тиб. rigs). Санскритский термин «anta» означает «Окончательно», т. е. «то, что не выходит за эти пределы» [190, с. 78].

Значимость жанра сиддханта впервые была выявлена отечественным буддологом В. П. Васильевым, который по этому поводу писал: «В этих философских воззрениях, как мы увидим, буддисты уже оставляют в стороне сутры, которые послужили основанием их религии; они обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам и средствам их уже хотят представить конспект всего учения, дать ему общее безусловное толкование» [32, с. 261].

Первый в мировой буддологии перевод тибетского историко-философского трактата жанра сиддханта сделал член XII Пекинской духовной миссии в 1840–1847 гг. В. В. Горский (1819–1847). Он работал вместе с крупными востоковедами В. П. Васильевым и Палладием (Кафаровым), изучая буддийские книги по китайским, монгольским и тибетским текстам [184, с. 759]. После него осталась рукопись незавершенного перевода сиддханта пекинского хутухты Чжанжа Ролби Дорже «Grub-pa'i-mtha'-mam-par-bzhag-pa'i-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan-shes-bya-ba-bzhugs-so» («Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддханта») [24, р. 2]. К сожалению, эта работа так и не была опубликована.

Наиболее ранними индийскими трактатами, в которых проводится сравнительный анализ философских воззрений различных школ и направлений буддизма, являются «Byig-gi-bshes-gnyen. gZhun-glugs-kyi-bye-brag-pa'i-'khor-lo» (санскр. «Самаявадхопара-чанацakra»), «Колесо, утверждающее различие главных мнений») Васумитры и «lCang-skyu. Grub-pa'i mtha'i-mam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» (санскр. «Таркаджвала», «Ясное объяснение философских систем "Прекрасное украшение Меру Ученика Муни"») Бхававивеки (санскр. Бхавья, тиб. Legs-ldan). В сочинении Васумитры, которое переводится «Колесо, утверждающее различие главных мнений», содержатся сведения о различиях взглядов 18 древнеиндийских буддийских школ. Она признается В. П. Васильевым источником «для более подробных и ученых исследований постепенного развития буддизма» [32, с. 258]. Однако наиболее значимой для махаянской мысли стало второе сочинение — «Таркаджвала» Бхавьи, которое представляет собой объемное сочинение с подробной характеристикой существовавших в древней Индии различных мировоззрениях, насчитывавших свыше 360 разных направлений. С. П. Нестеркин пишет, что это сочинение появилось в результате необходимости систематизации не только воззрений хинаяны, но и махаяны, поскольку к тому времени уже появились разночтения в понимании традиции махаяны (йогачаринская и мадхьямиковская), а также различные понимания мадхьямики [180, с. 11]. Он также отмечает, что в ее интерпретации Бхававивека оппонировал Буддхапалите, и эти две интерпретации позднее получили наименования мадхьямика-сватантрика и мадхь-

ямика-прасангика. Предположительно, именно эти сочинения послужили непосредственными источниками возникновения жанра сиддханта в Тибете. И определенно именно эти трактаты составили основу историко-философского сочинения «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже.

В настоящее время в науке существует несколько версий причин возникновения и генезиса жанра сиддханта. Одну из гипотез предложили Д. Козорт и Г. Престон, которые отождествили сиддханту с литературой типа «lta-ba» («тава») [97]. Согласно их версии, сочинение «Man-ngag-lta-ba'i-phreng-ba» («Гирлянда воззрений: "Наставление"») Падмасамбхавы стало первым трактатом в этом стиле. Также, по их мнению, в период с VIII–IX века были написаны еще два сочинения о философских системах, заложившие основы для появления сиддханта: «Lta-ba-rim-pa-bshad-pa» («Объяснение этапов воззрений») знаменитого тибетского переводчика, ученика Шантаракшиты и Падмасамбхавы, Кавы Палцэга (тиб. sKa-ba-dpal-brtsegs), и «Lta-ba'i-khyad-par» («Различие воззрений») выдающегося тибетского переводчика, ученика Падмасамбхавы, участвовавшего в переводе более 200 текстов, Еше Дэ (тиб. Ye-shes-sde / sna-nam-Ye-shes-sde / zhang-gi-bhandhe-Ye-shes-sde). Самой ранней из известных и сохранившихся сиддхант считается «Grub-mtha'-so-so'i-bzhed-tshul-gzhung-gsal-bar-ston-pachos-'byung-grub-mtha'-chen-po-bstan-pa'i-sgron-me» («Ясное изложение соответствующих взглядов и положений философских систем: "Светоч учения, Великий трактат по философским системам [в контексте] Истории Дхармы"»), написанная нигмапинцем Шераб Одом (тиб. Shes-rab-'od, 1166–1244). Это дает право представить версию о том, что жанр сиддханта впервые возникла в недрах нигмапинской традиции.

Согласно второй версии, изложенной учеником Кунчена Жамьяна Шадпы, знаменитым историком Сумба-кхамбо Ешей Балджором в трактате «Пагсам-Чжонсан», первая сиддханта была написана в Тибете Атишей на рубеже X–XI веков. В ней Атиша изложил историю школ современной ему Индии, таких как вайбхашики, саутрантики, йогочары, сватантрики и прасангики. Отличительной чертой его сиддханта стало то, что в ней представлены школы в иной последовательности, нежели у его предшественников [185, с. 43]. К сожалению, названия этой сиддханта и содержание ее неизвестны. Тем не менее,

японский буддолог Кацуми Мимаки убежден, что первые сиддханты стали разрабатываться в XII–XIV века в главных кадампинских центрах — Сангпу (тиб. gSang-pu) и Нартанг (тиб. sNar-thang) [109]. Таким образом, в соответствии с этой гипотезой происхождение жанра сиддханта относится примерно к XI–XII веку и принадлежит школе кадампа.

Третья гипотеза основывается на мнении А. И. Вострикова о том, что жанр историко-философской литературы возник в рамках обширного класса тибетской исторической литературы, называемой «chos-*'byung*» (чойнчжун, «история религии или доктрины»). Согласно концепции А. И. Вострикова, этот класс «объединяет и сочинения по истории религии, и общие исторические труды сводного характера, в которых изложение истории религии дается вместе с изложением светской истории страны» [38, с. 89]. По своему содержанию чойнчжуны отличаются разнообразием, так как касаются либо истории, либо истории распространения буддизма, либо светской и духовной истории Индии, Китая, Тибета и Монголии. В этот же класс входят сочинения, касающиеся исторического распространения буддизма в определенной области или местности, а также трактаты, отражающие историю конкретного буддийского течения или монастырской школы. В свою очередь, в науке остается вопрос о самом происхождении жанра чойнчжун. По мнению Леонардо Ван дер Кипа, самая ранняя работа, исполненная в этом жанре, принадлежит авторству нигмапинского мастера Ронзом Чойкьи Зангпо, жившем в XI веке. Она цитируется в сочинении Дульзина Кьенраба Гьяцо "Sangs-rgyas-bstan-pa'i-chos-byung-dris-lan-nor-bu'i-phreng-ba» («Ответы на вопросы по истории буддийского учения: "Драгоценное ожерелье"») [125, р. 46]. Таким образом, можно предположить нигмапинское происхождение жанра сиддханта.

Согласно мнению Е. А. Островской-младшей, которая убеждена в создании жанра чойнчжун сакьяпинцами, самый ранний чойнчжун написан сакьяпинцем Соднам Цзэмо (1142–1182) в 1168 году. Однако возможны и более ранние сочинения представителей этой школы [66, с. 234]. Д. Джексон в своей статье «Два трактата по grub-mtha' — одна утерянная и одна фальсифицированная» приводит название одной из сакьяпинских сиддхант — «Grub-mtha'-mam-'byed / grub-mtha'i-dbye-ba» («Различие / Классификация философ-

ских систем») Сакья Пандиты (1182–1251) [193]. Тибетец ссылается на нее в своих трудах таких, как «Tshad-ma-rigs-pa'i-gter-gyi-rang-grel» («Автокомментарий к "Сокровищу логики и эпистемологии"»), «Mkhas-mams-'jug-pa'i-sgo» («Освещение мысли муни») и «Thub-pa'i-dgongs-gsal» («Врата мудрецов») [193]. К сожалению, эта сиддханта была утеряна предположительно в середине XIII века.

Таковы гипотезы генезиса жанра сиддханта. Между тем, все вышеизложенные версии связаны с герменевтической проблемой согласования буддийских учений, а также переводческой, комментаторской и миссионерской деятельностью. Интерпретация онтологической проблематики, содержащейся в работах Арьядевы, Буддхапалиты, Бхавьи, Чандракирти, Шантаракшиты и других древнеиндийских мыслителей, в тибетском буддизме велась в рамках литературы по мадхьямаке, выработанной в рамках основных школ тибетского буддизма. Однако различия в интерпретации базовых текстов индийских авторов у основных представителей этих школ носили принципиальный характер.

Обращаясь к историческим предпосылкам создания сиддханта, нельзя не учитывать социально-политическую обстановку того периода, которая играла не малую роль в развитии духовной и культурной жизни общества. Масштабные переустройства политического уклада во второй половине XVII века на всей обширной территории Центральной Азии, коснулись и Тибетского государства. Он также переживал существенные изменения политико-административной структуры. Этот период стал временем естественного процесса раздела власти и влияния между претендентами на власть в Тибете, сопровождавшегося идеологическим противостоянием и открытыми вооруженными конфликтами.

Продолжительная борьба между религиозными школами красношапочников и желтошапочников шла также по линии богословской и религиозно-философской. Противники часто выступали с взаимной критикой религиозно-философских взглядов, вступая в открытые диспуты, что отражалось и в их сочинениях. В каждой буддийской школе создавались сиддханты, отличавшиеся своей оригинальностью, систематизацией, структурированием и классификацией школ. Так, со времени возникновения этого жанра, примерно в XI–XII веках, и по настоящее время учеными-ламами написано большое

количество историко-философских сочинений. В более семидесяти выявленных на данный момент сиддхантах прослеживается определенная тенденция — все они придерживаются традиционной для религиозно-философской литературы иерархии текстов: базовый — комментарий — субкомментарий. Это лишь подтверждает, что сочинения жанра сиддханта являются отдельной религиозно-философской литературной традицией Тибета.

Прежде всего, сиддханты были ориентированы на задачи изложения и сравнительного анализа небуддийских и буддийских религиозно-философских систем, сформировавшихся в Древней Индии, и с максимально приближенно перенесенных на тибетскую почву. Очевидно, что сиддханта в Тибете, являясь историческим жанром литературы, применялась преимущественно для описания всех направлений индийского буддизма.

В процессе исторического развития светские феодалы в Тибете оказались на длительный период повержены духовными феодалами — ламами в своей вековой борьбе. В связи с этим государственно-административное устройство Тибета обрело ярко выраженные теократические черты. Буддийские монастыри и ламы сосредоточили в своих руках верховную власть, науку, философию и искусство. В результате исторические сочинения, написанные в преимущественном большинстве представителями духовенства, присвоившими монопольное право на образование и грамоту, носят клерикальный характер.

В результате история самого Тибета того времени предстает перед учеными как история развития буддизма. Так, А. И. Востриков напоминает, что история Тибета и других стран рассматривалась историографами, прежде всего, как история распространения в этих странах буддизма, и поэтому она в тибетской исторической литературе обычно доминирует над изложением общей политической истории. При этом труды тибетских авторов о древней Индии и начальном периоде тибетской истории зачастую тесно связаны с мифами, что затрудняет процесс разделения фактического от легендарного. «Однако все это не может лишить тибетскую историографию научной ценности, поскольку подлинных исторических актов — надписей и архивных документов в нашем распоряжении практически не имеется» [38, с. 49–50].

Представленный обзор сведений о генезисе литературы сиддханта, показывает, что тибетский жанр сиддханта возник в процессе синкретизации и систематизации буддийского учения и формирования школьной буддийской системы. Наибольший вклад в развитие этого жанра внесли гелугпинские ученые-ламы, под влиянием историко-философских трудов Кунчена Жамьяна Шадпы. Так, согласно Дж. Хопкинсу, одной из наиболее ранних сиддхант считается трактат «Драгоценная сокровищница философских систем: "Освещение смысла всех колесниц"» Лончена Рабжампы (1307–1363), который спровоцировал написание Цзонхавой трактата «Drang-ba-dang-nges-pa'i-don-mnam-par-phyue-ba'i-bstan-chos-legs-bshad-snying-ro» («Сущность прекрасных изречений») [107, р. 4]. Впоследствии сиддханта Цзонхавы, вызвавшая большую полемику среди тибетских школ относительно трактовки мадхьямики-прасангики, была признана прародителем жанра сиддханта в гелугпинской традиции.

Несколько столетий спустя, в 1699 году, Жамьян Шадпа подготовил большой труд под названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), в котором дал основательный ответ на сочинение сакьпинца Тагцана, критикующее сиддханту Цзонхавы. Более подробно об этом будет сказано в параграфе «2.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие жанра «сиддханта»».

Впоследствии «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы послужила причиной появления множества гелугпинских работ в этом жанре. В дальнейшем под влиянием исследований Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже последователями гелугпинской традиции были разработаны нормативные способы систематизации, структурирования и классификации буддийских школ.

Справедливо отметить, что структура текстов по сиддханте не следует хронологии развития философских систем в Индии. Изложение философских систем в сиддхантах разворачивается в зависимости от развития основных философских идей и предметов философского исследования. Вполне естественно, что авторы разных эпох, поддерживавшие сходные взгляды, объединялись, развивая идеи того исторического и культурного контекста, в котором они находились.

С. П. Нестеркин отмечает, что одним из предметов, систематически исследуемых в трудах историко-философского жанра, является

ся онтология, изложенная в основном в разделе о «двух истинах» (тиб. *bden-gnyis*): относительной и высшей — они понимаются в четырех философских системах индийского буддизма, обычно выделяемых гелугпинской традицией, как аутентичное учение Будды [182, с. 15]. Он утверждает, что суть этих систем излагается по принципу от низшего учения к высшему, а точнее от наименее глубоких и полных к более глубоким и полным. Соответственно от воззрений школ: Вайбхашика и Саутрантика, относящимся к учению хинаяны; к философским взглядам школ: Читтаматра и Мадхьямака, представляющим махаяну. Между тем, представление о существовании только четырех философских школ, базируется на комментарии Ваджрагарбхи (санскр. *Vajragarbha*) к Хеваджратантре «*Hevajramacarthatika*», в котором утверждается, что «существование четвертой колесницы или пятой религиозно-философской системы не было мыслью Победителя» [53].

Согласно тибетскому автору Гончогу Чжигме Ванбо для того, чтобы быть признанным последователем какой-либо религиозно-философской системы, необходимо реализовать бессамость в соответствии с философскими принципами именно этой системы. Однако С. П. Нестеркин отмечает «то, что рассматривается в одной системе как установленное и истинное знание, в другой — может рассматриваться как знание неполное или даже как ошибочное суждение» [182, с. 15]. В целом, согласно Геше Джампа Тинлею, все четыре системы ассоциируются со ступенями лестницы, каждая из которых, опираясь на предыдущую, дает более совершенное описание реальности [39, с. 50–51]. На последней ступени, которая в традиции гелук представлена мадхьямикой-прасангикой, индивид получает окончательное понимание того, каким образом вещи существуют на самом деле. Принцип иерархизированной системы восприятия учения философских школ позволяет на предшествующей системе подготовиться к пониманию последующей более сложной, высокой системы. «В то же время каждый должен стремиться подняться на верхнюю ступеньку, дающую воззрение, позволяющее наиболее эффективно продвигаться к спасению, и никто не должен удовлетворяться взглядами низших философских систем, извиняя себя скромностью притязаний. Такова позиция Гелук» [182, с. 15].

И. С. Урбанаева пишет, что ядро сиддханты составляет доктрина взаимозависимого возникновения, которая имеет одну онтологическую суть с теорией пустоты [189, с. 177]. В рамках сиддханты как буддийского типа философствования дается презентация Учения Будды, во время I поворота дхармачакры, представленного в формате учения о четырех благородных истинах, во время II поворота — в формате учения о самопустоте, выраженного в сутрах Праджняпарамиты, во время III поворота — в формате учения о та-тахатагарбхе и пустоте от другого. На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения основы, пути и результата. Поэтому И. С. Урбанаева убеждена, что «буддийская философия — это не просто путь освобождения. Это, прежде всего, презентация основы: ее составляют две истины — относительная и абсолютная, для представления которой служит буддийская феноменология, охватывающая все виды объектов достоверного познания, а также логика и эпистемология — в том виде, в каком она была представлена Дигнагой и Дхармакирти» [189, с. 177]. Презентация пути дается на религиозно-философской основе доктрины пратитьясамутпады (зависимого возникновения) — в аспекте метода и мудрости, с использованием рационально-логических средств и с объяснением способов медитации. Презентация результата дается также на религиозно-философской основе доктрины зависимого возникновения, с использованием логики в объяснении феномена Будды и медитации, ведущей к этому высшему состоянию бытия [189, с. 177].

Практически все школы придерживаются стандартной схемы изложения учения: 1) об основе; 2) о пути, ведущем к освобождению; 3) о плоде, обретаемом в результате этого пути. Так, «на основе двух истин, с помощью пути — метода и мудрости — достигают двух результатов, двух чистых тел Будды — тела формы (Рупакая) и тела истины (Дхармакаи)» [39, с. 55]. Подобное подразделение выявляет сотериологическую направленность сиддхانت.

Согласно С. П. Нестеркину, «сотериологический» аргумент нередко является основным для принятия или отбрасывания воззрения. Так, например, «недопустимо принятие взгляда об отсутствии чужой одушевленности, поскольку это противоречит сотериологической цели махаяны — спасению всех живых существ...» [182,

с. 16]. Этот аргумент дает возможность проведения систематического сравнительно-сопоставительного анализа ключевых положений различных школ, что закладывает хорошую основу для буддийской компаративистики. Что касается структуры текстов, то она, как не странно, не следует хронологии развития философских систем в Индии, а дается в последовательности развития основных философских идей и предметов философского исследования.

Тибетские авторы комментировали основополагающие трактаты по философии различных буддийских школ индийских мыслителей и сочинения, ставшие каноническими, тибетских учителей. Между тем они предлагали новые самостоятельные интерпретации отдельных общих и частных вопросов философии и логики в трактовке представителей разных направлений и школ. «Присущий историко-философским работам комментаторский характер, их вариативность, фрагментарность и нелинейность изложения, неполнота и отсутствие увязывания отдельных элементов друг с другом и иными концепциями крайне затрудняют адекватное уяснение с приемлемой полнотой их содержания и выдвигают задачу эксплицирования и реконструирования» [50, с. 15] религиозно-философских взглядов тибетских буддийских школ. Тем не менее, изложение тибетскими авторами в средневековых историко-философских трудах воззрений различных школ и учений имеет особое значение для современной буддологии, поскольку позволяет установить определенные коррективы по возникающим вопросам, касающимся взглядов ранних буддийских и небуддийских школ. Ведь их появление, как и «многоканоничность» буддийской литературы, напрямую связано со своеобразным изложением последователей различных школ и отсутствием единого «священного» языка буддийских сочинений. Огромную роль здесь сыграла и форма трансляции буддийской традиции — в течение пяти веков учение передавалось в устной форме на разных языках и диалектах. В результате многовековых дискуссий, вызванных соперничеством буддийских школ, в средневековую эпоху учение обрело свою окончательную формулировку в виде историко-философских текстов в жанре сиддханта. И наиболее известными из них признаются сочинения гелугпинской традиции, созданные под влиянием Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже (1648–1722).

В свете всего вышеизложенного считаем целесообразным более подробно остановиться на рассмотрении вклада Кунчена Жамьяна Шадпы в развитие этого уникального тибетского жанра.

2.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие жанра сиддханты

Сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы под названием «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), более известная под кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), занимает особое место в его творческом наследии. Написанная в 1699 году, сиддханты содержит богатый исторический материал, основанный на недошедших до наших времен древнеиндийских источниках, и имеет огромное значение для науки. В ней подробно изложены важные сведения о школах, обстоятельствах возникновения каждой из них, время и причины разделения буддийских школ, их основные религиозно-философские воззрения, и история идеологической борьбы между школами, в частности, между буддийскими и индийскими.

Дж. Хопкинс, описывая «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы, также подчеркивает изобилие цитат индийских источников в тексте. Однако, по мнению Дж. Хопкинса, обилие ссылок на индийские источники отнюдь не является положительным качеством знаменитой сиддханты, напротив, он ставит под сомнение их релевантность, считая, что ссылки отчасти запутывают смысл текста, тем самым затрудняют его понимание. При этом он отмечает, несмотря на длину сиддханты и запутанность отдельных моментов, она написана в лаконичном стиле и служит в качестве упрощенной методики запоминания принципов системы догм [107, р. 4]. «Дубта ченпо, — пишет Дж. Хопкинс, — написана необычно скупыми, иногда непрозрачными девятислоговыми строками, в значительной степени лишена привычных грамматических

окончаний и частиц» [107, р. 7]. Действительно, наличие данной сложности в тексте крайне затрудняет его перевод, интерпретацию и, соответственно, комментирование. В качестве оправдания данного аспекта Дж. Хопкинс ссылается на устную традицию, которая связывает грамматические ошибки в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») «с вдохновленным состоянием Жамьяна Шадпы, находящегося под воздействием звуков мелодии лютни богини Сарасвати» [107, р. 7]. Кунчен Жамьян Шадпа, распутывая одни вопросы, и предлагая другие, создал монументальный по глубине труд, пронизанный в значительной степени источниками цитирования. Вследствие этого, Дж. Хопкинс считает, смысл «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») часто запутан в ссылках и терминологических значениях, что наглядно вскрывает проблемы редактирования [107, р. 7].

Тем не менее, данный герменевтический аспект, на наш взгляд, нисколько не умаляет значение этого фундаментального труда. По сей день его сиддханта считается одним из основных учебников по буддийской философии в монастырях Тибета, Монголии и Бурятии. По этому поводу авторитетный бурятский ученый Б. Б. Барадийн писал: «По своему высокому научному интересу оно в будущем займет почетное место в ряду материалов по истории мысли человечества, когда история религиозной и религиозно-философской мысли индуса или тибетца наряду с историей европейской философии будет предметом должного изучения исторической науки» [29, с. 40]. Мнение, выраженное бурятским ученым Б. Б. Барадийным в начале прошлого столетия, сегодня получило пророческий окрас. «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы известна во всем мире, представляя собой высокую ценность для исследования древнеиндийской религиозно-философской мысли и тибетской традиции буддизма в научных кругах в области востоковедения, буддологии, тибетологии, источниковедения, религиоведения и т. д. В связи с этим, мы считаем мнение Дж. Хопкинса по поводу «излишества цитат индийских источников» и, связанных с ними «проблем редактирования», не объективным.

На наш взгляд, предыстория написания «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы связана с политически-

ми тенденциями, разворачивающимися в Тибете на рубеже XVIII века, и имеет две основные предпосылки:

1) защита положений коренного трактата гелугпинской традиции;

2) критика поверхностного образовательного подхода в главенствующих монастырях страны.

Во-первых, в период активной борьбы за религиозно-доктринальное доминирование между школами сиддханта выступала в качестве идеологического инструмента. В них авторы раскрывали противоречия оппонентов и высказывали собственную трактовку учения, утверждая авторитет своей школы.

В параграфе «2.1. Буддийские памятники жанра «сиддханта» и исторические предпосылки их написания», говоря о генезисе жанра сиддханта, мы отмечали, что одной из наиболее ранних сиддханта считается трактат «Драгоценная сокровищница философских систем: "Освещение смысла всех колесниц"» Лончена Рабжампы (1307–1363), вызвавшая написание Цзонхавой трактата «Drang-ba-dang-nges-pa'i-don-mam-par-phye-ba'i-bstan-chos-legs-bshad-snying-ro» («Сущность прекрасных изречений»), который впоследствии был признан прародителем жанра сиддханта в традиции гелугпа [107, р. 4]. В свою очередь реакцией на этот труд Цзонхавы стала сиддханта сакьяпинца Тагцана Шераба Ринчена под названием «Grub-mtha'-kun-shes-nas-mtha'-bral-grub-pa-zhes-bya-ba'i-bstan-bchos-mam-par-bshad-pa-legs-bshad-kyi-rgya-mtsho» («Объяснение "Освобождение от крайностей через знание всех философских систем": "Океан прекрасных изречений"») [102; 103]. В ней Тагцан Шераб Ринчен отразил 18 противоречий Цзонхавы относительно трактовки мадхьямики-прасангики. Спустя два века Далай-лама V предложил опровергнуть критику Тагцана Шераба Ринчена и Панчен-ламы I, подготовив текст под названием «Диспут с грамматиком Шерабом Ринченом: Львиный рык [авторитетных] источников и логики» (тиб. Sgra-pa-shes-rab-rin-chen-pa'i-rtsod-lan-lung-rigs-seng-ge'i-nga-ro) в защиту тезисов Цзонхавы, вызвавших замечания сакьяпинца Тагцана Шераба Ринчена.

В 1689 году Кунчен Жамьян Шадпа начал подготовку своего большого труда по истории религиозно-философской мысли «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), написание которого завершил

спустя десять лет. В своей сиддханте он дал основательный ответ на критику сакьяпинца Тагцана Шераба Ринчена. Дж. Хопкинс отмечает, что более одной седьмой части его сиддханты посвящено раскрытию 27 противоречий Тагцана [107, р. 15]. Эта сиддханта вызвала волну новых работ в данном жанре, окончательно определив доминирование гелугпинской школы в этой области.

Во-вторых, в параграфе «2.1. Буддийские памятники жанра «сиддханта» и исторические предпосылки их написания» мы затрагивали вопрос об образовательном аспекте, который целесообразно рассмотреть более подробно в данном исследовании. Так, в средневековом Тибете верховная власть, философия, наука, искусство и образование были сосредоточены в руках буддийского монашества. Вследствие этого монопольное право на грамотность и образованность всецело принадлежало представителям духовенства, поэтому тибетские сочинения имеют ярко выраженный клерикальный характер. Такого же мнения придерживается и А. М. Донец, который в своей монографии «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» выделяет характерной особенностью тибетских источников то, что «их написания совпали с периодом расцвета схоластической философии и становлением системы монастырского образования» [49, с. 4]. Таким образом, основная часть произведений, созданная в тот период, была написана в рамках учебной программы, поскольку именно монастыри являлись центрами феодальной духовной культуры. Данный аспект не обошел стороной и сиддханту Кунчена Жамьяна Шадпы.

Длительное идеологическое противостояние между религиозными школами кадампа и гелугпа выражалось во взаимной критике религиозно-философских взглядов, и открытых диспутах — все это отражалось и в их сочинениях. Как известно, в тот исторический период наиболее видными буддийскими учебными заведениями в Тибете считались школы монастырей Сэра и Лосалинг, в которых господствовала идеология кадампской традиции. Согласно П. И. Хадалову и его коллегам, «сухой метод преподавания метафизики буддизма, формальное изучение логики не удовлетворяли последователей традиции Гелугпа. В связи с этим одним из первых с критикой кадампской учебной программы, литературы и методики преподавания выступил Кунчен Жамьян Шадпа» [82, с. 4]. Он вы-

сказал мнение о том, что логика и теория познания не являются самостоятельными дисциплинами, а в совокупности представляют метод, при помощи которого могут быть познаны разные философские истины. Вследствие этого им был создан классический труд по истории религиозно-философской мысли «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), написанный в жанре «сиддханта» и в монголо-бурятских монастырях признанный одним из основных учебников по буддийской философии.

Действительно, его сиддханту можно рассматривать как практическое пособие по буддийскому диспуту. Поскольку в структуре, содержании, языке и тематическом анализе школ емко отражаются возможности буддийской диалектики. Принципы изложения материала, привнесенные Кунченом Жамьяном Шадпой, стали впоследствии применяться во всех гелугпинских сочинениях этого жанра. Они характеризуются влиянием буддийской теории аргументации и логико-эпистемологической традиции Индии. В связи с этим сиддханта входит в подготовительный курс монастырского образования, на котором основными предметами являются логика и эпистемология. А. М. Донец убежден, что «на философских факультетах сиддханта изучается в качестве дополнительной учебной литературы и совместно с логикой» [171, с. 169–170].

Образовательный аспект «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») был применен не только в Гоман-дацане, Кунчен Жамьян Шадпа распространил его и в своем новом монастыре Лавране, основанном по возвращению в Амдо. Позже принципы, широко используемые Кунченом Жамьяном Шадпой, были переняты образовательной программой монастыря Джамбалинг, созданном его учеником Чжанжа Ролби Дорже. Впоследствии, эти два монастыря стали центрами по созданию гелугпинской разновидности сиддханта в восточной части Тибета и Центральной Азии. Это объясняется тем, что во времена Жамьяна Шадпы провинция Амдо находилась под контролем джунгарских монголов, оказав значительное влияние на распространение жанра сиддханта в странах Центральной Азии и его дальнейшее активное развитие на этой территории. Соответственно авторами некоторых авторитетных сиддхант стали монголы.

Так, к числу наиболее знаменитых сиддхант относятся сочинения Чжанжи Ролби Дорже и Агвана Балдана (р. 1797). Также к кате-

гории историко-философской литературы жанра сиддханта в Монголии относятся такие сочинения, как «Драгоценные четки, /повествующие/ в стихах сиддханту» Ешей-Цэринжаба; «Grub-mtha'i-tshing-bcad-rin-chen-'phren-ba» («Драгоценные четки — сущность пяти частей астрологии») Ригцзина-Цэбжида-Дорчжэ (XIX в.); «Grub-mtha'i-rtsis-kyi-yan-lag-lnga-bsdus-kyi-mam-bzhag-por-bu-'phreng-ba» («Комментарии на основные понятия сиддханта»), «Grub-mtha'i-rtsa-ba'i-tshing-'grel» («Критический разбор философских взглядов»), «Grub-mtha'i-dogs-slong» («Комментарии на основы взглядов разных школ») ханчин-габчжу Лобсана-Дорчже (род. в 1790 г.) из Сайнхановского аймака и др. В этих произведениях также кратко излагались некоторые положения раннебуддийских философских школ.

По поводу наиболее знаменитых сиддхант монгольских авторов Дж. Хопкинс предполагает, что возможно труд Чжанжи Ролби Дорже был создан в целях прояснения отдельных моментов в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпа. Он пишет: ««Дубта ченпо» изобилует цитатами из индийских источников..., что иногда может заставить задуматься о релевантности ссылок. Более того, исходный текст Кунчена Жамьяна Шадпы часто еще больше запутывает...» [107, с. 4–5]. Он предполагает, что возможно, «эта недоступность» отчасти объясняет — почему тибетско-монгольский ученый XVIII века Чжанжа Ролби Дорже, которого Кунчен Жамьян Шадпа, будучи в преклонном возрасте, нашел как реинкарнацию последнего Чжанжи, — сочинил более предметный текст того же жанра под названием «Grub-pa'i-mtha'i-nam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» («Ясное разъяснение положений философских школ, называемое "Укращение чаши учения Будды"»). Как известно, жанр сиддханта был настолько популярен в Тибете и Монголии, что разработками историко-философских сочинений в этом жанре занималось практически все образованное духовенство, независимо от принадлежности к школе. Поэтому интерес к данному жанру Чжанжи Ролби Дорже очевиден. На наш взгляд, создание его сиддханта более связано с веянием времени, линией преемственности учителя и ученика, и образовательным аспектом, о котором мы говорили ранее, нежели исправления недостатков работы авторитетного учителя.

Что касается сиддханты Агвана Балдана (1797–1864) под названием «Grub-mtha' -bzhi'i-lugs-kyi-kun-rdzob-dang-don-dam-pa'i-don-mam-par-bshad-pa-legs-bshad-dpyid-kyi-dpal-mo'i-glud-byangs» («Объяснение конвенциональной и окончательной истин в четырех философских системах: "Песнь прекрасных объяснений весенней кукушки"»), то, согласно Дж. Хопкинсу, это сочинение конкретизирует ключевые моменты «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), делая его постулаты ясными и доступными для понимания. Так, видя огромное значение «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), Агван Балдан стремился доходчиво объяснить, и определить исходные материалы, в том числе и за счет расширения отдельных тем. В своем труде он высказал сомнения по поводу актуальности некоторых исходных и некорректных цитат, исправляя их, встречающиеся опечатки, и другие моменты, связанные с редактированием центральнотибетского издания «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»). Дж. Хопкинс заключает, что благодаря комментарию Агвана Балдана «сиддханта Жамьяна Шадпы обрела ясность, без которой это была бы просто заумная работа» [107, p. 7].

С мнением профессора мы вынуждены не согласиться, поскольку сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы представляет особую историческую ценность, обладая колоссальным материалом древних источников. На наш взгляд, их изобилие в тексте, местами хоть и затрудняет его понимание, тем не менее, емко отражает все многообразие взглядов и подходов древнеиндийских авторов по конкретной тематике. Этот комментаторско-компаративистский подход доказывает высокую эрудированность автора и наличие энциклопедических знаний. Однако нельзя не согласиться с Дж. Хопкинсом с тем, что аннотации Агвана Балдана, написанные посредством обеспечения строгой концептуализации и критического анализа, представляют собой необходимый ключ для понимания «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»).

Комментируя «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), Агван Балдан, в отдельных моментах не соглашается с Кунченом Жамьяном Шадпой, представляя тщательно обрамленный аргумент, иногда в мельчайших подробностях. При этом, Агван Балдан использует подход, как и многие тибетские и монгольские авторы при критическом исследовании работ своих предшественников, следуя гер-

меневтической методике, разработанной самим же Жамьяном Шадпой для доказательства признания авторитетности текста. Так, например, Кунчен Жамьян Шадпа использовал подобный формат, при исследовании работ Чже Цзонхавы. Следовательно, подход Агвана Балдана является образцовым примером методики, предложенной Кунченом Жамьяном Шадпой.

Итак, сиддханта «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ») состоит из трех глав:

Первая глава представляет собой вводную часть, в которой автором дается общее описание небуддийских и буддийских школ, являющаяся общим конспектом содержания всего сочинения.

Вторая глава посвящена учению по истории философии, в которой содержится трактовка небуддийских и буддийских систем. Излагая взгляды небуддийских систем, он остановился на следующих школах: Локаята (санскр. Lokāyatas), Нитья-дарчана (санскр. Nirgrantha, тиб. Rtag-par-lta-ba), Санкхья (санскр. Sāṅkhya), Капила (санскр. Kāpila), Брахмана (санскр. Brāhmaṇa), Вайакарана (санскр. Vaiyākaraṇa), Айшвара (санскр. Aishvara), Веданта (санскр. Vedānta), Гухьяка (санскр. Guhyaka), Мимамсака (санскр. Mīmāṃsaka), Шайва (санскр. Shaiva), Вайшешика (санскр. Vaiśeṣika), Ньяика (санскр. Nyāyika), Джайна (санскр. Jaina) и т. д. Среди всех школ особое внимание, уделив школе Локаята. В целом в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа упоминает о 570 небуддийских школах. Исключением стала система Бон-по, которая, по мнению автора, «не представляет философского учения» [3, р. 58]. Описывая небуддийские школы, Жамьян Шадпа сделал акцент на основные идеи, уставы и труды, в которых представлены их мировоззренческие взгляды [3, р. 59–184].

Буддийская традиция в основной части сиддханты представлена двумя хинаянскими школами и их подшколами (I–II), а также махаянской системой йогачара (III):

I. «Bue-brag-smra-ba» («Вайбхашика») и ее 18 подшкол;

II. «Mdo-sde-pa» («Саутрантика»):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs -mdo-sde-pa» («Саутрантики, следующие священикописанию»);
2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs -mdo-sde-pa» («Саутрантики, следующие логической аргументации»).

III. «Sems-tsam-pa» («Йогачара»):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs» («Йогачары, следующие священикописанию»);
2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs» («Йогачары, следующие аргументации»).

Согласно Дж. Хопкинсу, вайбхашики представляют собой собрание 18 школ, религиозно-философские взгляды которых настолько различны, что трудно назвать принципы характерные всем этим школам [107, p. 10]. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Жамьян Шадпа указал принципы, которые свойственны каждой из 18 школ, в соответствии с трактатом Васубандху «Абхидхармакоша». Кунчен Жамьян Шадпа раскрывает множество различных взглядов в целях отражения диапазона перспектив и отклонения двусмысленностей, возникающих на основе кратких представлений. Согласно Дж. Хопкинсу, объединение всех этих школ в одну является своего рода необходимостью, используемой для того, чтобы избежать ненужной сложности, которая может препятствовать основной цели жанра сиддханта — подготовки к пониманию системы, считающейся более возвышенной [107, p. 7].

Разделение саутрантиков на две подшколы характерно только традиции Гелугпа. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе это сделано для удобства анализа воззрений саутрантиков. Поскольку гораздо сложнее выделить общие признаки, достаточные для объединения их в одну школу [3, p. 245]. В «Абхидхармакоше» Васубандху говорится, что «Lung-gi-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» («саутрантики, следующие священикописанию») опираются на сочинения в основном Асанги и его сводного брата Васубандху. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» («саутрантики, следующие аргументации») в отличие от вайбхашиков, которые следуют коренному трактату «Махавибхаше», являются последователями Дигнаги и Дхармакирти [3, p. 245]. Они утверждают существование внешних объектов, которые отличны от объектов, воспринимаемых сознанием. В «Grub-

mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что ни одна из этих подшкол не видела более мощной школы, кроме школы саутрантика [3, р. 246]. В целом стоит отметить, что в традиции Гелугпа особенностью изучения воззрений саутрантики является то, что они рассматриваются в рамках педагогической целесообразности. Так, А. К. Кляйн убеждена, что понимание пустотности или бессущности, как это понимается в гелугпинском представлении индийской мадхьямаки, возможно на основе понимания саутрантиковской «самости», как абсолютной истины, которая отрицается теорией бессущности мадхьямики [110; 55, с. 15].

Изложение Кунченом Жамьяном Шадпой доктринальных положений махаянской школы йогачара среди хинаянских систем, на наш взгляд, также преследовало конкретную цель, более подробно которую мы раскроем в параграфе «3.3. Учение школы йогачара в махаянской традиции буддизма».

В заключительной главе, посвященной системе мадхьямика, Кунчен Жамьян Шадпа Дорже, во-первых, изложил свои замечания по 27 пунктам, противоречащим доктринальным положениям мадхьямики-прасангики, обнаруженным им в сиддханте Тагцана Шераба Ринчена «Grub-mtha'kun-shes-nas-mtha'bral-grub-pa-zhes-bya-ba'i-bstan-bchos-mam-par-bshad-pa-legs-bshad-kyi-rgya-mtsho» («Объяснение "Освобождение от крайностей через знание всех философских систем": "Океан прекрасных изречений"») [102; 103]. Тем самым, в полемической форме доказав заблуждения сакьяпинца относительно трактовки мадхьямики-прасангики, предложенной основателем школы Гелугпа — Цзонхавой [3, р. 396–479].

Во-вторых, дал презентацию трактовки махаянской школы «dVu-ma-ra» («Мадхьямика»), включающую две подшколы:

1. «Rang-rgyud-ra» («Сватантрика»);
2. «Thal-'gyur-pa» («Прасангика»).

Названия двух подразделений мадхьямиков: сватантрика и прасангика — по утверждению Цзонхавы и его последователей, никогда не практиковались в Индии. Как предполагает Дж. Хопкинс, эти названия были придуманы в Тибете, в соответствии с упоминаниями об автономных силлогизмах в работах Бхававики и обширной критики Чандракирти [107, р. 8].

В результате формат изложения четырех школ и их подразделений является плодом многовековой классификации систем в Индии и Тибете на основе определенных общих утверждений и преемственности «учитель-ученик», с целью формирования у обучающихся практиков взгляда на широкий спектр индийского буддизма. Именно поэтому в «Grub-mtha' chen-po» («Дубта ченпо») учение школы мадхьямика-прасангика рассматривается Кунченом Жамьяном Шадпой в последнюю очередь, вероятно, таким образом, автор стремился, во-первых, создать необходимую платформу для понимания религиозно-философских воззрений данной системы, а, во-вторых, акцентировать ее доминирующее положение среди всех буддийских систем. Это связано с тем, что согласно гелугпинской традиции четыре системы буддийских воззрений располагаются в той последовательности, которая соответствует утонченности определения и очищения различных форм неведения, препятствующих освобождению и всеведению. Как отмечает известный американский буддолог А. К. Кляйн, вайбхашики, саутрантики и йогачары рассматривались гелугпинскими авторами как более низкие в сравнении с мадхьямикой и «изучались не ради них самих, а как вспомогательные предметы, необходимые для прояснения воззрений срединности» [110; 55, с. 4].

Стоит отметить, особенность сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы, в соответствии с которой сведения в ней излагаются не по хронологическому принципу, а герменевтическому. Все буддийские школы выстроены в виде иерархической структуры, восходящей от низшего к высшему. Подобная классификация школ базируется на мадхьямической герменевтической схеме. Эту особенность также наблюдает С. П. Нестеркин [107, с. 16]. Согласно этой схеме, сутры делятся на две группы: содержащие «условный смысл» (тиб. drang-ra'i-don) и «прямой смысл» (тиб. nges-pa'i-don). К первой группе относятся сутры, в которых Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспособившись к уровню понимания мирян; ко второй — сутры, в которых Будда прямо и недвусмысленно излагает учение. При этом школы, следующие сутрам «условного смысла», выражают «относительную истину» (тиб. kun-rdzob-bden-pa), поэтому считаются низшими. Школы, придерживающиеся сутр «прямого смысла», выражают «абсолютную истину» (тиб. don-dam-bden-pa) и яв-

ляются высшими. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, мадхьямики следуют сутрам «прямого смысла», поэтому относятся к высшим школам. Поскольку данная сиддханта выполнена в гелугпинской традиции, то религиозно-философским воззрениям мадхьямиков-прасангикиков в трактате уделяется наибольшее внимание.

В Тибете и Монголии студенты сначала изучали эту четырехкратную классификацию, без упоминания о разнообразии мнений, которые она таит. Затем, в течение десятилетий учебы, они постепенно приходили к тому, что изучение таких текстов, как «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы, является способом получения доступа к обширной базе мнений индийских авторов. Об этом же свидетельствует Дж. Хопкинс, который считает, что формат четырех школ можно рассматривать как горизонт, который открывает путь к оценке множества мнений, а не тот, что закрывает и придает жесткость расследованию. Он служит в качестве основы для сложных текстов как с целью выделения их импликации, так и с целью толкования головоломок, увлекающих сознание в попытках сохранить иерархию систем [107, p. 9].

С точки зрения структуры, сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы состоит из двух основных разделов:

I. «sPyir-bstan-pa» («Общая характеристика»);

II. «Bye-brag-tub-shad-pa» («Подробное объяснение»).

Первый раздел — «Общая характеристика» анализируется по двум подразделам: 1) «Предмет» (тиб. khungs) и 2) «Содержание» (тиб. don).

1. Подраздел «Предмет» начинается с деления на тех, кто способен и не способен воспринимать философию, приводит контекстуальную этимологию слова «философия» (сиддханта), определение философа. Затем автор приводит деление философов на небуддийских и буддийских, перечисляет критерии их различия (взгляды, медитативная практика, поведение). Далее автором указывается на основной критерий отличия буддистов и небуддистов, который заключается в прибежище, и раскрывается его значимость. Здесь указываются три аспекта прибежища: причина (тиб. rgyu), объекты (тиб. yul) и способ (тиб. tshul) обращения к прибежищу.

2. В подразделе «Содержание» Кунчен Жамьян Шадпа дает определение буддиста, небуддиста и прибежища. Далее автор объяс-

няет, каким способом обращаются к прибежищу, акцентируя внимание на специфику махаянского обращения. Затем приводит два вида прибежища: относительное и абсолютное, указывая позиции буддийских школ в отношении их.

II. Раздел «Подробное объяснение» также состоит из двух подразделов: 1) «Phyi-rol-pa'i-grub-mtha'a-mdor-bstan-pa» («Краткая характеристика небуддийской философии») и 2) «Nang-pa'i-grub-mtha'-gnam-par-phye-ste-bshad» («Объяснение создания буддийской философии»).

1. В «Краткой характеристике»:

- разъясняется определение школы небуддийской философии;
- перечисляются виды небуддийских школ;
- представляется история происхождения небуддийских шастр (тиб. *phyi-rol-pa'i-bstan-bcos-byung-tshul*);
- в общих чертах отражает положения небуддийских школ.

2. Раздел «Объяснение создания буддийских сиддханта» имеет двухуровневую структуру, аналогичную структуре раздела «Общая характеристика» и включает два основных подраздела:

2.1. «Предмет», в котором Жамьян Шадпа приводит множество цитат из разных источников о существовании четырех буддийских школ: Вайбхашика, Саутрантика, Йогачара, Мадхьямика;

2.2. «Содержание» включает два подраздела:

2.2.1. «mDdor-bstan-pa» («Краткая характеристика»);

2.2.2 «rGyas-par-bshad-pa» («Развернутое объяснение»).

2.2.1 «Краткая характеристика» представляет собой общее изложение истории формирования буддийских философских школ в контексте «Трех поворотов колеса Учения». Автор приводит имена основателей школ, указывает тексты, которые легли в основу каждой школы. Также излагает предсказания Будды о Нагарджуне и Асанге.

2.2.2 «Развернутое объяснение» состоит из четырех пунктов:

- «mTshan-nyid» (определение);
- «sGra-bshad» (этимология);
- «Grangs-nges» (количество);
- «dBye-ba» (виды последователей (школ) буддийской философии).

Последний четвертый пункт — «Виды последователей буддийской философии», под которым подразумеваются четыре вышеупомянутые буддийские школы, включает еще по четыре пункта для каждой школы: «mTshan-nyid» («Определение»), «dBye-ba» («Виды»), «sGra-bshad» («Этимология») и «'Dod-tshul» («Воззрения»). Последний пункт «Воззрения» предусматривает анализ философии и практики буддийской школы по трем основным разделам: 1) «gZhi» («Основа»), 2) «Lam» («Путь»), «'Bras-bu» («Плод»).

1. Раздел «Основа» включает анализ школ с точки зрения «Yul-can» («субъекта») и «Yul» («объекта»). Под «субъектом» подразумевается рассмотрение воззрений школ относительно «Gang-zag» («индивида»), «Shes-pa» («сознания») и «gJod-byed-kyi-sgra» («значения терминов»). Под «объектом» имеется в виду рассмотрение школ с позиции двух истин: «Don-dam-bden-pa» («абсолютной») и «Kun-rdzob-bden-pa» («относительной»).

2. Раздел «Путь» подразумевает анализ школ с точки зрения «Lam-gyi-dmig-ba» («объектов визуализации на пути»), «Lam-gyi-sbang-bya» («объектов, отбрасываемых в пути») и «Lam-gyi-rang-bzhin» («сущности / природы пути»). При этом путь раскрывается двумя способами: посредством «Thabs» («метода») и посредством достижения «Shes-rab» («мудрости»).

3. Раздел «Плод» включает описание результатов пути. В зависимости от того, какой путь практикуется, он ведет к следующим результатам: двум телам Будды — «gZugs-sku» («Тело формы») и «Chos-sku» («Тело истины»).

Презентация «Основы» относится к утверждениям по классам явлений, обеспечивающих основание для осуществления духовных путей, которые, в свою очередь, приводят к достижению плода пути. Следовательно, основная причина философского учения об этих явлениях заключается в обеспечении духовной практики, трансформирующей сознание из состояния страдания в просветленное состояние свободы. Общая структура: Основа, Путь и Плод — особенно разворачивается в текстах школы мадхьямика по трем скоординированным парам:

1. Две истины — омраченная и окончательная — которые являются основой.

2. Два метода — мотивация и мудрость — которые являются путями.

3. Два Тела Будды — Форма Тела и истинное тело — которые являются заключительным плодом пути.

Согласно махаянским школам, в зависимости от того какую Основу, Путь и Плод выбирают школы, определяется их принадлежность к хинаяне или махаяне. Так, школы, которые выбирают в качестве основы омраченную истину, придерживаясь пути, опирающегося на метод, связанный с любовью, состраданием, и альтруистическим намерением стать просвещенным, достигают плода Форма Тела Будды.

Взяв в качестве своей основы конечную истину, можно практиковать путь мудрости, где реализацией конечного статуса людей и явлений, является пустота, с помощью которой достигается плод истинного тела Будды. Этот трехмерный формат, считается главным выражением школы мадхьямика, представляющую структуру воззрений для Хинаяны и Махаяны.

В разделе «Основа» рассмотрение школ с позиции двух истин объясняется тем, что проблематика двух истин является центральной в мадхьямике. В разделе «Плод», в котором рассматриваются результаты практики путей, говорится, что путь Хинаяны ведет к освобождению от циклического существования, в то время как Махаяна ведет к буддовости, состоянию свободному как от препятствий на пути к освобождению от циклического существования, так и от препятствий, стоящих на пути к обретению всеведения Будды. Тем самым подчеркивается полноценность пути Махаяны и его преимущество по сравнению с хинаянским.

Дж. Хопкинс справедливо заключает, что поскольку Жамьян Шадпа стремился указать широту тем в каждой школе, его работа «служит в качестве антидота к упрощению; его внимание к разнообразию тем и вариантов деталей становится увлекательной дорогой, отражающей вклад к освоению многих глубоких тем» [107, p. 11].

В целом сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы характерно подробное изложение практически всех древнеиндийских философских систем. В ней раскрывается история идеологической борьбы в Древней Индии в целом и, история борьбы буддийской метафизики

с индийским материализмом «локаятиков» в частности [82, с. 4]. Значение сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы неумолимо в том, что в ней представлен документированный материал, собранный ученым большей частью из недошедших до нашего времени древнеиндийских сочинений на санскритском языке. Подводя итог своему сочинению, Жамьян Шадпа указал, что его «Grub-mtha' chen-po» («Дубта ченпо») изложено на основе санскритских буддийских и небуддийских источников, которые ранее в философских школах Тибета не использовались. Он пишет: «Такого подробного изложения различий «Великих путей» и глубокого учения «шуньи» ранее не было сделано ни в Индии, ни в Тибете» [3, р. 1011].

Таким образом, Кунчен Жамьян Шадпа успешно продолжил линию преемственности, заложенную Атишей и развитую Цзонхавой. Своим фундаментальным исследованием Жамьян Шадпа отразил критику сакьяпинца Тагцана, обосновав основные положения коренного трактата гелугпинской традиции «Drang-ba-dang-nges-pa'i-don-mam-par-phye-ba'i-bstan-chos-legs-bshad-snying-po» («Сущность прекрасных изречений»), составленного ее основателем Цзонхавой, и придал импульс развитию жанра сиддханты, определив доминирующее положение именно гелугпинской традиции в этом русле.

Интеграция в систему образования гелугпинских монастырей жанра сиддханты, примененная Кунченом Жамьяном Шадпой, послужила дополнительным источником дальнейшего его развития и распространения. В результате под влиянием образовательной системы, заложенной основателем традиции Цзонхавой и усовершенствованной Кунченом Жамьяном Шадпой, представители именно традиции Гелугпа внесли существенный вклад в развитие жанра сиддханта, сыграв определяющую роль в ее распространении на территории Тибета и всей Центральной Азии.

Представленный в данном параграфе обзор предпосылок написания знаменитой сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), а также краткий анализ ее

структуры и содержания, показал значение и место его историко-философского труда в данном жанре, последующее развитие которого напрямую зависело от оказанного им влияния. Так, в параграфе «2.3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и его влияние на дальнейшее развитие жанра сиддханта» мы постараемся раскрыть дальнейшее развитие этого жанра, продолженное последователями Кунчена Жамьяна Шадпы — пекинским хутухтой Чжанже Ролби Дорже (1717–1786) и Туганом Лобсаном Чойжи Нимой (1737–1802).

2.3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и его влияние на дальнейшее развитие жанра сиддханта

Создание сиддханта отмечено во всех школах тибетского буддизма. Однако, благодаря образовательной методике и логико-эпистемологическим принципам, привнесенным Кунченом Жамьяном Шадпой в этот жанр, сочинения гелугпинских авторов уверенно заняли главенствующие позиции среди сиддханта всех буддийских школ. В числе таких сочинений оказались:

«Grub-pa'i-mtha'i-mam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» («Ясное разъяснение положений философских школ, называемое "Украшение чаши учения Будды"») Чжанжи Ролби Дорже (1717–1786);

«Grub-pa'i-mtha'i-mam-par-bzhag-pa-rin-po-che'i-phreng-ba» («Презентация философских систем: "Драгоценное ожерелье"») Гончог Чжигме Ванбо (II Жамьян Шадпа, 1728–1791);

«Grub-mtha'-bzhi'i-lugs-kyi-kun-rdzob-dang-don-dam-pa'i-don-mam-par-bshad-pa-legs-bshad-dpyid-kyi-dpal-mo'i-glud-byangs» («Объяснение конвенциональной и окончательной истин в четырех философских системах: "Песнь прекрасных объяснений весенней кукушки"») Агвана Балдана (1797–1864);

«Grub-mtha'-thams-cad-kyi-knungs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long» («Основы всех сиддханта — хороший трактат "Хрустальное зеркало", показывающий правила изложения /взглядов/») Тугана Лобсана Чойжи Нимы (1737–1802);

«Grub-mtha'-rtsa-ba'i-tshig-ti-ka-shel-dkar-me-long» («Подстрочный комментарий к «Коренному трактату по философским систе-

мам» [Жамьяна Шадпы]: "Хрустальное зеркало"») Лобсана Кончога (1742–1822).

Сочинение Чжанжи Ролби Дорже, ученика Кунчена Жамьяна Шадпы, под названием «Grub-pa'i-mtha'i-nam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» («Ясное разъяснение положений философских школ, называемое "Украшение чаши учения Будды"») заслуживает более глубокого анализа, поэтому подробно будет рассмотрено далее.

Как показывает история преемственности, впоследствии главным учеником Чжанжи Ролби Дорже стал перерожденец Кунчена Жамьяна Шадпы — Гончог Чжигме Ванбо (1728–1791), который в целях облегчения понимания текста «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), написал сокращенный его вариант под названием «Grub-pa'i-mtha'i-nam-par-bzhag-pa-rin-po-che'i-phreng-ba» («Презентация философских систем: "Драгоценное ожерелье"»). Однако, как справедливо отмечает Дж. Хопкинс, «иногда краткость делает обсуждаемые вопросы недоступными» [107, р. 4]. Хотя многие тибетские и монгольские авторы, как и Гончог Чжигме Ванбо, писали краткие тексты, чтобы общие контуры и основные позиции школ можно было выучить и запомнить без большого труда.

Сиддханта «средней величины» еще одного тибетского автора, по мнению Дж. Хопкинс, «была написана несколько предвзято» [107, р. 5]. Подобным образом он высказался относительно биографа и ученика Чжанжи Ролби Дорже, который также был учеником Гончога Чжигме Ванбо, — Тугана Лобсана Чойжи Нимы. В его сочинении ««Grub-mtha'-thams-cad-kyi-knugs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long» («Основа всех сиддханта — хороший трактат "Хрустальное зеркало", показывающий правила изложения /взглядов/») изложены краткая история возникновения различных философских и религиозных систем Индии, Китая, Тибета и других стран, а также их основные положения без каких-либо полемических признаков. Эта сиддханта носит обобщающий характер, возможно, поэтому Дж. Хопкинс выразил мнение о ее предвзятости.

Как и сиддханту Чжанжи Ролби Дорже, более подробно рассмотрим ее далее. Эти две работы знаменитых авторов, на наш взгляд, наиболее ярко отображают разнообразие историко-философских текстов средневекового периода.

Так, в сложной социально-политической обстановке XVIII века, в период завоеваний цинским Китаем Тибета и Монголии, жили и творили учитель и ученик — Чжанжа Ролби Дорже (тиб. lCang-skyu-rol-pa'i-rdo-rje, (1717–1786) и Туган Лобсан Чойжи Нима (тиб. Thu'u-kvan-blo-bzang-chos-kyi-nui-ma, 1737–1802). Научная деятельность Чжанжи Ролби Дорже была достаточно многообразной и ориентированной в значительной степени на нужды центрально-азиатского региона. Ученик Кунчена Жамьяна Шадпы — Чжанжа Ролби Дорже, был выдающимся учёным и тонким политиком, влиявшим на духовные и культурные связи обширного региона — от Лхасы до Пекина [79, с. 368]. Его влияние подтверждает и тот факт, что в период правления императора Цянь Луна он был главным придворным ламой китайских буддистов в Пекине. Чжанжа Ролби Дорже считается вторым пекинским хутухтой, то есть духовным подвижником, деятельность которого в полной мере проявляется на религиозном поприще [46, 136 с.].

Жизнь и деятельность Чжанжи Ролби Дорже вызывала интерес у многих его современников и последователей. Таким образом, многочисленные биографические сведения о нем, изложенные в их трудах вполне закономерны. Например, в 1776 году Жамьян Шадпа II по имени Гончог Чжигмед Ванбо (тиб. dGon-mchog-'jigs-med-dbang-po, 1728–1791 гг.) составил историю перерожденцев пекинского хутухты Чжанжи Ролби Дорже (тиб. lCang-skyu-rol-pa'i-rdo-rje, 1717–1786 гг.), которая называется «Rje-bzun-bla-ma-thams-cad-mkhyen-pa-lcang-skyu-rol-pa'i-rdo-rje'i-'khrungs-rabs-kyi-phreng-ba-gtam-du-brjod-pa-ngo-mtshar-dad-pa'i-ljong-shing» и входит в полное собрание сочинений Гончога Чжигме Ванпо и занимает 121 лист. В кратком введении автором доказывается, что Чжанжа Ролби Дорже является воплощением Будды. Далее, как отмечает А. И. Востриков, им изложены биографии 14 лиц, предшествовавших перерождению Чжанжи Ролби Дорже [38, с. 74]:

- 1) архат Чунда (Arhat Cunda, лл. 466–5а6);
- 2) ачарья Шакьямитра (acarya Sakyamitra, лл. 5а6–566);
- 3) махасиддха Дарпана-ачарья (mahasiddha Darpana-acarya, лл. 566–661);
- 4) переводчик Каба Балцег (тиб. sKa-ba-dpal-brtsegs, VIII в., лл. 661–6);

- 5) ньигмапинский ученый и практик Лхаже Добугпа (тиб. lHa-gje-srgo-sbug-pa, 1074–1134, лл. 666–863),
- 6) Сисириба (тиб. Si-si-gi-ba, лл. 863–9a3);
- 7) Ланританба (тиб. gLang-ri-thang-pa, 1054–1123, лл. 9a3–11a3);
- 8) Пагба-лама Лодой Жалцан (тиб. 'Phags-pa-bla-ma-blo-gros-gyal-mtshan, 1235–1280, лл. 11a3–2263);
- 9) Лама-Дампа Соднам Жалцан (тиб. bLa-ma-dam-pa-bsod-nam-gyal-mtshan, 1312–1375, лл. 2263–35a3);
- 10) Чжачен Чойже Шакья Ешей (тиб. Byams-chen-chos-gje-sha-kyu-ye-shes, 1354–1435, лл. 35a3–4061), ученик Цзонхавы, основатель монастыря Сэра;
- 11) Сэра-жебзун Шойжи Жалцан (тиб. Se-ra-gje-btsun-shos-kyi-gyal-mtshan, 1469–1546, лл. 4061–60a6);
- 12) Контон Балжор Лхундуб (тиб. Khon-ston-dpal-'byor-lhun-grub, 1561–1637, лл. 60a6–8564);
- 13) Чойже Дагпа Одсэр (тиб. Chos-gje-grags-pa-'od-zer, лл. 8564–87a6);
- 14) Чжанжа Агван Лобсан Чойдан (тиб. lCang-skyu-ngag-dban-blo-bzang-chos-ldan, 1642–1714, лл. 87a6–121a8).

И, наконец, пекинский хутухта Чжанжа-лама II.

Все эти лица считаются прежними воплощениями Чжанжи Ролби Дорже (тиб. lCang-skyu-rol-pa'i-rdo-gje, 1717–1786 гг.) Чжанжа-ламы II, но настоящая династия перерожденцев Чжанжа-хутухт и их порядковый счет начинается с Чжанжи Агвана Лобсана Чойдана [38, с. 211].

Обширнейшая биография о нем составлена его учеником Туганом Лобсаном Чойжи Нимой (1737–1802 гг.). Она носит заглавие «Khyab-bdag-rdo-gje-sems-dpa'i-ngo-bo-dpal-ldan-bla-ma-dam-pa-ye-shes-bstan-pa'i-sgron-med-pal-bzang-po'i-rnam-par-thar-pa-mdo-cem-brjod-pa-dge-ldan-bstan-pa'i-mdzes-rgyan» и помещена в первом (241 л.) и во втором (245 лл.) томах полного собрания сочинений Тугана Лобсана Чойжи Нимы. Экземпляр этого собрания сочинений, изданного в монастыре Гонлуэ в Амдо, хранится в библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета.

Еще одна подробная биография Чжанжи Ролби Дорже принадлежит Чубсанбе Агвану Тубдану Ванчугу (тиб. Chub-zang-pa-ngag-

dban-gthub-bstan-dbang-phyug) (род. 1736 г.), который дважды становился настоятелем монастыря Гумбум. Биография была написана им в 1788 году и издана в Пекине. Экземпляр этого издания находится в Институте народов Азии.

Краткие биографические сведения о Чжанже Ролби Дорже общаются и в Дэбтэр-онбо, в «хронологической таблице» Сумбыкхамбо Ешей-Балджора, а также в Дэбтэр-гьяцо.

Чжанжа Ролби Дорже (тиб. lCang-skyu-rol-pa'I-rdo-rje, 1717–1786 гг.) родился в год огненной курицы в местности Чанкья в области Амдо, получив при рождении имя Чжанжа Ешей Дамби Донмэ (тиб. lCang-skyu-ye-shes-bstan-pa'I-sgron-me). С семи-восьми лет Ролби Дорже учился в монастыре Гонлун, построенном в 1604 году на левой стороне реки Синингол. Этот монастырь оказался местом соприкосновения китайских, тибетских и монгольских интересов и, вместе с Гумбумом и Лавраном, построенным Кунченом Жамьяном Шадпой, имел огромное значение в религиозной, культурной и политической жизни Амдо и Центральной Азии. Получив фундаментальное образование уже к семнадцати годам, Чжанже Ролби Дорже был присвоен титул «государственного наставника» — «тиши».

В годы жизни Чжанжи Ролби Дорже китайская дипломатия предпринимала активные шаги по привлечению высшего буддийского духовенства к сотрудничеству для укрепления влияния цинов в Центральной Азии. Как известно, во внутренней политике цинской династии приоритетной была задача усиления власти пекинского правительства в Тибете и Монголии посредством покровительства буддизму и буддийскому духовенству. Император Цянь Лун понимал, что издание буддийских канонов Ганчжура, Данчжура и их перевод на монгольский язык отвечают политическим интересам династии. Исходя из этого, он пришел к выводу о целесообразности издания тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов».

Так, вскоре после первой поездки в Тибет в свите Далай-ламы VII в середине тридцатых годов XVIII века и принятия высших монашеских обетов гэлонга в монастыре Ташилунпо, Чжанжа Ролби Дорже, возглавив специальную комиссию, приступил к переводу Данчжура на монгольский язык. Так, в 1741–1742 годах коллегией

из 40 монгольских ученых во главе с Чжанже Ролби Дорже был составлен тибетско-монгольский терминологический словарь под названием «Источник мудрецов», который был включен в собрание его сочинений как руководящее пособие при переводе канонических сводов буддизма Ганчжур и Данчжур с тибетского языка на монгольский¹. Через четверть века Чжанжа Ролби Дорже провел аналогичную работу по переводу Ганчжура на маньчжурский язык (1772–1779 гг.). Впоследствии «Источник мудрецов» стал выдающимся памятником XVIII века не только тибетской религиозно-философской литературы, но и в равной степени монгольской.

Дандарон Б. Д. сообщает, что при подробном рассмотрении всех разделов «Источника мудрецов» оказалось, что он по существу «представляет собой краткую энциклопедию буддизма и не является терминологическим словарем в современном научном понимании» [45, с. 3]. Так, в «Источнике мудрецов» представлена система терминов пяти отраслей буддийского знания: философии, логики, языкознания, технологии и медицины. Во вводной части к первому разделу — «Парамита» — изложена теория перевода буддийских сочинений с тибетского на монгольский язык. Вообще, по мнению Б. Д. Дандарона, «Источник мудрецов» можно рассматривать как «краткое изложение всех разделов Данчжура, содержащее изложение многих вопросов буддийской философии, базирующихся на всем комплексе знаний, накопленных столетиями многими поколениями индийских и тибетских мыслителей» [45, с. 3].

Следуя примеру своего учителя Кунчена Жамьяна Шадпы, большое внимание во всей палитре буддийских трудов Чжанжа Ролби Дорже уделял историко-философским исследованиям в жанре сиддханта. Так, в знаменитом «Источнике мудрецов» изложен раздел «Дубта», в котором дано общее определение сиддханты, а также разъяснены термины, посредством которых трактуются различные учения. Он дает следующее определение сиддханте: «Общее определение сиддханты: исследование соответствующим обра-

¹ В 1968 г. «Источник мудрецов» был опубликован на монгольско-тибетско-русском языках бурятскими учеными Б. Д. Дандароном и Р. Е. Пубаевым. Он был сделан с ксилографа издания Агинского дацана, осуществленного в 1925 г. по заказу Монгольского ученого комитета.

зом различия [школ] по трем [аспектам] — как основа, путь и результат, или же по трем [методам] — как взгляд, медитация и поведение, — изложение [всего этого] в каждом конкретном случае, предельно [ясно] определив собственным разумом, что это действительно истина, и термины, посредством которых выражаются все эти изложения, — все это и получило название сиддханты» [186, с. 10].

Чжанже Ролби Дорже принадлежит разработка проблемы сиддханты в теоретическом и методологическом аспектах на богатейших материалах древнеиндийской историко-философской литературы и на основе критического анализа взглядов его учителя Кунчена Жамьяна Шадпы. Это большое историко-философское сочинение Чжанжа-хутухты под названием «Grub-pa'i-mth'a-mam-pag-bzhog-pa'i-thub-bstan-lhun-pa'i-mdzes-rgyan-shes-bya-ba-bzhugs-so» («Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддхант») составляет два тома собрания сочинений. Том 6 («cha»), состоящий из двух частей (первая — «ka», занимает 208 л., вторая «kha» — 121 л.), и том 7 («ja»), представляющий собой третью часть («da» — 107 л.) сочинения. Во введении первого тома автором дается теоретическое обоснование принципа классификации буддийской философии по четырем школам. В третьем томе им представлены ответы на вопросы под заголовком: «Для снятия сомнений». Необходимость этого заключения была вызвана тем, что китайское ксилографическое издание содержало ошибки в тексте. Согласно Р. Е. Пубаеву, некий Да-лама Галсан Лхаван высказал некоторые свои сомнения и задал автору ряд вопросов, постранично указав на имеющиеся ошибки. Данное заключение Чжанжа Ролби Дорже представляет собой одну из форм философского диспута, как в устной, так и в письменной манере. По мнению Р. Е. Пубаева, оно является образцом буддийской метафизической полемики, в которой автор демонстрирует глубокие знания предмета спора, стройную логику рассуждения и яркость мысли [186, с. 10].

В своем трактате Чжанжа Ролби Дорже разработал общую и частную методику анализа различия взглядов разных религиозно-философских систем — буддийских и небуддийских. Частная методика предусматривает анализ и характеристику взглядов каждой школы в отдельности. Общая методика разделена на пять аспектов:

- 1) значение слова «сиддханта»;
- 2) содержание сиддханты;
- 3) различие «внешней» (небуддийской) и «внутренней» (буддийской);
- 4) классификация терминов;
- 5) классификация собственно сиддхант.

Первый аспект общей методики — Значение слова «сиддханта» — автор объясняет довольно просто: «Вообще, термин сиддханта в сутре объясняется таким образом — из корня слова, называемого сиддхантой, образуются такие /понятия/, как шастра, клятва (обет), истинное познание и прочее» [45, с. 5]. Здесь же имеется в виду то, что истинные законы собственного мышления (разума), в соответствии с положениями Абхидхармы, отныне не имеются у других, что и рационально познается. Термин «Siddha» соответствует термину «grub-ra», а термин «anta», в свою очередь, — термину «mtha'».

Второй аспект — «Содержание сиддханты» — представляет в трактовке автора относительно сложный предмет. «Посредством абсолютного познания (тиб. gnam-rtag), — пишет он, — подавлять другую сторону — критикуемый /взгляд/, а принимать за правильное суть смысла (тиб. Don-gyi-gnas-tshul), познанного в собственном уме, — это и есть содержание сиддханты. Если же этот закон объяснять с точки зрения пути познания, то это и будет изложением сиддханты (тиб. grub-mtha'-smga-ba'o). Это и есть область мыслящих, бывающая двух видов — те, которые не приняли сиддханту /буддийскую/, и те, которые приняли ее» [45, с. 13]. К первому из них относятся те, которые не верят в основной закон (тиб. gzhung-lugs), составленный разумом, а в момент собственного анализа все это воспринимают только для пользы настоящего благоденствия. Ко второму виду относятся те, которые не признают приблизительного познания, верят в основной закон (тиб. gzhung-lugs), составленный посредством размышления в собственном уме, исследуют реальный закон бытия (тиб. dngos-po'i-gnas-tshul) и решают, что принимать и что отвергать. Это те, которые категорически отвергают тиртиков (тиб. mu-stegs).

Третий аспект — «Различие внешнего и внутреннего состоит в следующем: тот, кто принял клятву в истинности существования

спасения /посредством/ трех драгоценностей — /Будды, его учения и сангхи/, есть буддист (тиб. chos 'di-pa); таким же образом тот, кто не принял такую клятву, не есть верующий буддист (тиб. Chos-dad-ra-ma-yin-pa)» [45, с. 57].

Четвертый аспект — «Другие школы, внешние, те, кто не относится к учению, и тиртики, — это и есть полное число /названий небуддийских сиддхант/; те, которые относятся к этому учению, собственная школа, внутренние и буддисты, — это и есть полное число /названий буддийских сиддхант/» [45, с. 57].

Пятый аспект — Классификация собственно сиддхант — Чжанжа Ролби Дорже трактует в двух направлениях развития религиозно-философских школ в древней Индии, отнеся к первому из них небуддийские школы, а ко второму — буддийские. Опираясь и ссылаясь на сведения из сочинений древнеиндийских буддийских авторов, он разбирает критические взгляды средневековых тибетских ученых по рассматриваемому предмету.

Прежде всего, он подчеркивает положение о многочисленности или даже бесчисленности ложных религиозно-философских взглядов добуддийского периода в Древней Индии. Ссылаясь на утверждение Видья-Ишвары (тиб. rig-pa'i-gnas) о том, что в небуддийских школах (тиб. gzhan-sde) ложный путь не имеет пределов (тиб. log-pa'i-lam-la-mu-med), автор предметом своего сочинения считает трактовку «ложных взглядов» тех, которые стремятся уйти от разума, полностью различающего «путь и непуть» (тиб. lam-dan-ma-yin-pa, т.е. наличие пути «спасения» по буддизму и его отсутствие у небуддистов), и отмечает, что, согласно предсказанию Падмасамбхавы, «ложных взглядов» (тиб. lta-ba-ngan), возможно, будет бесчисленное количество (тиб. mtha'-yas-med). В доказательство вышеуказанного автор цитирует раздел сутры (тиб. mdo-sde), согласно которой насчитывается: два «удивительных взгляда» (тиб. ya-mtshan-can-gyi-lta-ba), 14 — «взглядов, лишенных предсказаний — въякараны», 62 «ложных взгляда» (тиб. lta-ngan), 28 — «взглядов, лишенных Высшего» (тиб. dam-pa-ma-yin-pa'i-lta-ba), 20 — «ложных взглядов» (тиб. lta-ngan) и т. д. [45, с. 57]. Далее Чжанжа Ролби Дорже цитирует из «Таркаджвалы» (тиб. rtog-ge-'bar-ba) ачарья Бхававивики (тиб. slob-dpon Legs-ldan-'byed), согласно которому существовало 119

различий взглядов (тиб. *lta-ba'i-bye-ba*). Однако «при перечислении каждого положения в отдельности (тиб. *thod-kyi-dbye-ba-ni*) их оказывается не 119, а 363» [45, с. 71]. Наконец, автор ссылается на «Мадхьямика-ратна-малу» (тиб. *dbu-ma-rin-chen-sgron-ma*) известного Бхавьи-позднего (тиб. *legs-ldan-phyi-mar-grags-pa'i*), который писал о 300 различных взглядах.

По пятому аспекту — классификации собственно сиддханта — значительный интерес представляет мнение «ранних тибетских ученых» (тиб. *bod-kyi-mkhas-pa-snga-ma-phal-che-ba*), которые изучали и проанализировали данные сутры, «Таркаджвалы» Бхавьи, «Мадхьямика-ратна-малы» Бхавьи-позднего и другие древнеиндийские источники и на основе их данных сформулировали свое мнение, которое стало своего рода синтезом мнений древнеиндийских авторов и данных канонических текстов буддизма [186, с. 10].

Что касается классификации собственно буддийских школ, Чжанжа Ролби Дорже отмечает, что в сутре и тантре говорится о четырех буддийских школах, а именно: вайбхашиках (тиб. *bye-brag-smra-ba*), саутрантиках (тиб. *mdo-sde-pa*), йогачарах (тиб. *sems-tsam-ra*) и мадхьямиках (тиб. *dbu-ma-pas*). При этом автор устанавливает последовательность формирования четырех школ буддизма в таком порядке: после третьего буддийского собора (тиб. *dka'-dsdu-bagsum-pa*) появились вайбхашики и саутрантики, во времени Нагарджуны — мадхьямики, а в эпоху Арья-асанги — йогачары. Вайбхашики и саутрантики по традиции рассматриваются автором как хинаянские сиддханты (тиб. *theg-dman-grub-mtha'-smra-ba*), а мадхьямики и йогачары — махаянские (тиб. *theg-chen-grub-mtha'-smra-ba*).

Таким образом, Чжанжа Ролби Дорже в своем сочинении дал теоретическое обоснование классификации небуддийских и буддийских школ и их религиозно-философских взглядов, разработав общую и частную методику исследования. В целом это двухтомное сочинение Чжанжи Ролби Дорже считается вершиной историко-философского мышления тибетцев и монголов XVIII века, теоретические и методические положения его в дальнейшем стали классическими и хрестоматийными.

Еще одним ярким представителем авторов историко-философского жанра сиддханта стал Туган Лобсан Чойжи Нима.

Знания о нем мы черпаем из авторской биографии, содержащейся в собрании сочинений и занимающей 2 тома — т. 15 «ба» и т. 16 «та», гонлунского издания, экземпляр которого хранится в Восточном отделе Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Другая подробная биография Тугана была составлена в 1815 году известным ученым, двадцать первым настоятелем монастыря Лавран — Гунтаном Гончоком Танпи Дронмэ (1762–1823) [2]. Кроме того, краткие сведения о жизни Тугана Лобсана Чойжи Нимы встречаются и в Дэбтэр-гьяцо.

Знаменитый ученик Чжанжи Ролби Дорже и Жамьяна Шадпы II Гончога Чжигме Ванбо, Туган Лобсан Чойжи Нима родился в год огненной змеи (1737) в местности Пхарод-Лантру, в роду Пунцока Лутпара Трати. В раннем возрасте он получил от Агвана Гэлэка Гьяцо из Дэгу первые обеты буддиста.

Тибетской грамоте Туган обучался у младшего главы рода Марцана Лобсана Чойцина. Учился он в монастырской школе дхармы Чойра (тиб. chos-grwa) в монастыре Гонлуне, основанном в 1604 году. Здесь он в возрасте десяти лет, проявляя огромные успехи в овладении науками, получил первые наставления от известного ученого и настоятеля монастыря Гонлун, Сумба-кхамбо Ешэй-Балчжора (1704–1788), являвшегося учеником знаменитого Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже.

Будучи двенадцатилетним ребенком в год земли-змеи, Туган, встретился с приехавшим по приглашению в Гонлун Всезнающим Чжанжа-хутухтой Ролби Дорже. От него он получил монашеские обеты гэцула. Со времени их первой встречи Чжанжа Ролби Дорже и Туган очень сблизились и были в дальнейшем тесно связаны общей деятельностью. Как свидетельствует история их отношений, почитание ученика к учителю сохранялось в течение всей жизни [38, с. 279].

В девятнадцать лет, в год дерева-свиньи (1755), Туган отправился в Лхасу, на поклонение IV Далай-ламе. И поступил учиться в Гоман-дацан монастыря Дрэпун. Там же он встретился со II Жамьяном Шадпой Гончоком Чжигме Ванпо (1728–1791).

В возрасте двадцати одного года Туган получил ученую степень геше и вскоре после этого в том же году принял высшие монашеские обеты гэлонга от Чжанжи Ролби Дорже, совершавшего в

1757 году свою вторую поездку в Центральный Тибет с целью поиска будущего VIII Далай-ламы Чжампэла Гьяцо (1758–1804). С этого времени он следовал во всем своему учителю, ведя активную религиозную и политическую деятельность.

В двадцать три года (1759 г., год земли-зайца) Туган был назначен правительством области Уй настоятелем монастыря Шалу — одного из самых крупных центров образования и книгопечатания области. После двух лет службы, в год железа-змеи (1761), он вернулся в Амдо, чтобы возглавить монастырь Гонлун, «в соответствии с желанием великого настоятеля Сумба-кхамбо и других учителей и учеников садится в кресло настоятеля» [75, с. 5].

В начале шестидесятых годов Амдо и монастырь Гонлун вновь посетил его учитель Чжанжа Ролби Дорже, после чего учитель и ученик отправились вместе к цинскому двору, где Туган Лобсан Чойжи Нима получил ранг хутухты. В тридцать два года вернувшись в монастырь Гонлун, Туган Лобсан Чойжи Нима начал свою активную сочинительскую деятельность. Как и его учитель Чжанжа Ролби Дорже, незадолго до смерти Туган Лобсан Чойжи Нима обратился к эзотерическому учению. Так, посетив монастырь Сакья, он увлекся эзотерической частью учения у правителя монастыря Кунги Лодро.

Через некоторое время Туган Лобсан Чойжи Нима запланировал написание обширного трактата, в котором ясно излагались бы исходные позиции всех философских школ, но из-за сложившихся обстоятельств он долгое время не мог воплотить эту идею в жизнь. Как отмечает сам автор «Хрустального зеркала» («Дубта-шэлчжимэлон») Туган Лобсан Чойжи Нима, этот трактат был написан по просьбе и предложению крупных ученых и деятелей буддизма того времени, таких как: Тигэн Гунтанпа Гэдун Пунцог — старший сын Жамьяна Шадпы, Гончог Данбий Донмэ — настоятель монастыря Тумэд бэйсэ, лхарамба Ешей Дондуба, суханский габчу Йондан Балсан и Тинзэн-габчу, Данизин Чжамцо и др. К слову, учеными-монахами монастыря Гонлун Джамбалин уже была начата работа по составлению данного трактата, однако по убедительным просьбам наставника монастыря Агвана Мипондавы Туган Лобсан Чойжи Нима продолжил эту работу, устранив недостатки уже составленной части трактата. Исследуя и анализируя множество книг, Туган

Лобсан Чойжи Нима завершил свою сиддханту за два дня до своей кончины. Он скончался 13 числа шестого монгольского месяца в год воды-собаки 23 рабчжуна, т. е. в 1802 году.

Это был один из периодов активной деятельности тибетских монахов в Китае и Монголии. Интересы автора «Хрустального зеркала» охватывали не только научную, но и политическую сферы деятельности, в которых он продолжал работу своего учителя. Активная политическая и научно-просветительская деятельность Чжанжи Ролби Дорже и Тугана Лобсана Чойжи Нимы определялась, вероятно, глубоким стремлением продолжить распространение буддизма Махаяны во всех сферах жизни народов Центральной Азии и, кроме того, стремлением укрепить власть и влияние буддийского духовенства.

Побудительным мотивом для написания биографии Чжанжи Ролби Дорже был глубокий интерес его учителя к буддийской религиозно-философской традиции. В главе, посвященной «сиддханте» учителя, Туган Лобсан Чойжи Нима много цитирует из оригинала. Возможно, он считал работу учителя отправной точкой для его собственной сиддхanty — «Хрустального зеркала всех философских систем».

В трактате «Ggrub-mtha`-thams-cad-kyi-knungs-dang-`dod-tshulstan-pa legs-bshad-shel-gyi-me-long-zhes-bya-ba-bzhugs-so» («Основа всех сиддхант — хороший трактат "Хрустальное зеркало", показывающий правила изложения /взглядов/», «Дубта-шэлчжи-мэлон») им были изложены основные исходные позиции каждой школы без каких-либо опровержений их положений и доказывания своих позиций. Сиддханта Тугана Лобсана Чойжи Нимы, в которой изложена история возникновения различных философских и религиозных систем и положений школ Индии, Китая, Тибета и других стран, занимает особое место среди тибетских исторических произведений жанра сиддханты. По мнению Р. Е. Пубаева, это сочинение является ярким примером сиддхanty, содержащей обобщающий характер [186, с. 14].

«Дубта-шэлчжи-мэлон» издавалось ксилографическим способом трижды. Наиболее раннее издание было выполнено в монастыре Гонлун. Оно существует в двух вариантах: напечатанное отдельно и в составе полного собрания сочинений, где занимает

четвертый том «nga»¹ (303 л.). Второе издание — в одном томе (209 л.) — выполнено в монастыре Дэргэ². Третье издание (284 л.), аналогичное первому, осуществлено в дацане Дашичойнпэл монастыря Гандан в Урге (ныне г. Улан-Батор), в Монголии³. Часть этого сочинения, по Б. Я. Владимирцову, посвященная истории буддизма в Монголии, была переведена на монгольский язык и издана отдельным ксилографом [37, с. 127–128].

Ургинское издание «Ggrub-mtha'-thams-cad-kyi-knungs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long-zhes-bya-ba-bzhugs-so» («Хрустального зеркала», «Дубта-шэлчжи-мэлон») выполнено на китайской бумаге желтоватого цвета, размер которой составляет 51,5 x 9 см, ксилографа — 48,5 x 6,5 см, на каждой странице шесть строк. Каждая глава имеет отдельную пагинацию, проставленную, как обычно, с левой стороны листа, причем на лицевой стороне листа проставлены либо название страны (например, тиб. gya-gag — Индия), либо название школы и номер листа в словесном выражении, а на обратной стороне — номер листа в числах. Согласно Р. Е. Пубаеву, ургинское издание «Дубта-шэлчжи-мэлон», как и гонлунское, не было еще описано, между тем оно является уникальным и оригинальным в полиграфическом отношении [186, с. 14].

«Ggrub-mtha'-thams-cad-kyi-knungs-dang-'dod-tshul-stan-pa legs-bshad-shel-gyi-me-long-zhes-bya-ba-bzhugs-so» («Хрустального зеркала», «Дубта-шэлчжи-мэлон») Тугана Лобсана Чойжи Нимы считается одним из самых авторитетных и обобщающих текстов по истории буддийской философии. Оно содержит двенадцать тем:

1. История и основные положения небуддийских и буддийских систем Древней Индии.
2. История возникновения и основные положения школы Ньин-гмапа.
3. История возникновения и основные положения школы Кадампа.
4. История и основные положения школы Кагьюпа.

¹ Экземпляр этого сочинения имеется в Библиотеке ЛГУ. ХуI. Q 344.

² Экземпляр дэргэского издания имеется в Тибетском фонде СПб. филиала ИВ РАН. инв. № В8096.

³ Экземпляр ургинского издания имеется в Институте народов Азии.

5. История и основные положения школы Шичжэдпа.
6. История и основные положения школы Сакьяпа.
7. История и основные положения школы Чжонангпа.
8. История и основные положения школы Гелугпа.
9. История и литература древней религии бон.
10. История и основные положения философских учений Китая.
11. История буддизма в Китае.
12. История буддизма в Монголии, Хотане, стране Шамбала.

Каждая глава сиддханты проиллюстрирована специально подобранными и тщательно продуманными миниатюрами будд, бодхисаттв, древнеиндийских мудрецов — учителей и тибетских проповедников буддизма, игравших важную роль в возникновении и развитии тех или иных религиозно-философских систем, школ и сект. Согласно Р. Е. Пубаеву, приведем сокращенные названия глав с указанием количества листов и имен персонажей, изображенных на миниатюрах:

I Глава — Индия (тиб. rgya-gar) — 19 л. На л. 1б — Ваджрадхара (тиб. rDo-rje'-chang-la-na-mo) и Шакьямуни (тиб. Rgyal-pa-Sha-kyu-thub-la-na-mo); на л. 2а — Майтрея (тиб. rGyal-tshab-byams-pa) и Маньджугоша (тиб. rJe-btsun-'jam-dbyangs).

Глава II — ньингма (тиб. rnying-ma) — 20 л. На л. 1б — Ачарья Шантаракшита (тиб. sLob-dpon-zhi-ba-'tsho) и Ачарья Падмасамбхава (тиб. sLob-dpon-pad-'byung); на л. 2а — Камалашила (тиб. Ka-ma-la-shi-la) и Лачэн Гонба Рабсал (тиб. bLa-chen-dgongs-gsal).

Глава III — кадам (тиб. bka'-gdams) -17 л. На л. 1б — Джобочжэ (тиб. Jo-bo-rje) и Бромтон (тиб. 'Brom-stan-pa); на л. 2а — Ог-лоцзава Лодон Шейраб (тиб. rNgog-bla-ldan-shes-rab) и гэбшэй Потоба (тиб. dge-bshes Po-to-pa).

Глава IV — каржуд (тиб. bka'-rgyud) — 33 л. На л. 1б — Кхайдуб Чунпа (тиб. mKhas-grub-khyun-pa) и переводчик Марпа (тиб. sgra-bsgyur-Mar-pa); на л. 2а — Чжэ-Миларайба (тиб. rje-Mi-la-ras-ba) и Гампоба (тиб. sGam-po-pa).

Глава V — шиджед (тиб. gZhi-byed) — 10 л. На л. 1б — Дамби Санчжай (тиб. dam-pa sangs-rgyas) и Мачиг-Лабдон (тиб. Ma-chig-lab-sgron).

Глава VI — сакья (тиб. sa-skya) — 23 л. На л.16 — сиддха Виравача (тиб. grub-chen Vi-ra-wa-pa) и сакья-пандито Гунга Ньинбо (тиб. sa-chen Kun- snying-bo); на л. 2а — Джамьян Сакья-панчэн (тиб. 'Jad-byang-sa-skya-pan-chen) и Царчэн Лосал-Чжамцо (тиб. Tshar-chen-blo-gsal-rgya-mtsho).

Глава VII — джонан (тиб. jo-nang) — 15 л. На л. 16 — Джонан Долбуца (тиб. Jo-nang-dol-bu-pa) и Гунчэн Таранатха (тиб. Kun-mkhyen-da-ra-na-tha).

Глава VIII — гелуг (тиб. dge-lugs) — 81 л. На л. 16 — Чжэбцун Цзонкхава (тиб. rjo-btsun Tsong-kha-pas) и Тагдан Чжамбал Чжамцо (тиб. rTags-ldan-jam-dpal-rgya-mtso); на л. 2а — Чжалцаб-чжэ (rGyal-tshab-rje) и Кхайдуб чжэ (тиб. mKhas-grub-rje).

Глава IX — бон (тиб. bon) — 7 л. Миниатюр нет.

Глава X — шэу-дау (тиб. she-u da-u) — 18 л. На л. 16 — Кхун Пху ци (тиб. Khung-phu'u-tsi) и Кхун Пу ци (тиб. Khung-pu'u-tsi).

Глава XI — джин (тиб. jing) — 18 л. На л. 16 — Тан Сан цар (тиб. Thang-bzang-tsar) и Таму Цу шэ (тиб. Ta-mu-tsu-she).

Глава XII — Хор, Ли, Шамбала (тиб. hor-li-sha-mbha-las) — 23 л. На л. 16 — покровитель живых существ Парба-лама (тиб. 'gro-mgon-phags-pa) и Чанчжа-ринпочэ (тиб. lCan-skya-rin-po-che); на л. 2а — Чжэбцун Дамба-хутухта (тиб. rje-btsun-dam-pa) и Чжэ Дхарма Ваджра (тиб. rje-dhar-ma-ba-dzra).

Кроме того, в тексте двенадцатой главы, на листе 20, в параграфе Шамбала, помещены еще четыре миниатюры: на лицевой стороне листа — Махакала (тиб. mgon-po) и Дхармараджа (тиб. chos-rgyal), на оборотной — император Шамбалы Махачакрин (тиб. rigs-ldan-drag-po-'khor-lo-can) и Гушри-хан (тиб. gush-ri-bstan-'dzin-chos-rgyal).

Эти 12 глав «Дубта-шэлчжи-мэлона» сгруппированы автором в пять обобщающих разделов:

1. История сиддханта в Индии (тиб. rgya-gar-'phags-pa'i-yul-du-byung-tshul), глава 1.

2. История сиддханта в Тибете (тиб. bod-gangs-can-gyi-ljongs-su-byung-tshul), главы 2–9.

3. История сиддханта в Китае (тиб. ma-ha-tsi-na'i-yul-du-byung-tshul), главы 10–11.

4. История сиддханта в некоторых других странах (тиб. yul-gru-gzhan-'ga'-zhig-du-byung-tshul), глава 12.

5. Заключение конечное (тиб. grub-don-bshad-pas-mjug-bsdu-ba'o), в конце двенадцатой главы (л. 4а).

Как уже отмечалось, методология изложения истории сиддхант в Древней Индии, принятая Туганом Лобсаном Чойжи Нимой, соответствовала методике и структуре, предложенной его учителем Чжанже Ролби Дорже в сочинении «Различия сиддхант». В своем сочинении автор ссылается на те же источники, что и его учитель: «Таркаджвала» Бхавьи, «Мадхьямикаратнамала» Бхавьи-позднего и т. д.

По истории буддийских сиддхант в Тибете автор «Хрустального зеркала» рассматривает четыре вопроса:

1. «Spyir-sangs-rgyas-kyi-btsan-pa-byung-tshul» (История буддийской религии в целом), глава 1, л. 16–46.

2. «Bye-brag-tu-grub-mtha'-mi-'dra-ba-byung-tshul» (История сиддхант каждой в отдельности), главы 1 (л. 46–23а), 2–9.

3. «Phras-don-dum-dos-ngag-rig-gnas-byung-tshul» (История «наук Сутры и Тантры», получившие «отдельное значение»).

4. «Chos-byung-du-bon-gyi-lugs-srol-byung-tshul» (История закона — порядков религии бон (кратко), глава 9.

История буддийской религии в Тибете излагается традиционно по двум периодам — раннему (тиб. Bstan-pas-nga-dar) и позднему (тиб. Phyi-dar), л. 16–46. Тогда как история каждой сиддханты в отдельности начинается с общего обозрения их в первой главе, там, где рассматривается поздний период (л. 46–136), и затем в этой же главе излагается сиддханта ньингмапы (л. 13а–24а), а сиддханты остальных сект, как указано выше, — в главах 2–9.

Излагая историю сиддхант в Китае, автор рассматривает три вопроса:

1) история первых и вторых законов (тиб. lugs-srol-dang-po-gnyis-byung-tshul), т. е. шэу и дау;

2) история некоторых эфемерных сиддхант (тиб. nyi-tse-ba-'ga'-zhig-byung-tshul);

3) история закона буддизма (тиб. chos-kyi-lugs-srol-byung-tshul).

В целом в десятой главе (шэу-дау) трактовка учений конфуцианства, даосизма и некоторых других школ относится к периоду доюаньской династии, тогда как история буддизма в Китае рассматривается с древности до периодов правления юаньской и минской династий. История буддизма в Китае излагается в одиннадцатой главе в двух аспек-

тах. Им рассматривается та ветвь, что шла из Индии (л. 16–15а), и та, что из Тибета (л. 15а–18а).

В последней, двенадцатой главе довольно схематично описывается распространение буддизма в Монголии (л. 2а–2б), Ли-Хотане (л. 9б–10б) и Шамбале (10б–14б), причем в разделе «Монголия» речь идет главным образом о войнах Гушри-хана и распространении школы Гелугпа, а в разделе «Шамбала» дается перечень кулика — императоров. В том, что касается истории сиддхант в некоторых других странах (тиб. *gn̄yis-pa-yul-du-gzhan-'ga'-zhig-tu-grub-mtha'-byun-tshul-ni*), то автор дает только перечисление всех этих стран (всего 31 страна) и отмечает, что «в этих странах, возможно, есть даже школы «плохих» взглядов (тиб. *lta-ba-ngan-pa'i-rigs-kyang*), но обо всем этом рассказать не удалось» (л. 1б–2а). Среди перечисленных стран есть такие исторически известные, как Кашмир (тиб. *kha-che*), Непал (*bal-yul*), Персия (тиб. *par-sig*), Мекка (тиб. *ma-kha*), Шаншун (тиб. *zhang-zhung*), Сахор (тиб. *za-hog*), Тангут (тиб. *mi-nyag*), Уйгур (тиб. *yu-gur*), Тохаристан (тиб. *tho-gar*) и др.

Р. Е. Пубаев полагает, что в отличие от заключения, не представляющего научной ценности, колофон (л. 29а–33а) содержит интересные сведения по истории составления «Хрустального зеркала» и завершения его. Колофон фактически состоит из двух частей: первая (л. 29а–30а) написана самим Туганом Лобсаном Чойжи Нимой, вторая (л. 30а–33а) — издателем, имя которого в тексте не названо [186, с. 14].

Подчеркивая тот факт, что тибетские сочинения жанра сиддханта в какой-то мере посвящены истории и философии индийского буддизма, стоит отметить, что «Дубта-шэлчжи-мэлон» Тугана Лобсана Чойжи Нимы практически полностью посвящено изложению и анализу тибетского буддизма, а индийскому буддизму уделено совсем немного внимания. Так, во второй главе «Возникновение буддизма» автор, не вдаваясь в подробности, излагает историю возникновения четырех школ. Описывая философские воззрения этих школ, он рассматривает их не отдельно друг от друга, а в общей совокупной форме. Поэтому данная глава рассматривается, как попытка автора дать общую характеристику ранних буддийских школ.

Представленные сиддханты крупнейших ученых Тибета и Монголии XVIII — начала XIX веков выбраны нами целенаправленно. Поскольку именно их историко-философские произведения до настояще-

го времени являются наиболее значимыми трудами по истории религии и философии Древней Индии, Тибета, Китая и Монголии. И, соответственно, яркими образцами историко-философских источников жанра сиддханта. Тем самым представляют огромный интерес для исследования современных специалистов. Однако, несмотря на то, что своими глубокими исследовательскими трудами они внесли огромный вклад в развитие буддийской историко-философской литературы и то, что их труды включены в учебные программы философских факультетов крупнейших монастырей Индии, Тибета и Монголии, многие аспекты их жизнедеятельности все еще остаются малоизученными. В связи с этим сведения, представленные читателю в данном параграфе, имеют актуальность и носят научный интерес.

Данные сиддханты, написанные в традиции гелугпа, признаны классическими источниками уникального тибетского историко-философского жанра. Они ярко отражают те категории, о которых писал Р. Е. Пубаев, разделяя сиддханты по характеру и содержанию. Так, Р. Е. Пубаев в своем исследовании указал две категории: 1) подробные сочинения по истории небуддийских и буддийских философских школ в Древней Индии; 2) сочинения обобщающего характера по истории религиозно-философских систем во всех странах, где распространялся буддизм, — в Индии, Тибете, Китае, Монголии и мифической стране Шамбала [186, с. 9]. Согласно его мнению, к первой категории относятся сочинения Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже и Чжанжи Ролби Дорже. Труд Тугана Лобсана Чойжи Нимы представляет собой вторую категорию. Таким образом, на примере сиддхант этих авторов нами достаточно емко раскрыты разновидности жанра сиддханта.

Все три представленных нами источника являются комментирующими по содержанию. С точки зрения формы их можно подразделить на исследования и описания. Так, согласно концепции А. М. Донца, исследования проводятся в двух видах: подробные (тиб. *mtha'-dpyod*) и общие (тиб. *spyi-don*). Таким образом, мнения А. М. Донца и Р. Е. Пубаева сходятся. Трактаты Кунчена Жамьяна Шадпы и Чжанжи Ролби Дорже относятся к подробным комментирующим исследованиям, поскольку в них, во-первых, представлены критика ошибочных мнений других авторов, во-вторых, излагается собственное мнение, и, в-третьих, приводятся опровержения возражений оппонентов. Их трудам свойственно подробное исследование све-

дений со всесторонним анализом предмета рассмотрения. В свою очередь сиддханта Тугана Лобсана Чойжи Нимы носит описательный характер и излагает материал в простой форме, помогающей понять предмет. И во многом «служит подготовительным источником для понимания более сложных подробных исследований, таких как два предыдущих сочинения» [49, с. 25].

Между тем, в сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы предложены оба метода исследования в изложении материала, т.е. и описание, и анализ. Так, сначала автор дает общую характеристику основных идей школы, а затем переходит к более подробному анализу каждого указанного им пункта. Однако в силу своей специфики все три текста характеризуются фрагментарностью и пропусками в изложении материала.

По этому поводу А. М. Донец пишет: «Традиционная для буддийских философов ориентация на авторитеты и соответствующая ей цитатно-комментирующая форма философствования обуславливают то, что изложения разными авторами, принадлежащими к одной школе, некоей конкретной концепции обычно представляют собой вариации, версии, варианты и аранжировки некоторой архетипной концепции, обнаруживаемой в трудах авторитетного для данной системы мыслителя» [50, с.14]. Поэтому одной из характерных особенностей этих источников является то, что они опираются на тексты, признаваемые авторитетными в рамках той или иной традиции. Что приводит к выводу о присутствии специфического «комментаторского похода», о котором в своей статье «Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования» говорит А. М. Донец [49, с. 50–54]. Основным предметом данного подхода является смысловое поле текста, обладающее целостностью и определенной структурой. «Комментаторский подход» применяется для уяснения смысла, подлежащего установлению. «Комментируемый текст, — как продолжает А. М. Донец, — обязательно должен считаться авторитетным» Донец [49, с. 53], поскольку комментатор в своих исследованиях опирается на предложенные авторитетами системы воззрений, которые, в свою очередь, «соответствуют действительности и непротиворечиво связаны между собой, образуя некое целое, структурированное определенным образом (общее концептуальное поле автора)» Донец [49, с. 53]. Непосредственной причиной написания комментаторами подобных работ,

по мнению А. М. Донца, является желание автора «сообщить нечто читателям», а целью — донести до читателя правильное понимание и восприятие этого предмета.

Рассматривая классификационные данные, приводимые Кунченом Жамьяном Шадпой, Чжанже Ролби Дорже и Туганом Лобсаном Чойжи Нимой, которые в силу своей преемственности у всех авторов совпадают, можно определить тот принцип, по которому строились схемы происхождения буддийских школ. Это выделение в число основополагающих все новых и новых школ при неизменности их общего числа. Разница в изложении классификации школ между авторами заключается в том, что Кунчен Жамьян Шадпа дал их более развернутый анализ. Краткость изложения своего материала Туган Лобсан Чойжи Нима аргументирует тем, что при более подробном анализе всех учений сочинение получится слишком громоздким.

Вышеописанные тибетоязычные историко-философские произведения жанра сиддханта (дубта) трех величайших ученых Тибета и Центральной Азии XVII — начала XIX веков являются образцами учебной литературы и, взаимодополняя друг друга, дают возможность современным исследователям не только узнать об истории формирования и развития буддийской религиозно-философской мысли вообще, но и составить наиболее полное представление об особенностях тибетоязычной учебной литературы того периода. При том, что они опираются в своих исследованиях на материалы более ранних мыслителей. Тем самым представляют собой огромную ценность для современной науки.

Продолжая наше исследование, отметим, что в целом буддийская философская мысль основывается на двух фундаментальных категориальных комплексах буддизма: Абхидхарме и Праджняпарамите. В этой связи мы согласны с мнением Л. Е. Янгутова о том, что Абхидхарма и Праджняпарамита являются «двумя великими традициями буддизма, охватывающими все его философское мироощущение. Вне Абхидхармы и Праджняпарамиты нет буддийской философии...» [91, с. 7].

В свою очередь, С. П. Нестеркин отмечает, что такое положение вещей является характерной чертой китайского буддизма. Он справедливо утверждает, что в других исторических формах буддизма взаимосвязь праджняпарамиты и абхидхармы реализовывалась по-иному. Как мы говорили ранее, в Тибете философское учение буддизма зародилось, и длительное время развивалось исключительно в его махаянской форме. Традиция абхидхармы, вошедшая в число изучавшихся дисциплин на философских факультетах (тиб. *mtshan-nyid-grwa-tshang*) тибетских монастырей, всегда находилась на периферии философского дискурса тибетского буддизма. На китайском материале, по мнению С. П. Нестеркина, «соотношение «абсолютное-относительное» оформилось как соотношение абхидхармы и праджняпарамиты, на тибетском (прежде всего в традиции Гелук) — как праджняпарамиты (в данном случае как традиции «Абхисамаяламкары») и мадхьямаки. Однако тибетская праджняпарамитская традиция, несомненно, испытала глубокое влияние абхидхармы как в терминологическом плане, так и методологическом, в своих подходах к анализу реальности» [181, с. 555]. Таким образом, мнения Л. Е. Янгутова и С. П. Нестеркина не противоречат друг другу. Подтверждением тому выступает вышеприведенный вывод С. П. Нестеркина. Поскольку понятия, принципы и методы суждения абхидхармы и праджняпарамиты характерны принципам и китайского, и тибетского буддизма.

В условиях адаптации буддизма к тибетской культурной и религиозной среде принципы абхидхармы и праджняпарамиты имели универсальную значимость для всех его компонентов. Между тем значительная роль в данном адаптационном процессе принадлежит Кунчену Жамьяну Шадпе Дорже, который занимался развитием понятийного аппарата, принципами буддийского перевода, разработкой категориально-терминологической и логико-дискуссионной систем на основе историко-философского подхода и сравнительного анализа. Категориально-терминологическая система абхидхармы и праджняпарамиты, отраженная им в его сиддханте, послужила основанием для развития религиозно-философской традиции тибетского буддизма. В результате его исследовательской деятельности были выработаны приёмы и методы, позволившие корректно передавать все аспекты философского содержания буддийского учения.

Далее в соответствии со структурой фундаментального историко-философского трактата Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже под названием «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ») будут раскрыты религиозно-философские принципы и взгляды четырех школ, повлиявших на развитие традиций абхидхармы и праджняпарамиты в тибетском буддизме.

Глава III

КУНЧЕН ЖАМЬЯН ШАДПА ДОРЖЕ ОБ АБХИДХАРМИСТСКОМ УЧЕНИИ РАННЕБУДДИЙСКИХ ШКОЛ

3.1. Абхидхармическое учение школы вайбхашика в сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ, как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»

В исследовании «Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории религиозно-философской школы вайбхашика» [43] на основе источникововедческого анализа истории возникновения и развития системы вайбхашиков были получены результаты, которые нашли свое отражение в данной монографии, посвященной абхидхармическому учению этой школы в контексте развития религиозно-философской мысли.

Первые попытки воспроизведения генеалогического древа буддийских школ Хинаяны были предприняты еще в древности. Об этом свидетельствуют многочисленные буддийские тексты, которые донесли до нас традиции раннебуддийских школ, дающие представление о структуре их преемственности. К сожалению, сами традиции в ряде случаев разноречивы и несогласованны между собой. Подлинный расцвет историко-философского творчества характерен для тибетского буддизма. Принципы классификации, результаты и методы исследования ученых Тибета находят все большее применение в современной науке, по мере того как их сочинения, сиддханты переводятся и анализируются.

Труд по истории религиозно-философской мысли Кунчена Жамьяна Шадпы под названием «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в

совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), более известный под кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), является одним из самых знаменитых в своем роде, и по праву признается классическим.

В предыдущей главе нами был представлен структурный анализ сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы, и подробное описание ее значения. В связи с этим, считаем целесообразным акцентировать внимание конкретно на абхидхармическом учении школы вайбхашика. В «Dam-pa'i-chos-mngon-pa-mdzod-kyi-dgongs-'grel-kyi-bstan-bcos-thub-bstan-nor-bu'i-gter-mdzod-dus-gsum-rgyal-ba'I-bzhed-don-kun-gsal-zhim-bya-ba-las-gnas-dang-pa'i-tshig-don-mtha'-dpyod-dang-bcas-pa» («Шастра, разъясняющая содержание кладезы высшей «Абхидхармы» и называемая «Клад Чандамани, религия Всеведущего») Кунчен Жамьян Шадпа указывает, что «Будда, когда проповедовал «Абхидхарму», разделил ее на 7 частей, каждую из них он пояснял одному определенному архату. Все эти семь архатов придерживались философского учения вайбхашиков» [8, л. 3а–5а]. Здесь он упоминает следующих архатов: 'Od-sron (Кашьяпу), dByeg-pa-shes (Васумитру), lHa-skyed (Дэвашармана), Sha'a-pi'i-bus (Шарипутру), Mo'u-'gal-bus (Маудгальяну), gSus-po-ches (Суйпоче) и Gang-pos (Гисибо Же). Все эти имена встречаются в сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы.

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа изложил несколько версий классификации ранних буддийских школ, опираясь на традиции древнеиндийских мыслителей Винитадевы, Васумитры и Бхавьи. Им представлены различные версии классификации школ по принципу деления от 1, 2, 3 и 4 основополагающих школ и их последующего разветвления до 18 направлений. Исследуя классификационные версии, автор подробно описал происхождение названий исследуемых школ, сделав обзор их воззрений, позволяющий идентифицировать и конкретизировать каждую из них, а также развеять различные заблуждения относительно причастности к той или иной традиции некоторых школ.

Итак, Кунчен Жамьян Шадпа в трактате «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») под названием школы «вайбхашика» (тиб. Вуе-

brag-smra-ba) подразумевает школу сарвастивада. Он говорит о существовании версии, согласно которой именно эта школа и стала прародительницей 18 подшкол [3, р. 174]. То есть все первые последователи Будды — сарвастивадины, объединили под одним названием 18 ранних школ. Более ясное определение вайбхашике дает Жамьян Шадпа II — Гончог Чжигме Ванбо: «Последователь школы вайбхашика — это хинаянский философ, который не признает самопознание и признает истинное существование внешних объектов» [39, с. 62].

Как сообщает Кунчен Жамьян Шадпа, эту классификацию предложил учитель Кашьяпа (тиб. Sha'-kya-'od), принадлежащий к махаянистскому толку. По мнению Кашьяпы, все «подшколы» получили свои корни от одной единой школы сарвастивады и далее развили свои воззрения в соответствии с диалектическими различиями. Так, Жамьян Шадпа пишет: «Согласно наставнику Кашьяпе (тиб. Sha'-kya-'od), мнение школы сарвастивадинов было единым для всех школ до тех пор, пока Будда не ушел в Нирвану, после чего из-за различных [языковых] наречий произошло деление» [3, р. 174].

Однако автор отмечает, что это лишь одна из многих существующих версий. Ссылаясь на Бхавью, Жамьян Шадпа объясняет эту версию тем, что одна и та же школа могла иметь несколько названий. По этой причине и вследствие разных обстоятельств образовались 18 школ. Так, «Бхавья говорит, что сарвастивадинам давали такие названия, как: учащие полному открытию; учащие о причине, т.е. то, что проявилось, проявляется и проявится — все это является вместе с причиной. Поэтому назывались «учащие о причине» — Чурмапа (тиб. Rgyur-smra-ba); в соответствии со звучанием самого слова; то, что проявляется в прошлом, будущем и настоящем существует — поэтому, учащие об этом назывались сарвастивадины» [3, р. 174]. Судя по всему, это значит, что каждая школа могла называть оппонентов в зависимости от их основного религиозно-философского положения. Между тем, сами последователи школы могли отдать предпочтение другому названию своей же школы. Названия могли интерпретироваться по имени наставника, либо по названию местности. Например: «Некоторые называли [школу] Мурундакапа, т. е. пребывающие на горе Мурунда» [3, р. 174].

Анализ этой версии классификации школ Кунчен Жамьян Шадпа подытожил решением, благодаря которому можно идентифицировать основополагающие школы. Он пишет: «[Несмотря на то, что] все эти [школы] имели вначале одно общее название, а позже некоторые [школы] обрели другие названия, под которыми, проявлялись перед другими. Нельзя считать, что они [школы] являются одними и теми же [одинаковыми]. Поскольку традиции деления этих 18 школ разные. Если связать с теми, кто дал им эти названия, то все станет ясно» [3, р. 177]. Иными словами, Кунчен Жамьян Шадпа утверждает, что ключом к разгадке вопроса — к какой традиции относится та или иная школа, могут быть имена их приверженцев, а также язык, на котором излагается Учение. Однако здесь необходимо пояснить, что мирянин, принимая монашеские обеты, обретает новое имя, согласно традиции школы, в которой принимает постриг. Это и есть один из основных опознавательных признаков.

Итак, Жамьян Шадпа пишет: «Из 4 коренных школ сарвастивадины учили на санскрите. Последователи архата Джачензина (тиб. Sgra-gcan-'zin) из 25 обладателей монашеских накидок четверо «Од»: Гуян (тиб. Dgu-yan), Джатаг (тиб. Grwar-tags), Убал Падма (тиб. Ut-pal-pad-ma), Ринбоче Шинло (тиб. Rin-po-che-shing-lo) — с именем великий, свет, известный и благой, подобно Шакья балу [Шакья Оду] (тиб. Sha'a-kyu-dpal) » [3, р. 177]. Это значит, что последователи школы сарвастивады передавали Учение на санскритском языке. Первоначально в состав школы входили 25 монахов, которых обучали 4 наставника. Все они, как и Шакья Од, носили на конце имени приставку «Од», означавшей «великий», «свет», «известный» и «благой». Например, Гуян Од, Джатаг Од, Падма Од, Шинло Од.

Далее Жамьян Шадпа пишет: «Махасангхика учили на пракрите. Родоначальник этой линии — Кашьяпа. Из пророчества он является высшим среди обладающих благими достоинствами рода брахманов. Из 23 преемников, таких как Дун Ян (тиб. bDun-yan), Джатаг дун (тиб. Grwa-rtag-sdung) с именами, которые имеют окончания Еше (тиб. Ye-shes), Беба (тиб. Spas-pa), Нинбо (тиб. Snying-po) » [3, р. 178]. Судя по тексту, последователи школы махасангхика имели одну из трех окончаний в имени: Еше, Беба, Нинбо. Именно по этим трем опознавательным приставкам можно было

определить к какой школе относится монах. Например, Мармезад Еше (тиб. *Mar-me mtsad-ye-shes*), Жигме Жунне Беба (тиб. *'jigs-med-'byung-gnas*), Еше Нинбо (тиб. *Ye-shes-snying-po*), и Занбо Гендун Палчен (тиб. *Bzang-po-dge-'dun-phal-chen*). Также говорится, что махасангихики учили на языке брахманов, используя праkrit.

«Махасаммата [провозглашали] на языке «авабхрамашита» (тиб. *A-wa-bhra-ma-shi-ta*), который является языком претов, или, по-другому, разрозненным. Начиная от главы этой школы архата Неваркора (тиб. *Nye-bar-'khor*), являющимся лучшим среди держащих Винаю, из 21 последователя Наян (тиб. *Lnga-yan*), Джатаг, Метогсоцик (тиб. *Me-tog-so-rtsik*) обладали именами со следующими приставками на конце: Лой (тиб. *los*), Ван (тиб. *'bangs*), Дэ ва (тиб. *Sde-pa*) » [3, p. 178]. Например, Чойван (тиб. *cos-'bangs*), Джолдэ (тиб. *Grol-sde*). В определении «махасаммата» скрыто понятие «сультим» (тиб. *Tshul-khrims*) — нравственность. Опознавательной приставкой к имени здесь является сэнге и беба (тиб. *Zla-ba-seng-ge*). «Согласно сказанию, в именах Данаши (тиб. *Da-na-shi'*) и Кармаши (тиб. *Kar-ma-shi'*) окончанием является сультим. Так, если обратить внимание на имя Джокаи сэнге (тиб. *Bgrod-dka'I-seng-ge*), то здесь явно видно имя Сэнге или Хари (тиб. *ha-ri*) » [3, p. 178]. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, последователи махасамматы вешали на языке, так называемых голодных духов. В этой школе особое значение придавалось следованию морально-нравственным и дисциплинарным законам Винаи. Понятие «нравственность» было заложено в самом названии школы. Поэтому монахи этой школы в значении своих имен носили окончания Лой, Ван, Дэ — что само по себе означает слово «закон», а также окончания Сэнге или Хари, которые означают слово «нравственность».

По поводу стхавир, Кунчен Жамьян Шадпа дает следующее описание: «Стхавиры применяли язык Пишачжи. Начиная с основоположника Катьяяны, являющимся высшим украшением «старейших». Приставками были Минха (тиб. *Ming-lha*), Джунне (тиб. *'byung-gnas*), Гоча (тиб. *Go-cha*) » [3, p. 178]. Стхавиры — это школа старейшин, основанная Катьяяной. В его имени встречались окончания Гоча, Дэ, Цо и Чонба, поэтому его последователи носили имена с такими же окончаниями, например, Шераб Гоча. Кроме того, некоторые представители этой школы носили имена с пристав-

ными окончаниями Кхорло, Минха, Джунне, например, Ринчен Джунне. Именно по этим приставным именам можно было определить — к школе какого преемника Катьяяны относится монах.

Далее, Кунчен Жамьян Шадпа, опираясь на древнеиндийские тексты, предлагает две традиции разделения на 2 основополагающие школы. Первая основывается на мнении древнеиндийского мыслителя Бхавьи (тиб. Legs-Idan, Легден) о том, что раскол на две группы произошел спустя 116 лет после паринирваны Будды в г. Паталипутре (тиб. grong-khyer-me-tog) из-за некоторых разногласий внутри сангхи. В результате образовалось 18 подшкол. В группе Стхавиров оказалось 10 школ, а на стороне Махасангхиков — 8 (табл. 1).

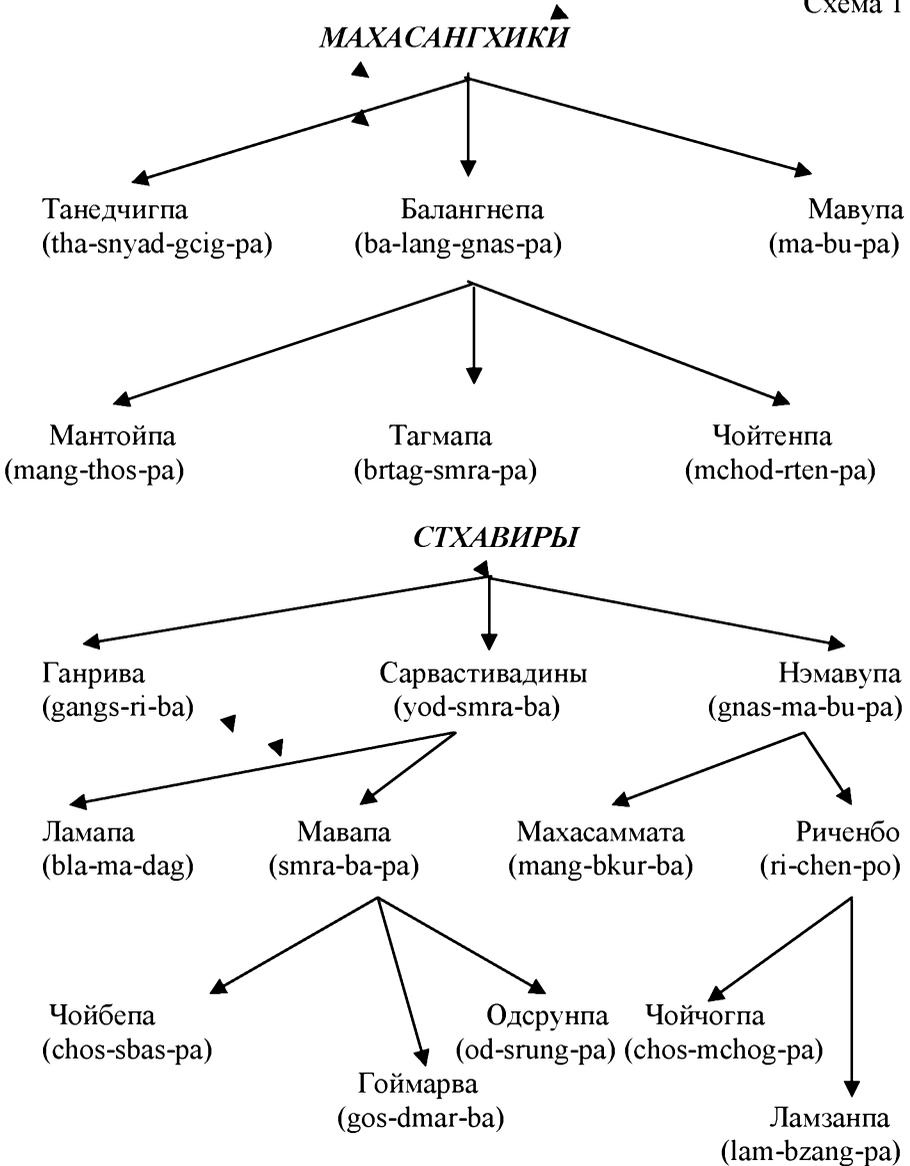
Таблица 1

Стхавиры (gnas-brtan-pa)	Махасангхики (phal-chen-pa)
1. Ганрива (gangs-ri-ba, Хаймавата)	1. Махасангхики (phal-chen-pa)
2. Сарвастивадины (yod-smra-ba, Вайбхашика)	2. Танедчигпа (thas-nyad-gcig-pa, Экавьяхарика)
3. Нэмавула (gnas-ma-bu-pa, Ватсипутрия)	3. Жигтенмрава (’jig-rten-smra-ba, Локотгаравадина)
4. Чойчога (chos-mchog-pa, Дармотгария)	4. Тагпармрава (rtag-par-smra-ba, Праджняптивадина)
5. Занполампа (bzang-po’I-lam-pa, Бадраяния)	5. Мантойпа (mang-thos-pa, Бахушрутия)
6. Кунжикурва (kun-gyi-sbkur-ba, Самматия)	6. Чойтена (mchod-rten-pa, Чжэйтия)
7. Мантонпа (mang-ston-pa, Махисасака)	7. Шарриба (shar-ri-ba, Пурвашайла)
8. Чойбепа (chos-sbas-pa)	8. Нубрива (nub-kyi-ri-bo-pa, Апаршайла)
9. Одсрунпа (od-srung-pa, Кашьяпия)	
10. Ламапа (bla-ma-dag, Уттарика)	

Согласно второй традиции, распространенной среди школы Махасаммата. Спустя 137 лет после ухода Будды в Нирвану, во времена царя Нанды (тиб. dga’-bo) и Махападмы (тиб. Pad-ma-chen-po) в г. Паталипутре (тиб. pa-ta-li-pu-ta) монах по имени Дудигзанбо (тиб. bdud-sdig-can-bzan-po) на своем примере, «показал множество различных сиддх, в результате чего произошел великий раскол в сангхе»

[3, p. 174]. В результате, из школы Махасангхика выделилось 6 школ, а из лона школы Стхавировада ответвилось 12 (схема 1).

Схема 1



Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что самоутверждение и противостояние между этими школами продлилось 63 года. «Затем по прошествии 200 лет, благодаря архату Нэмаву, произошло дальнейшее постепенное [их] разделение» [3, р. 175].

Эти две версии отличаются временными рамками и количественным соотношением каждой школы: в первом случае на сторону Махасангхиков перешли на две школы больше, чем во второй традиции, соответственно количество последователей стхавиров также изменилось. Так или иначе, обе предложенные версии едины в общем количестве ранних буддийских школ — 18.

Разделение ранних буддистов на два направления послужило своего рода исторической моделью двух мощных религиозно-идеологических течений. В дальнейшем на концептуально-идеологической основе Тхеравады (Стхавиров) возникла разветвленная система школ, которая впоследствии стала относиться к Хиньяне, а Махасангхика спустя несколько веков преобразовалась в Махаяну.

Что касается классификации от трех основополагающих школ, то Кунчен Жамьян Шадпа в своей сиддханте пишет, что эту версию предложили Махасангхики [3, р. 173]. В качестве третьей школы выступила школа Мавапа. Стхавиров стало меньше, здесь наблюдается 6 школ, а в «новоиспеченной» школе Мавапа образовалось 4 школы. Последняя, считает Кунчен Жамьян Шадпа, при сравнении с вышерассмотренной традицией Махасамматы, если и не происходила от школы Стхавиров, то, по крайней мере, схожа с ней (табл. 2).

Таблица 2

Махасангхики	Стхавиры		Мавапа
1. Шаррива (shar-gi-ba, Пурвашайла)	1. Сарва-стивада (yod-smra-ba, Вайб-хашика)	1. Нэмавупа (gnas-ma-bu-ra, Ватсипутрия)	1. Садонпа (saston-pa, Махишасака)
2. Нубрива (nub-gi-ba Апарашайла)		2. Махасаммата (mang-bkur-ba.)	2. Одсрунпа (od-srung-pa, Кашьяпия)
3. Келпорива (rgyel-po-gi-ba)			
4. Ганрива (gangs-gi-ba, Хаймавата)			

5. Чойтенпа (mchod-ten-pa)	2. Саутрантики (mdos-de-pa)	3. Чойчогпа (chos-mchog-pa, Дармоттария)	3. Чойбепа (chos-sbas-pa)
6. Дондзубпа (don-grub-pa)		4. Занполампа (bzang-po'i-lam-pa, Бадраяния)	4. Гоймарва (gos-dmar-ba, Тамрашатия)
7. Балангнепа (balang-gnas-pa)			
8. Махасангхики (phal-chen-pa)			

Список с четырьмя подразделениями, по всей вероятности, существовал уже в IV веке н. э. Здесь упоминается цейлонская школа Джетавадия, ответвленная от Стхавиров, и образовавшаяся в период правления Махасены (322–349 гг. н.э.). Однако этот список получил письменную кодификацию лишь в VIII–IX вв. н. э. благодаря труду сарвастивадина Винитадэвы, который выводит 18 школ буддизма от четырех главных ветвей: махасангхики, сарвастивадины, стхавиры, и махасаматы.

Итак, Кунчен Жамьян Шадпа предлагает две версии классификации от четырех основополагающих школ: 1) общая традиция Винитадевы (тиб. bde-ba-dul-lha, Дулха); и 2) традиция изречения учителя Васумитры (тиб. Pad-ma, Падмы). «Согласно первой традиции, есть метод деления на 7, 5, 3, 3, которые в сумме составляют 18 школ, т. е.: а) сарвастивадины (тиб. yod-smra-ba) — 7; б) махасангхика (тиб. phal-chen-pa) — 5, в) стхавиры (тиб. gnas-brtan-pa) — 3, г) махасаммата (тиб. Mang-bkur-ba) — 3» [3, p. 173]. Так, в соответствии с концепцией Винитадевы восемнадцать школ получили свое начало от четырех основополагающих школ. Преобладающее количество последователей наблюдалось в школе сарвастивадинов. Здесь образовалось 7 школ. Далее по количеству идут махасангхики, которые разделились на 5 школ. По три «подшколы» образовалось у стхавиров и махасамматы (табл. 3).

Таблица 3

Сарвастивадины (yod-smra-ba)	Махасангхики (phal-chen-pa)	Стхавиры (gnas-brtan-pa)	Махасаммата (mang-bkur-ba)
1. Одсрунпа (od-srung-pa, Кашьяпия)	1. Шарриба (shar-ri-ba, Пурва- шайла)	1. Джетава- нийя (rgyel-byed- tshal-gnas)	1. Садогрипа (sa-sgrog-ri-pa)
2. Садонпа (sa-ston-pa, Махи- шасака)	2. Нубрива (nub-kyi-ri-bo-pa, Апарашайла)		
3. Чойсрунпа (chos-srung-pa, Дхармагупта)	3. Ганрива (gangs-ri-ba, Хай- мавата)	2. Жигменэпа (’jig-med-gnas- pa)	2. Срунвапа (bsrung-ba-pa)
4. Мантойпа (mang-thos-pa, Бахушрутия)	4. Тагмапа (brtag-smra-pa, Локоттаравадины)		
5. Гоймарва (gos-dmar-ba, Там- рашатия)	5. Жигтенмрава (’jig-ten-smra-ba)		
6. Намбарче (nam-par-phye)		3. Стхавиры великого мо- настыря (gtshung-lang- khan-chen- gnas)	3. Нэмавупа (gnas-ma-bu- pa, Ватсипут- рия)
7. Шикунба (gzhi-kun-pa)			

Согласно второй версии, предложенной Васумитрой, преобладающее количество последователей было в школе махасангхиков. Они разделились на 6 подшкол. На пять школ разделилась махасаммата. Традицию сарвастивадинов представили 4 школы. И наименьшее количество приверженцев оказалось у стхавир, всего три школы (табл. 4).

Таблица 4

Сарвастивадины (yod-smra-ba)	Махасангхики (phal-chen-pa)	Стхавиры (gnas- brtan-pa)	Махасамма- та (mang- bkur-ba)
1. Одсрунпа (od-srung-pa, Кашьяпья)	1. Шарриба (shar-ri-ba, Пурва-шайла)	1. Джетава- нийя (rgyel-byed- tshal-gnas)	1. Гоймарва (gos-dmar-ba, Тамрашатия)
2. Джесасрунпа (bya-sa-srung-pa)	2. Нубрива (nub-kyi-ri-bo-pa, Апарашайла)		2. Срунвапа (bsrung-ba-pa)
3. Чойсрунпа (chos-srung-pa, Дхармагупта)	3. Ганрива (gangs-ri-ba)	2. Жигменэпа ('jig-med-gnas-pa)	3. Курукуле (ku-ru-kul-le)
	4. Намбарче (nam-par-phye)		
4. Шикунба (gzhi-kun-pa)	5. Тагмапа (brtag-smra-pa, Локоттаравдины)	3. Стхавиры Великого монастыря (gtshung-lang- khan-chen- gnas)	4. Мантойпа (mang-thos-pa, Бахушру-тия)
	6. Жигтенмрава ('jig-rten-smra-ba)		5. Нэмавупа (gnas-ma-bu-pa Ватсипут-рия)

При сравнительном анализе этих двух традиций наблюдаются некоторые различия. Например, согласно второй версии в сарвастиваде стало на три «подшколы» меньше, чем в первой. Школа Намбарче, которая, судя по первой традиции, была в группе сарвастивадинов, оказалась в группе школ махасангхиков, тем самым, увеличила эту группа на одну школу. Группа школ махасамматы увеличилась, во-первых, за счет прибытия школ Гоймарва и Мантойпа опять же из первой группы школ; во-вторых, за счет появления новой школы — Курукуле. Учитель Васумитра, определив эти школы

по 2 и 4 группам, указал на существование в 1 группе еще одной школы — Джесасрунпа. Таким образом, наблюдается существенная разница в обеих традициях. Вследствие этого невозможно достоверно определить отношение ответвлений и их конкретную приверженность к той или иной основополагающей школе. Тем не менее, все эти 18 школ развивались в тот исторический период и были указаны в разных индийских традициях.

Закончив изложение индийских версий классификации школ, Кунчен Жамьян Шадпа дал краткое, но вполне доступное понимание разъяснение названий школ.

Итак, согласно «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), Махасангхика получили такое название во время разделения сангхи. Тогда религиозно-философские положения именно этой школы поддержало большинство последователей, перейдя на ее сторону. В дословном переводе с санскритского языка «махасангхика» означает «большая [часть] сангхи» [3, p. 176].

Следующая школа: «[Почему называют] Танедчигпа? Потому что дают обозначение, что все Будды постигают все дхармы единственным сознанием в течение одного момента, т. е. одномоментно. Говоря, таким образом, они дают обозначение, поэтому их называли «обозначающие одним» [3, p. 176].

Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, названия школ расшифровываются следующим образом:

Дэмава — [те, кто] провозглашает, что Будда, уходя из мира, больше не обладает сансарическими дхармами. Поэтому их называли «Дэ ма», т. е. «утверждающие уход;

Мантойпа (санскр. Бахушрутия) — [школа] провозглашающая слушание, поскольку опирались на сведущего наставника, их называли «сведущие» — Мандутойма. Название этой школы происходило от имени ее наставника.

Школа Тагмапа (санскр. Праджнаптивадина) получила свое название из-за мнения, что составные вещи являются причиной страдания. В буквальном смысле «Тагмапа» означает — «говорящие об условности».

Чойтенпа (санскр. Чжэйтия) — находящиеся возле «субургана»;

Шаррива (санскр. Пурвашайла) — пребывающие на восточной горе;

Нубрива (санскр. Апарашайла) — пребывающие на западной горе;

Стхавиры — названы так, потому что утверждали, что являются родом святых старейшин;

Сарвастивадины приобрели это название из-за того, что утверждали о существовании трех времен».

Некоторые называли [школу] Мурундакапа, т.е. пребывающие на горе Мурунда;

Последователи Кашьяпы — Одсрунба;

Последователи гуру — Ламапа;

Чойчогпа (санскр. Дармоттария), Занполампа (санскр. Бадраяния) и т. д. — [носят] название согласно именам наставников». Разъяснение названий этих школ, приведенное Кунчен Жамьян Шадпой, на наш взгляд, не нуждается в излишнем анализе, поскольку представлено вполне доступно [3, р. 176].

Далее представители школы Намбармава «учили об испытании плодов содеянного, и не испытании несодеянного прошлой кармы» [3, р. 176]. То есть утверждали, что живые существа испытывают лишь плоды содеянного прошлой кармы, и не могут испытывать плоды несодеянного.

Последователи школы Нэмавупа относили себя к царскому роду, утверждая, что являются сыновьями женщины по имени Нэма, которая была матерью царю.

Представители школы Мандомпа со скрытого языка перевели, что большое собрание людей не обретут следующего перевоплощения. Поэтому стали называться так [3, р. 176].

Как уже отмечалось ранее, практически все школы получили свое название, опираясь на основные религиозно-философские положения, либо в соответствии с именем наставника, либо по названию местности, на которой локализуются. Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что все это описание представлено им согласно Бхавье. Однако он уверен, что если рассмотреть разъяснение всех этих названий в разных источниках, то их будет значительно больше.

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») анализ общих мнений и разъяснений особенностей положений 18 школ представлен Кунченом Жамьяном Шадпой в трех подразделах:

- 1) Разъяснение Основы посредством относительного и абсолютного; описание Пути и Плода;
- 2) Изложение частных разъяснений по 7 основным пунктам: двух истин;
- 3) особенностей канона;
- 4) особенностей прямого восприятия / познания;
- 5) причины и следствия;
- 6) сознания;
- 7) особенностей Будды;
- 8) отличительных особенностей каждой школы.
- 9) Краткое изложение основных религиозно-философских положений каждой школы.

I. В разделе «Разъяснение Основы посредством относительного и абсолютного» Кунчен Жамьян Шадпа говорит о том, что если основа всех дхарм — это явленность, существующая относительно, то она относительна; если она существует абсолютно, то она абсолютна. В «Абхидхарме» подразумевается, что составные дхармы — это форма и прочие 5 скандх. Это разъяснение через 5 скандх: рупа, ощущения, осознание, волевые акты [движущие элементы], сознание. Под формой имеется ввиду пять органов чувств: тело, глаза, уши, нос, язык — которые воспринимают 5 аятан: осязание, звук, вкус и т. д. От них получается двадцать аятан формы, восемь аятан звука, шесть аятан вкуса, четыре — запаха и одиннадцать — осязания.

Существует 18 дхату — дхату формы, звука, запаха, осязаемого. Шесть дхату опираются на шесть объектов, на которых основываются органы чувств, начиная с сознания глаза, заканчивая сознанием ума. Поскольку имеется шесть объектов и шесть органов чувств, то появляется 12 аятан. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, «скандхи собрания являются собраниями дхату и аятан. Аятанами (тиб. *Skye-mched* являются вратами появления, т. е. создающие рождение. Дхату (тиб. *kham*) относятся к разряду этой дхармы, и называются элементами» [3, р. 181].

Когда говорят о мирах ада, претов, животных, людей и богов, то подразумевают пять частей. Здесь асуры включены в миры божеств и животных. Эти же существа имеют рождение из яйца и пр.,

которые касаются четырех видов рождений: из утробы, из яйца, тепла и влаги, а также чудесное.

Составные элементы — скандхи не относятся к пути, так как загрязнены, а незагрязненные являются истинным путем. Согласно вайбхашикам, бытие является истиной страдания, поскольку оно является следствием. Её причина — это истина источника, которыми являются карма и клеши. Две первые истины загрязнены, остальные две незагрязнены. Таким образом утверждается, что истина прекращения является незагрязненной [3, p. 182].

Пространство (санскр. акаша) и прекращения концепций, которые являются двумя неконцептуальными прекращениями — несоставные. Так получается, что три времени: прошлое, настоящее и будущее — вместиорожденные, несоставные и вечные. Все составные элементы — скандхи являются непостоянными.

II. В разделе «Описание Пути» Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что существует два вида познания: прямое и непрямое (концептуальное). Согласно вайбхашикам существуеь 37 факторов просветления, а именно:

- четыре вида погружения;
- четыре совершенных отбрасывания;
- четыре опоры магических сил;
- пять видов умственных способностей;
- пять видов сил;
- семь аспектов просветления;
- восемь аспектов святого Пути — итого 37 факторов просветления [3, p. 182].

Далее в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа, ссылаясь на «Таркаджвалу» (тиб. Rtog-ge-'bar-ba), говорит, что вайбхашики признают пять путей: путь накопления, подготовки, видения, медитации и не-учения. Мудростью слушания, размышления и медитации устанавливаются три объекта: имя, смысл имени и реальный (таковой) смысл — через это осуществляется шаматха. Вайбхашики признают этапы шаматхи и випашьяны, восемь путей мирской медитации, девять стадий мастерства, десять прекращений. Они также говорят, что шравака сам достигает плода в течение трех жизней, а пратьекабудда, подобный носорогу, накапливает собрание в течение 100 кальп. Будда, будучи бодхисаттвой,

собрал в течение трех безмерных кальп накопления, пришел в мир, когда люди стали жить меньше ста лет. Опираясь на тхиану, Будда реализовал просветление и в одном месте одновременно прошел четыре стадии, начиная с пути подготовки. Путь накопления он завершил в предыдущих рождениях, осуществляя подаяние, терпение, усердие и т. д. [3, p. 184]

III. В разделе «Описание Плода» Кунчен Жамьян Шадпа определяет понятие Плода, согласно вайбхашикам, следующим образом: «Плодом является прерывание потока сознания и материи». Существует восемь состояний вхождения и пребывания шраваков. Так, вхождение в поток «единожды возвращающегося» и «невозвращающегося» имеет восемь видов нахождения: «Вошедший в поток», «возвращающийся», «невозвращающийся» и «архат» образуют четыре плода, а также четыре вида пребывания в этих состояниях, их называют восемь состояний вхождения и пребывания, называют «Единожды возвращающийся» — это тот, кто источил шесть аспектов. «Невозвращающимся» называют источившего семь и восемь аспектов, и имеющего единственное препятствие в виде одной жизни или пребывающего в трех состояниях [3, p. 185].

Вайбхашики говорят, что Будда проповедовал учение о Четырех Благородных истинах до 46 лет, и не признают, что Будда изрекал учение об отсутствии признаков. Согласно «Великому объяснению аспектов», Будда ушел в Нирвану в возрасте 81 года в районе Кушинагара (тиб. Shing-sa) [3, p. 185]. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») говорится, что две школы шраваков по большей части признают, что в период трех видов безостаточных вхождений в Нирвану прекращается поток тела и сознания. Вайбхашики признают, что отбрасываемые загрязнения являются субстанциональными или же по-другому явленными. И согласно «Разъяснению комментария» утверждение того, что является субстанциональным, есть утверждение того, что оно является явленным. Так говорят последователи школы санкхья (тиб. Grang-scan-pa), вайшешика (тиб. bye-brag-pa), вайбхашика (тиб. Byes-mga-ba) и йогачара (тиб. Rnal-'byog-spyod-pa) и т. д.

В следующем подразделе под названием «Частные разъяснения» Кунчен Жамьян Шадпа дает разъяснения по 7 пунктам. Итак,

1. Разъяснение двух истин. Кунчен Жамьян Шадпа говорит о существовании двух мнений относительно двух истин. Согласно переводчику Лозаве Шерину (тиб. Lo-tsa'-pa-she-rin), существует лишь одно абсолютное утверждение двух истин. Иные считают, что утверждение двух истин является противоречивым. Согласно комментарию Кедуба Тамчеда Ченпы (тиб. Mkhas-grub-thams-cad-tkue-n-pa) на «Семь трактатов», саутрантики опираются на Сутры, а вайбхашики на Абхидхарму. Саутрантики, следующие логическому анализу, не согласны с мнением Абхидхармы, утверждая, что Будда проповедовал о Четырех истинах. А «когда [им] говорят, что он проповедовал и о двух истинах, саутрантики задаются вопросом о их существовании. По их мнению, если разъяснить смысл существования двух истин, то получится, что любая дхарма явно разрушается. И если умом отрицать другие дхармы, то не будет цепляния умом этой дхармы. Это является смыслом относительного существования» [3, р. 186].

Жамьян Шадпа приводит пример, согласно которому «сосуд разрушается в песок так же, как при исключении вкуса воды, разрушается восприятие, цепляющееся за эти объекты». Он пишет, что в «Абхидхармакоше» сказано: «То, что разрушается или исключается умом, то умом уже не воспринимается. Подобно сосуду, воде — являющимися относительными. Если нечто разрушается от любой дхармы или исключается умом, при этом восприятие объекта не исчезает, то оно является абсолютным. Например, форма и несоставные чувства». Ссылаясь на автокомментарий, Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что чувства и прочее следует рассматривать следующим образом: «Сосуд и прочее, существующие относительно, являются относительной истиной, поскольку наименованы относительно и в результате относительности говорят, что они существуют, и это истина, а не ложь. Форма, чувства и прочее являются абсолютными, поскольку существуют истинно абсолютно» [3, р. 186].

2. Из «Разъяснения особенностей канона» устанавливается, что Будда проповедовал только 7 разделов Абхидхармы, поскольку они были собраны архатами. Например, разделы Винаи и Сутры были проповеданы Буддой и собраны воедино Катьяяной и прочими архатами для сохранения учения. В соответствии с автокомментарием Кунчен Жамьян Шадпа утверждает следующее: «Вайбхашики гово-

рят, что Будда проповедовал части учения, которые были собраны достопочтимым Катьяяной и прочими ради сохранения учения» [3, p. 187].

Собрание дхармы в 80 тысячах текстах, проповеданное Буддой, собрано в соответствии с названием. Таким образом, на количество этого учения, которое было собрано Шарипутрой, и собрание этих наименований, накладывается понятие материальной частицы и движущей силы, не связанной с сознанием (тиб. *Ldan-min-'du-byed*). Как видно из «Великого комментария» на уровне саутрантиков не существует движущих факторов таких, как не материальные частицы. Таким образом, косвенно мы можем видеть, что вайбхашики признают некую основу, которая является и движущим фактором, и материальной частицей одновременно [3, p. 187].

В «*Grub-mtha' chen-po*» («Дубта ченпо») сказано, что некий последователь вайбхашиков утверждает, ссылаясь на трактат «Таркаджвала» (тиб. *Rtog-ge-'bar-ba*), все слово Будды является абсолютной истиной, не требующей толкования. И хотя существует принятие прямого и косвенного толкования, все же то, что сказано в сутре «Праджняпарамита» об отсутствии истинности и нерожденности — все это применено к тому, что истина, приписанная санхьей и другими иноверцами, является не рожденной. Поэтому отсутствие собственной сущности, отсутствие обретения и отбрасывания, а также отсутствие явленности — все это подразумевается лишь как природа (сущность) и не существование вечной явленности. Вследствие этого, вайбхашиками таких школ, как Джемакун (тиб. *Rjes-ta-kun*), Нэмавупа, признаются в качестве относительного смысла [3, p. 187].

3. «Разъяснение особенностей прямого восприятия (познания)». Вайбхашики признают три вида прямого правильного восприятия: познание органов чувств, познание ума и прямое йогическое. Прямое самопознание ими не признается. Первое прямое постижение органами чувств: глазное восприятие, осязание, обоняние и т. д. Вайбхашики утверждают, что форма воспринимается, опираясь на орган глаза, а не только на сознание. «Если бы видели одним глазом, то могли бы видеть формы, находящиеся за стеной, поскольку для сознания не существует препятствий. А восприятие двумя глазами яснее, чем одним» [3, p. 188]. Саутрантики и йогачары опро-

вергают это мнение посредством того, что видят в этом возможность раздвоенного восприятия формы и это все касается и остальных органов чувств.

4. Разъяснение причины и следствия. Согласно вайбхашикам существует шесть видов причин:

- а) действительная;
- б) вместепроявленная;
- в) сходная;
- г) причина, обладающая качествами сознания;
- д) всевходящая;
- е) созревающая.

Кунчен Жамьян Шадпа разъясняет их следующим образом:

- а) причина, совершаемая кем-либо (независимо от нас);
- б) причина и следствие одновременно;
- в) похожая;
- г) причина, опирающаяся на факторы сознания;
- д) заклешеванная, т. е. то, что подразумевается вездесущим, является загрязненным;
- е) только недобродетели и загрязненные добродетели.

По большей части вайбхашики признают вторую причину — вместепроявленную, т.е. причину и следствие возникающие одновременно.

5. Разъяснение сознания. Ригден Дагба (тиб. Rigs-ldan-grags-pa) в «Изречении Манджушри» пишет: «Ум, рожденный органами чувств, ясно постигает бесформенные собранные объекты» [3, р. 188]. Кашмирские вайбхашики не согласны с этим мнением, утверждая, что «созданное из мельчайших частиц не является объектом ума» [3, р. 188]. Таким образом, ими признается, что бесформенные объекты ясно схватываются органами чувств. Поскольку объект, не имеющий формы, является сознанием, то для того, чтобы отсечь его как концепцию, под «рожденным органами чувств» подразумевается сознание органов чувств.

Согласно саутрантикам, которые полагая, что не признается создание препятствия схожим видом, говорят о бесформенности и прямоте. Также и атомы ясно воспринимаются. «А если подумать то, в действительности, атомы, находясь по-отдельности, уходят от восприятия чувств, однако если они собраны в определенную груп-

пу (род), то они не уходят от восприятия [3, р. 189]. Поскольку издали множество звуков по-отдельности не воспринимаются, а достигаются только в огромной совокупности. Поэтому говорят — «скопление тончайших атомов». В автокомментарии на «Виджнянасамуччаю» говорится, что атомы по-отдельности уходят от восприятия органов чувств, но в совокупности в схожих группах они становятся объектами для восприятия. Нет определенности в том, что они не будут восприняты, когда будут собраны. Например, волосы и т. д. по отдельности издали не видятся, а в совокупности видятся [3, р. 189]. Бесформенное сознание, возникшее от глаза, постигает объект прямо, лишь потом постигая собрание атомов. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») со ссылкой на комментарий на «Самуччаю» говорится: «Ум, рожденный от глаза и прочих органов, схож с постижением и не постижением сознания. Атомы, не имея формы для того, чтобы быть напрямую постигнутыми умом и органами чувств, скапливаются в формы» [3, р. 189].

Таким образом, вайбхашики убеждены, что все признается в качестве явленности, осуществляющей какой-то смысл, и в качестве субстанции. Познаваемое имеет пять основ: воспринимаемое — основа формы; главное — основа ума; окружение — основа психических факторов; период — основа движущих элементов, не связанных с сознанием. Метод утверждения пяти несоставных основ, по большей части высказано. То, что осуществлено субстанционально, если оно не имеет независимости от других объектов, то оно может быть поставлено — поэтому все признается в качестве субстанциональности.

То, что, по сути, является абсолютным и главным есть субстанциональное. Осуществляемое относительно является номинальным. В этом, по мнению вайбхашиков, заключается большая разница.

Существует пятьдесят один психический фактор: (пять определенных), восемь неопределенных, десять относящихся к сознанию, десять к добродетели, два к недобродетели, десять к великим клешам, одиннадцать к малым клешам.

Обретение и необретение равны. Погружение без осознания, жизнь и характеристика (собрание наименований) — все это относится к семи движущим факторам, не имеющим сходства с сознанием. Обретение — это обладание. Обретение и необретение — это

концепции, приписанные сознанием [3, р. 190]. Например, материя подобная веревке, которая обвязывает драгоценность. Карма добродетельная и прочее признается лишь каким-либо индивидом, который ею обладает. Обретение, подобно прошлым обретениям, как и необретение. Созерцание без различения, а также, пресекающие сознание, являются безосознанной самсарой.

У вайбхашиков признается тончайший ум. Жизнь — это тепло, являющееся какой-либо опорой сознания. Жизнь — это созревающий фактор. Поэтому продолжительность жизни и сила жизни признаются ими в качестве кармического созревания или результата прошлых деяний. Признаки жизни: зарождение, старость, пребывание, непостоянство — повторяющиеся из рождения в рождение — входят в восемь дхарм, такие как: рождение, старость, пребывание, разрушение, а также собрание наименований и прочие.

Имя показывает лишь суть. Например, [слово] божество говорит о божестве. Звук, произнесенный в виде слова, это уже наименование. Слово, речь, звук, указывающие на особенности, — являются собранными и непостоянными. Буквы же — это произнесение звука речи, они являются основой для наименования этих двух. Например, когда говорим Кадампа, имя и буквы не противоречат друг другу.

Хотя вайбхашики и признают три вида несоставного (непроявленного), центральные вайбхашики признают четыре вида, а также признают их как обоснованные действительности. Из комментария «Джняна Самучая» (тиб. Ye-shes-kun-btus): «Поскольку центральные вайбхашики признают четыре вида несоставных, то эти четыре вида отчасти являются субстанциональными. Какие же четыре вида: пространство; прекращение, не имеющее какого-либо определения; прекращение с обозначением каждого; действительность. Так полагают Дулха и Легден» [3, р. 190].

6. Разъяснение особенностей Будды. Из «Дубта Завы»: «Дхарма не проповеданна Буддой. Рупакая не имеет деления на предыдущее и будущее» [3, р. 191]. Согласно сказанному, три вида архатов являются с остатком. Им легко понять наличие остаточного плода от кармы и клешей у шраваков и пратьекабудд. Вайбхашики признают, что Будды в прошлом обладали скандхой, имеющей в потоке обычное тело человека. Согласно великому комментарию всеведущ-

шего Кедупа (тиб. Mkhas-grub), «они не признают объективность того, что в традиции шраваков называется совершенной Самбхогакаей. В период подавления Мары, при совершении двенадцати деяний, по признакам он был обычным человеком. Нирманакая признается сходной с потоком тела обычного человека, и поэтому оформленное тело Будды признается только как материальное. До показа Буддой ПариНирваны, он пребывал в Нирване с остатком, после ПариНирваны, явно показал безостаточный уход, прекращающий поток тела и сознания, подобно угасанию светильника» [3, p. 191].

7. Разъяснение отличительных особенностей каждой школы. Кунчен Жамьян Шадпа указывает, что множество необычных расхождений во мнениях школ вайбхашика можно найти в трактате «Дубта Зава» Ригдена Дагбы, в «Виджнянасамучае» (тиб. Ye-shes-kun-btus) в разделе «Описание Татхагаты» (тиб. Bdeg-shegs-gzhung-gi-rab-byed), в «Великом комментарии, возникающем в незагрязненном свете» (тиб. 'grel-chen-dri-med-'od-du-byung), а также в «Изречениях Манджушри». Подытоживая этот подраздел, Кунчен Жамьян Шадпа ссылается на авторитетные источники, подтверждающие смысл его разъяснений.

Далее Кунчен Жамьян Шадпа кратко изложил основные религиозно-философские положения каждой школы. Согласно «Grub-mtha'i-gnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубокий смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), 5 школ: Махасангхика, Нэмавупа, Локоттаравадина и Кукутика — утверждают, что все слова Татхагаты были направлены на вероучение. Сила Будд беспредельна, а продолжение [повторение] жизни неисчислимо. Будды познают все предметы одной мыслью; все постигают разумом, соответствующим одному моменту мысли. Бодхисаттвы могут родиться в низших перерождениях для усовершенствования живых существ. В бодхисаттвах нет чувства похоти, злобы и насилия. Погружаясь в созерцание безграничным разумом, они постигают Четыре Истины, и, получая откровение, становятся Просветленными. Что касается

познания, то 5 органов чувств не способны без внутреннего чувства к познанию предметов. Архаты постигают сущность душой и ее проявлениями. Архаты бывают сомневающимися и могут быть руководимы другими.

По мнению Махасангхиков, Путь образуется из мучений, знание о которых может помочь [избавиться от них], а путем их постижения можно отдалиться от перерождений и достичь Нирваны. На восьмой стадии совершенствования шравак может оступиться. Архат оступиться не может. Мирского истинного воззрения нет, как нет и благочестия. Клеши не имеют причины, непостижимы и неопределенны. Клеши есть несоответствующие душе проявления, в то время как Дхармаятана непознаваема, не является предметом познания. Таковы общие положения школ Махасангхиков, Нэмавупа, Локотгаравадина и Кукутика.

Также в школе Нэмавупа учат, что пудгалы не есть то же, что и скандхи, но и не есть нечто отдельное от скандх. Пудгалы названы так на основании совокупности скандх, дхату и аятан. Кроме Пудгалы нет ничего, чтобы переходило из одного мира в другой. Пудгала перерождается. Представители этой школы воздерживаются от проявления мнения по поводу вопроса — является ли индивид единым со своими скандхами или отделен от них. Также не высказываются по вопросу — является ли уход от страданий единым со всеми дхармами или отделен от них. Умалчивают и по поводу существования или отсутствия Нирваны. Однако уверены, что все действия существуют временно и отвергаются мгновенно. Отвержение страстей происходит через отвержение всего, что имеет связь со страстями. Полное схватывание и обладание номинально. Никакая дхарма не переносится из этого мира в другой. Индивид же, приняв 5 скандх, переносится. Составное существует в качестве моментального и не моментального [3, р. 193–196].

Основные положения школы Мантойпа, согласн Кунчену Жамьяну Шадпе, заключаются в том, что не вечность, страдание, пустота, не-Я и Нирвана — признаются ими как успокоение и, как Путь. Остальное, по их мнению, — мирское. Архаты, как и в предыдущих школах, бывают руководимы другими, незнающими, сомневающимися и встающими на путь благодаря проповеди. Во всем остальном эта школа сходна с положениями сарвастивады.

В свою очередь сарвастивадины считают, что прошлое, настоящее и будущее существуют. В отличие от махасангхиков сарвастивадины считают, что дхармаятана познаваема и составляет предмет виджняны. Рождение, отрицание, пребывание, мгновенность, а также несоответствующие душе проявления заключаются в скандхе действия — самскаре. Существует три вида составного и три вида несоставного, всех признаков несоставного также три. Прошлое и будущее существует. Все, что существует не вследствие взаимной связи — составное. Составное и не составное — полностью вбирают в себя все понятия. Говоря, таким образом, индивидуумы не существуют, чем бы они ни становились. По этому поводу Кунчен Жамьян Шадпа говорит: «Если возникает это бессамостное тело, то нет ни деятеля, ни познавателя и, войдя в поток сансары...» [3, р. 195]. Все воспринимается именем и формой. Душа и ее проявления существуют, потому что мнение о том, что существуют цели или объекты стремления души не подвержено сомнению. Все действия мгновенны. Архаты не получают полного нерождающегося разума, и могут деградировать. Обычный человек может отбросить страсти и мысли о причинении вреда, пагубные мысли и не добрые чувства. Иноверцы обладают пятью видами ясновидения. Божество может пребывать в целомудрии. Бодхисаттвы имеют тесную связь с мирянами, пребывают в непорочности и живут среди простых людей. Перед смертью, отвергая скандху действий, не лишаясь ее, ведь скандхи неизменны. Колесо Учения состоит из восьмичленного пути. Все слова Татхагаты произносились согласно Учению, однако не все произносились ясно. Поскольку не все сутры имеют точный смысл. Все сутры имеют косвенный смысл. Сарвастивадины говорят, что вхождение в поток есть явление, которое не поддается деградации. Есть три характеристики самсары. Из Четырех Истин три, кроме последней, являются составными. Достижение Четырех Истин есть окончание Пути и достижение Просветления. Четыре Благодородные Истины постигаются по порядку. Посредством пустоты, незамутненности, с отсутствием признаков входит безошибочность. Пятнадцать видов мгновения пребывают в плоде вхождения в поток. Вошедший в поток обретает Тхиану. Вхождение в безошибочность есть Кама дхату (тиб. 'dod-kham) —

сфера желаний. Существует совершенное сансарическое воззрение. В вечной Сансаре может быть благо [3, p. 195].

Последователи школы Тагпармрава считают, что все действия, поскольку взаимосвязаны, есть страдания. Страдания не есть скандхи. Существует страдание без скандх. Страдание абсолютно. Аятаны непостижимы. Кроме того, существуют полностью незавершенные аятаны. Нет преждевременной смерти, поскольку все зависит от прежних деяний, поэтому все воздаяния являются следствиями поступков, причин. Совершая добродетель, становишься на Путь, который не возникает и не исчезает. Самсары обоюдно приписаны. Возникшее от ума, не является Путем [3, p. 196].

Воззрения трех школ стхавир, пребывающих на горе, в монастырях, и со снежной горы сходятся. Они убеждены, что бодхисаттвы подобны простым смертным, не имеют зависти. Другие люди не могут осуществить передачу учения и осуществления архатам. Архат может полностью уйти от страдания. Также не существует и пяти основ. Индивид существует, промежуточное состояние также есть. Прошлое и будущее существует. Есть смысл в уходе от страданий. В остальном эти школы поддерживают религиозно-философские воззрения сарвастивадинов.

Представители школы Садонпа (санскр. Махишасака) считают, что прошлое и будущее не существует. Существует только настоящее и несоставное. Для Четырех Истин существует одно постижение. Не постигнув истины страданий, нельзя постигнуть всех прочих истин. Простые смертные не могут отвергнуть чувств похоти и злобы. У богов не может быть целомудрия. Нет познания непорочного и чистого. Нет блага в Сансаре. По их мнению, существует 9 видов несоставного: 1) отрицание частного исследования (анализа), 2) отрицание неаналитического исследования, 3) небо, 4) неподвижность, 5) сущность всего добродетельного, 6) сущность недобродетельного, 7) сущность неопределенного, 8) сущность Пути, 9) сущность всего, основанного на цеплянии. Будда усматривается в сангхе, потому подношение сангхе доставляет плоды. Подношение памятникам значения не имеет. Путь Будд и Шраваков одинаков. Все действия мгновенны. Дхармаятана познаваема и постигаема. Деяния свойственны только душе. Клеши — это невежество, гордость, Сансара, воззрение и деяния.

Последователи школы Чойсрунпа (санскр. Дхармагупта) опровергают мнение школы Садонпа по поводу подношений. Они считают, что, хотя Будда и зрится в сангхе, однако только подношения Будде доставляют плоды, а не сангхе и памятникам. Путь Шраваков отличается от Пути Будд. Во всех остальных мнениях они схожи со школой Махасангхика.

Основные воззрения школы Одсрунпа (санскр. Кашьяпия) заключаются в том, что отвергнутое и полностью постигнутое не существует. Существует то, что еще не отвергнуто и непостигнуто. Если воздаяние за деяния получено, то уже не существует [деяния], Если [воздаяние] не получено, то еще [деяние] существует. Действия, происходящие от прошедших причин, [уже] существуют. Действия, идущие от будущих причин, [еще] не существуют. Все, что происходит в настоящем, есть следствие прошлого. Полностью созревающие дхармы — это дхармы, которые возникнут в будущем. Существует полное незнание от опровержения. Все сказанное также признают и последователи школы Чойбепа.

Кроме того, ученики этой школы не приемлют причисление Будды к сангхе, как последователи школ Садонпа и Чойсрунпа. Великие плоды возникают от Будды, но не от сангхи. В божественных сферах существует целомудрие. Существует мирская дхарма [3, р. 196].

Шраваки (слушатели) утверждают, что путь отречения не поддается анализу. Святая истина истинна. Обнаружение обусловленного страдания не узревается в истинной безошибочности страдания страдания и страдания изменения. Сангха покинула сансару. Существует чистый и прославленный путь. В медитативных погружениях существует речь [3, р. 194].

Основные постулаты школы Ганрипа Кунчен Жамьян Шадпа сводит к тому, что Бодхисаттвы не являются обычными людьми. У иноверцев тоже есть пять видов ясновидения. Также говорят, что индивид не отличен от скандх, но, если уходит в Нирвану, т. е. туда, где прекращаются скандхи, там и остается. В медитативном погружении есть речь. Отбрасывается страдание пути [3, р. 194].

В школе Мадонпа учат, что прошлого и будущего не существует. Самскара, возникшая в настоящее время, существует. Узрением страдания непосредственно узревается и Четыре истины. И загрыз-

нение другое и причина другая. Промежуточного состояния нет. В божественных землях также есть целомудрие. Архаты накапливают собрание добродетелей. Пять собраний сознаний существуют как со страстью, так и свободно от страстей. Голова индивидуума и другие части идентичны телу. Вошедший в поток, обретает Тхиану. Даже обычные существа отбрасывают страстную привязанность и мысли о причинении вреда. Будду приписывают к сангхе. Полное освобождение Будд и шраваков одинаково. Индивид не видит. Даже незначительные аспекты, рожденные сознанием и его факторами, не переходят из одного мира в другой. Все составное приходяще. Расширением формирования называется процветание. Составного нет. Сознание, как оно есть, является кармой, кармы тела и речи нет. Нет такого явления, которое бы не деградировало. Нет плода почитания Сутры. Возникновение в настоящем вечно, поэтому загрязнено. При восприятии составного, [нечто] принимается в качестве безошибочного [3, p. 196].

Ученики школы Повапа — [монахи] переносящие сознание и учащие писаниям [наставника] Ачарья-ламы. Они считают, что пять скандх переносятся из этой сферы в другую. Помимо Пути не существует пресечения скандх. Есть скандха с коренными падениями. Индивид, в абсолютном смысле, не воспринимаем. Все непостоянно. Все вышесказанное касается школы Повапа [3, p. 196].

Воззрения Махасамматы: существуют такие явления, как будущее возникновение и возникновение; то, что должно прекратиться и прекращение; то, что должно родиться и рождение; то, что должно умереть и смерть; то, что должно быть совершено и действие; то, что должно быть пресечено и пресечение; то, что должно двигаться и движение; то, что должно стать сознанием, и сознание — такие понятия существуют. Ими признается существование непроизносимого индивида и самостности, опирающейся на карму и следствие. Воззрения школ Махасаммата, Сардогпа (тиб. *sar srgogs*) и Срумвапа во многом похожи [3, p. 196].

Чойчогпа считают, что не затрагивающее рождение является рождением; не затрагивающее прекращение есть прекращение. Благой путь разъясняется как одинаковый с этим, а с точки зрения других не рассматривается [3, p. 197].

Таково абхидхармическое учение школы вайбхашика, изложенное Кунченом Жамьяном Шадпой в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»). Подводя итог данному параграфу, конкретизируем основные позиции вайбхашиков, представленные автором:

Во-первых, трактат «Махавибхаша» признается вайбхашиками за собственное слово Будды, составленное после его Паринирваны семью различными учителями, являвшимися его учениками, и поэтому состоящее из семи отдельных сочинений.

Во-вторых, учение вайбхашиков противоречит учению саутрантиков, главным образом, в том, что несоставное признается ими за субстанцию. Кроме того, они не признавали авторитет Сутр и мнения других систем, а также не пытались разделить смысл учения на прямой и косвенный, как это делали некоторые другие школы.

В-третьих, познание через органы постигает предмет в его действительном составе, т.е. в целом, а не только наружную оболочку, как было принято у саутрантиков.

В-четвертых, вайбхашики полагали, что атомы в своем собственном бытии входят в само его познание. Атом, взятый по отдельности, недоступен чувству, точно так же, как волос, взятый отдельно от всех, может быть постигнут лишь в своей общей совокупности. Вайбхашики убеждены в существовании как видимых феноменов, так и невидимых. Вследствие этого они относили познание рупы и прочее к познанию атомов, сплоченных между собой. Все познаваемое разделялось ими на пять категорий или оснований, которые служат проводниками познания. Это: 1) видимость или рупа, 2) сознание, 3) проявления сознания, 4) случайность или несоответствующие действия (самскара), 5) несоставное.

В-пятых, абсолютное — это то, что не может быть заменено ничем другим, т. е. все, что не входит в понятие и имеет смысл. То, что нельзя представить есть субстанция и материя. Например, рога зайца. Абсолютная истина, как и относительная, необходима для понимания глубинного смысла феноменов. Некоторые вайбхашики принимали два вида познания: реальное — все, что относится к абсолютному, и номинальное — то, что относительно и воспринимается мирскими существами. К несоставному — абсолютному, вайбхашики причисляют небо (акаша) и два вида познания, т. е. пратисанкхьяниродха и апраписанкхьяниродха. Считая все абсолютное

вечным, они признавали относительное мгновенным, не имеющим опорного содержания. Поскольку все составное из причин мгновенно, то существует только в момент своего появления. Так, эти непостоянные феномены классифицируются по следующим четырем категориям: форма, сознание, вторичное сознание и неотносимый составной фактор. В отличие от составных, непостоянных феноменов, происходящих из причин, постоянные явления в дальнейшем не делятся, так как не пребывают в состоянии постоянного изменения как первые. Из четырех категорий непостоянных феноменов самым важным, по мнению вайбхашиков, считается сознание, подробно изучая и, тренируя который, возможно его подчинение в целях достижения просветления.

Далее, рассматривая омраченные и неомраченные объекты, вайбхашики утверждают, что все феномены, кроме пути и пресечения являются омраченными, от которых следует избавляться. Метод и мудрость являются важными составляющими пути. Метод — отречение и бодхичитта, которые развиваются на основе относительной истины. Кунчен Жамьян Шадпа объясняет, что счастье, по мнению вайбхашиков, невозможно найти в страдании, которое предстало омраченными объектами. Поэтому возникает стремление прекратить эти страдания и обрести неомраченные объекты, то есть пресечение и путь. Это и есть отречение. Желание помочь всем живым существам ведет к состоянию бодхичитты. Второй путь — мудрость постижения пустоты.

И, наконец, Будда признается вайбхашиками реальным человеком. В момент смерти Будда находился в Нирване с остатком и только после смерти утратил остатки и прекратил свое существование вообще. Божественность Будды представлялась ими в качестве своеобразной защиты, а Нирвана — свобода от омрачений.

Таким образом, в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») содержится подробное изложение доктринальных воззрений вайбхашиков, в рамках которой складывались основы традиционной теории сознания, которые впоследствии стали смысловым ядром буддийской философии в целом. Кунчен Жамьян Шадпа отчетливо отразил в своем труде, что вайбхашики концентрировали свое внимание на проблемах онтологии, гносеологии, логики и этики ничуть не меньше, чем на задачах унификации значений доктринальных

понятий. Поэтому религиозно-философские воззрения этой школы нашли отражение в классическом историко-философском сочинении Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже.

В целом, излагая буддийское учение, автор постарался изначально заложить крепкий фундамент линии преемственности и развития философской мысли, ювелирно отражая специфику ее поэтапного становления, формирования и совершенствования. Он показал, что каждому повороту колеса учения соответствует очередной этап подготовки к более сложному. В этом случае религиозно-философское учение вайбхашиков является необходимой составляющей всей буддийской мысли, поскольку является базовым. На этом первоначальном этапе вся концентрация направлена на порождение в сознании людей о необходимости отречения от тяжести сансарических страданий. Таким образом, Кунчен Жамьян Шадпа указал на необходимость учения вайбхашиков и саутрантиков, как основополагающего уровня восприятия всей философской мысли. В этом ракурсе развитие абхидхармистской мысли, основанное на полемическом фундаменте вайбхашиков и саутрантиков, представляет собой важную составляющую истории буддийской философии. Ведь значение полемики между этими раннебуддийскими школами заключается не только в создании классической теории дхарм, но и в формулировке ряда фундаментальных философских концепций, оппонирование которым впоследствии породило основные течения философии буддизма махаяны.

3.2. Концепция Абхидхармы в религиозно-философском учении школы саутрантика

Дословно термин «саутрантика» — «додэпа» (тиб. Mdo-sde-pa), переводится с тибетского языка как «сутра», и означает «тот, кто следует наставлениям сутр» [67, с. 9]. Согласно определению Геше Джампа Тинлея: «Саутрантики — это последователи философии Хинаяны, которые признают истинное существование внешних объектов и самопознающего сознания» [39, с. 128].

Жамьян Шадпа утверждает, что свое название саутрантики получили потому, что признавали лишь сутры «Ганджура», буквально

принимая проповедь Будды. Также в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Жамьян Шадпа предлагает еще одно определение названия школы «саутрантика». Он пишет: «Поскольку они учат на примерах, их также называют "Пояснители"» [3, р. 198]. Далее этот факт будет нагляден.

Как пишет Кунчен Жамьян Шадпа, саутрантики придерживались двух направлений:

1) «Lung-gi-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующие авторитетному тексту»);

2) «Rigs-pa'i-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующие логическому доказательству»).

Разделение школы саутрантика на «Lung-gi-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующих авторитетному тексту») и «Rigs-pa'i-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующих логическому доказательству») аналогично классификации школы йогачара, и является исключительно гелугпинской систематизацией. Это связано с тем, что знания о воззрениях саутрантиков основывались на текстах индийских авторов, в частности Дигнаги и Дхармакирти, которые являлись представителями системы йогачара. На основе их трудов гелугпинцами были установлены два вида саутрантики. Поскольку Кунчен Жамьян Шадпа являлся одним из ярких представителей традиции гелугпа и авторитетным духовным ученым, своими исследованиями раскрывших миру основные знания раннебуддийской философии, есть основания полагать, что он сыграл существенную роль в заложении данного принципа разделения саутрантиков.

Итак, согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, «Lung-gi-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» (саутрантики, «следующие авторитетному тексту») придерживаются трактата «Махаविбхаша»; «Rigs-pa'i-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» (саутрантики, «следующие логическому доказательству») являются последователями логики Дигнаги и Дхармакирти, и утверждающие существование внешних объектов, которые являются отличными от объектов, воспринимаемых сознанием. Они придерживаются «Праманасамуччай» («Компендиума верного познания») Дигнаги и «Семи трактатов высшей ступени» Дхармакирти, которые известны как тексты общие для саутрантиков и йогачаров. При этом Жамьян Шадпа указывает на то, что саутрантики первой подшколы не признают «Семь трактатов» за слово Будды, так как

эти тексты были составлены Дхармакирти. Более того, Жамьян Шадпа отмечает, что большинство саутрантиков считают, что «Семь трактатов» вообще не относятся к Дхармакирти. Поскольку в «Семи трактатах» говорится, что пространство является постоянной субстанцией и т. д., однако настоятели не могут утверждать этого, так как обладают действительными познаниями в понимании явления. Поэтому саутрантики считают, что эти трактаты составлены обычными людьми, имеющими схожие имена с настоятелями [3, р. 198].

По этому поводу Жамьян Шадпа утверждает, что три раздела священнописания неотделимы, и изучаются в ходе дискурсов и дисциплин. Поскольку 80 000 собраний доктрины, изложенной Буддой Победоносным, имеют природу слов, и форму, но не имеют звука, запаха и вкуса, и не являются объектами визуального сознания. Саутрантики утверждают, что эти собрания доктрины, и двенадцать ветвей священного писания, входят в тройку священнописаний и в две категории сутр: окончательного смысла и интерпретируемого значения. Обе подшколы саутрантиков сходятся во мнении о том, что священнописания махаяны являются Словом Будды и требуют интерпретации [3, р. 209]. Таким образом, в защиту «Семи текстов» Дхармакирти, на которые опираются «саутрантики, следующие доказательству» Жамьян Шадпа привел 80 000 собраний учения Будды, которые входят в сутры окончательного смысла и сутры интерпретируемого значения. Поэтому невозможно отрицать принадлежность текста «Семь трактатов» к тем или иным сутрам, входящих в число 80 000. При том, что большинство саутрантиков, в том числе, следующие авторитету сутр, согласны с тем, что священнописания махаяны являются Словом Будды и требуют интерпретации [3, р. 209].

Подобные прения по поводу священнописания, на наш взгляд, вполне объяснимы, поскольку комментаторские тексты саутрантиков не были переведены на тибетский язык. А. К. Кляйн по этому поводу говорит следующее: «тибетская систематизация саутрантики не была результатом ее положений, воспринятых со слов индийских последователей этого учения. Позиция саутрантики в основном узнавалась в Тибете из упоминаний о ней в текстах тех, кто относились к другим школам мысли» [110; 55, с. 20]. В этой связи

можно утверждать, что исследование Кунчена Жамьяна Шадпы, изложенное в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), представляет собой особую ценность и значимость.

Знания о воззрениях саутрантиков Кунчена Жамьяна Шадпы основывались на текстах индийских авторов, в частности Дигнаги и Дхармакирти, которые являлись представителями системы йогачара. На основе их трудов и других индо-буддийских авторов гелугпинцами были установлены два вида саутрантики, которые аналогичны одноименным видам йогачары. Поэтому разделение школы саутрантика на «Lung-gi-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующих авторитетному тексту») и «Rigs-pa'i-rjes-'brang-gi-mdo-sde-pa» («Следующих логическому доказательству») является исключительно гелугпинской систематизацией.

Кунчен Жамьян Шадпа в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») отмечает, что в традиции Гелугпа саутрантики утверждаются трехмерно, как сторонники видимых объектов и видящих субъектов; не сторонники и последователи:

- сторонники видимых объектов и видящих субъектов, называются так из-за того, что утверждают, что сознание, подобно сознанию восприятия глаза, возрастает в соответствии с количеством аспектов на картине, например, с количеством цветов, это подобно тому, как возникает сознание разнородного типа в соответствии с видимой формой, звуком и т. д.;
- не сторонники называются так, потому что, согласно их концепции, сознание единично, в то время как аспекты объекта множественны;
- последователи называются так, потому что, например, сознание восприятия глаза возникает вследствие и в зависимости от цветов объекта. «Глупо говорить, что они возникают одновременно» [3, p. 199].

Придерживаясь общей схемы изложения доктринальных положений школ, Кунчен Жамьян Шадпа разворачивает общее и подробное описание религиозно-философских взглядов саутрантиков относительно Основы, Пути и Плода. Раздел «Основа», согласно саутрантикам, представлен в двух частях: 1) двух истинах, 2) скандхах, дхату и аятанах [3, p. 200].

Итак, согласно «общему описанию религиозно-философских положений», саутрантики считают, что существует две истины в соответствии с которыми делятся все существующие объекты: абсолютная и относительная. Абсолютная истина (тиб. Don-dam-bden-pa) — это явление, установленное само по себе без приписывания концептуальности. Абсолютная истина — это явление абсолютно присущее, абсолютно установленное, непостоянные явления, особо характеризующее, нечто эффективное, равнозначное тому, что становится видимым прямым восприятием. Относительная истина (тиб. Kun-rdzob-bden-pa) — это явление, установленное само, временное концептуальностью. Относительная истина — общепринятая истина, ложно установленная, в общем характеризующаяся, постоянная, равнозначная тому, что является концептуальным [3, p. 200].

В комментарии Дхармакирти на «Компендиум верного познания» Дигнаги говорится, что абсолютная истина, как особо характеризующее явление, в конечном счете, существует потому, что:

1) способно выполнять функцию создания своих собственных эффектов;

2) четко проявляется и становится видимым;

3) это явление не в состоянии полностью проявиться в качестве объекта осознания лишь, имея проявляющее условие, позволяющее вербализировать объект;

4) это явление, по отношению к которому сознание, осознающее его, не проявляется, если объект не существовал сам по себе, даже если существовали другие факторы, такие как власть смысла и ментальное применение, которое является нечто другим, чем это ... [3, p. 201].

Относительная истина, как в общем характеризующее явление, является общепринятой ввиду того, что:

1) не способна выполнять функцию воспроизводства своих собственных эффектов;

2) появляется с осознанием видимого;

3) нечто объективно существующее, способное полностью проявляться как объект сознания посредством обеспечения условия;

4) сознание о возможности воспроизводимости просто за счет существования других факторов таких, как сила смысла и ментальное применение.

Представление саутрантиков о разновидностях и природе явлений для гелугпинцев имеет особое значение, поскольку не знание относительно их природы является главной причиной страдания. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа раскрывает этот вопрос в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») следующим образом: сложные явления должны иметь уникальные характеристики. Поэтому явление называется «особо характеризуемым», так как оно понимается как осознание, воспринимающееся как видимый, открытый объект посредством проявления его уникальных характеристик. По этой причине, оно не является объектом терминов, потому как его сущность не способна приходить в сознание посредством терминов, а это осознание того, что оно не производится за счет существования какой-то терминологии, ментального применения и т. д. Это нечто другое.

«В общем» смысле характеризуемое явление имеет противоположное значение. Оно не имеет уникальных характеристик, которые могут появиться в сознании, воспринимающем его как видимый объект. Оно воспринимается только как общий аспект, и поэтому это явление называется характеризуемое в общем. Также по этой причине его сущность появляется в сознании благодаря терминам, это объект терминологии [3, р. 204–205].

Непостоянные явления (тиб. Dngos-po) называются абсолютной истиной, потому что «способны полностью проявляться для абсолютного ума, т. е. для прямого восприятия, такого как сознание глаза, или для йогического прямого восприятия, которое является устойчивым, однонаправленным и прозревающим сознанием, постигающим, например, тонкое непостоянство» [110; 55, с. 21].

Постоянные явления, например, ментальные образы, необусловленное пространство — это относительная истина, которая называется так, потому что для всех индивидуумов, кроме Будды, они являются проявляющимися объектами концептуального (омраченного) ума, т.е. ментального сознания, которое является умом, лишенным полноты восприятия собственных характеристик непостоянных явлений [110; 55, с. 21].

Концептуальное сознание затрудняет восприятие уникальной природы особо характеризуемых явлений как видимых объектов. Это происходит потому, что концептуальное сознание, например,

воспринимающее дерево, мешает восприятию, в котором уникальные естества дерева приняты в качестве видимых объектов. Так, в отличие от вайбхашиков, которые в вопросах познания были реалистами, т.е. признавали реальность объекта познания, саутрантики придерживались так называемой репрезентативной теории познания, полагая, что познаются не вещи, а представления о вещах [62; 63, с. 206].

Итак, согласно «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы саутрантики утверждают:

- сознание, воздействуют только на внутренние факторы, использующие терминологию, проявляющие мотивации и т. д., и не ясно, существуют они, или не существуют одновременно с наличием или отсутствием компонентов, обладающих материей и т. д., следовательно,

- сознание мыслящее «предмет» не производится из компонентов-обладателей [целого], это является другой существенной сущностью, состоящей из частей;

- концептуальное сознание, постигающее прогресс или регресс, не производится от фактически иной деятельности, отличной от субстанциональной сущности предмета и т. д.;

- концептуальное сознание, обдумывающее, например, «быка», как белого быка, не производится от фактически другого быка, поскольку это другая субстанциональная сущность, возникающая от проявлений быка;

- концептуальное сознание — постигающее. Например, сто, тысяча бусин четок, не производится от свойства числа, поскольку это другая субстанциональная сущность, производная от четок [3, р. 206–208].

Агван Балдан, комментирующий «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы, поясняет относительно объектов познания, так: «Согласно саутрантикам, условно установленные и конечно установленные объекты [таковы]: то, что создано и определяется через термины и концептуальность называется «условно установленным». То, что понимается посредством аргументированного анализа, независимо от терминов и концептуальности, называется «конечно установленным» [107, р. 255].

Вторая составляющая «Основы» — скандхи, дхату и аятаны — раскрывается саутрантиками следующим образом. Их утверждение, основывающееся на пяти скандхах, восемнадцати дхату, и двенадцати аятанах, в основном схоже с позицией вайбхашиков. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, они отличаются тем, что не утверждают субстанциональную сущность, как вайбхашики; и не утверждают сознание в качестве основы всего, аффектное мышление, пустоту инаковости, сущности между задержанным-объектом и задерживающим-субъектом, и так далее, которые утверждают йогачары [3, р. 211].

Составное является пятью скандхами, а также собранием трех несоставных явлений, а именно: несоставного пространства, не аналитического прекращения и аналитического прекращения, или четырех несоставных явлений, включая таковость [3, р. 212].

Существует множество, в целом, охарактеризованных явлений, отличных от несоставных явлений, но эти три выделены из-за их специальных функций. Так, каждое из этих трех несоставных явлений обладает специальной функцией. Несоставное пространство допускает наличие грубой формы, неаналитическое прекращение является состоянием, обладающим прекращенным своим собственным объектом прекращения, а аналитическое прекращение предотвращает эти повторения в будущем.

Далее рассмотрим общие и частные положения саутрантиков на примерах. Внешний вид, как воспринятый от не-дерева, как приписанное ему задерживающим сознанием дерева-общности, в конечном счете, не существует. Потому, что, если оно в конечном итоге существует, задерживающее сознание было бы безошибочно относительно ее проявления-объекта, и в этом случае, так как примеры дерева проявляются с их смешанной сущностью в осознании дерева-общности, примеры дерева могли бы иметь смешанную природу, но примеры дерева не взаимосопутствующие, а пребывают в несмешанных сущностях.

Некто говорит: «Этот цветок утпала голубой» [3, р. 212]. Понимается, что утпала и [цвет] синий — это атрибуты цветка, которые не существуют как отдельные субстанциональные сущности. Но цветок может быть утвержден как объединенная локация утпалы и синего [цвета] путем противоположного не-утпале и про-

типоволожного не-синему, появляющееся, чтобы быть отличным концептуальному сознанию. Однако различные сущности, такие как объект слуха и постоянное, не могут быть также объединены воедино, также, как и не могут быть однозначно отделены, подобно продукту и результату.

Объект терминологической ассоциации условно установлен и конкретно не характеризуется. Так, термины определяют значение, которое им приписано в качестве символов [то есть, средств связи], и эти символы используются во время общения для понимания смысла. Следовательно, когда символ «бык» изначально ассоциируется с белым быком, символ применяется к другому-прекращению. Это ликвидация немассовых-скоплений-горы-и-так-далее. Если нет, то символ «быка» изначально был связан с единой субстанциональной сущностью белого быка, тогда только единая субстанциональная сущность белого быка в момент первоначальной ассоциации должна быть настоящей даже во время общения. Однако во время общения ранняя символизация конкретно охарактеризованного белого быка прекратилась и не существует. Таким образом, это не значит, что символ изначально связан только с примером, без другого-прекращения являющегося объектом символа.

Для пользы собственно-признака абсолютного условно установлены такие явления, как атрибут и субстрат, проверенное и средства доказательства и т. д. Хотя обобщения, объединенная локация и т. д. не установлены в способе существования вещей, условно их представление выполнено в соответствии с тем, как они известны относительно концептуальности.

Итак, положения саутрантиков таковы:

- существуют индивидуально отличающиеся свойство и субстрат, например, непостоянное и звук, и т. д.;
- существуют объединенные (общие) локации определенных видов непохожего;
- существуют обобщения определенных видов неразного, созданных в зависимости от того, насколько они известны относительно концептуальности, без анализирующего способа существования, или таковости, из вещи. Кроме того, ученые создают представления всех способов доказательства и доказанного с целью

привлечения временного и окончательного абсолютного значения [3, р. 212–213].

Относительно «Пути» Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что саутрантики придерживаются следующего мнения: «Путь — составляют гармонии с просветлением, освобождение, последовательность, милосердие, и так далее» [3, р. 214].

Путь — это тридцать семь гармоний с просветлением:

I. Четыре помнящих состояния:

1. Помнящее состояние в теле.
2. Помнящее состояние в чувстве.
3. Помнящее состояние в сознании.
4. Помнящее состояние в явлении.

II. Четыре окончательных прекращения:

5. Полное прекращение глубокого страдания уже сформировано.

6. Не порождающее глубокое страдание еще не сформировано.

7. Увеличение чистого качества уже сформировано.

8. Формирование чистых качеств еще не сгенерировано.

III. Четыре опоры магических проявлений:

9. Стремление.

10. Усилие.

11. Созерцание.

12. Анализ.

IV. Пять способностей:

13. Вера.

14. Усилие.

15. Внимательность.

16. Медитация.

17. Мудрость.

V. Пять возможностей:

18. Вера.

19. Усилие.

20. Внимательность.

21. Медитация.

22. Мудрость.

VI. Семь ветвей просветления:

23. Правильная осознанность.
24. Правильное распознавание явлений/учения.
25. Правильное усилие.
26. Правильная радость.
27. Правильная гибкость.
28. Правильная медитация.
29. Правильная невозмутимость.

VII. Восьмеричный путь:

30. Правильная точка зрения.
31. Правильная реализация.
32. Правильная речь.
33. Правильные цели действия.
34. Правильный способ существования.
35. Правильные нагрузки.
36. Правильное осознание.
37. Правильная медитация.

Восемь медитативных освобождений:

1. Освобождение воплощенного поиска формы: йогины считают себя существами с телом и развивают любую из четырех концентраций, которые входят в сферу формы.

2. Освобождение бесформенного поиска формы: йогины считают себя существами без тела и развивают любые из четырех концентраций, которые входят в царство формы.

3. Освобождение красивой формы: йогины считают, что они имеют привлекательное тело и развивают любые из четырех концентраций, которые включены в область формы. Эти первые три предпосылки для создания физического проявления, и, таким образом, называются три пути проявления.

4. Освобождение безграничного пространства: йоги сосредотачиваются исключительно на Космосе и представляют, что он бесконечен.

5. Освобождение беспредельного сознания: йоги сосредотачиваются исключительно на сознании и представляют, что оно бесконечно.

6. Освобождение от небытия: йоги, представляют, что нет ничего, чтобы быть удержанными и [становятся] не удержимы.

7. Освобождение вершины циклического существования: йоги, представляют себе, что не существует грубых предметов, чтобы быть удержанными, но существуют тонкие объекты удержания.

8. Освобождение прекращения: йоги входят в состояние медитативного равновесия, что является отсутствием явной активности шести сознаний.

Девять последовательных поглощений:

- 1) медитативное равновесие первой концентрации;
- 2) медитативное равновесие второй концентрации;
- 3) медитативное равновесие третьей концентрации;
- 4) медитативное равновесие четвертой концентрации;
- 5) медитативное равновесие безграничного пространства;
- 6) медитативное равновесие безграничного сознания;
- 7) медитативное равновесие небытия;
- 8) медитативное равновесие вершины циклического существования;
- 9) медитативное равновесие прекращения [3, p. 214–215].

Согласно Геше Джампа Тинлею: «путь в шоле саутрантика объясняется в трех разделах... объект постижения на пути, объект отбрасывания на пути, и суть пути» [39, с. 169]. Первый необходим для медитации шестнадцати аспектов четырех благородных истин, порождающим в потоке сознания некие реализации. Во втором разделе объектом отбрасывания является неведение, касающееся цепляния за «Я», которое является первым, корневым звеном двенадцатизвенной цепи взаимозависимого происхождения. «Чтобы устранить этот корень сансары и освободиться от нее, необходимо понять тонкую бессамость личности, но не обязательно познавать бессамость феноменов» [39, с. 172]. Суть пути, как и у вайбхашиков, состоит из пяти путей. Они убеждены, что объектами прямого познания являются собственные характеристики.

Что касается «Плода», в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы говорится, что согласно саутрантикам, существует два результата, которые приводят к состоянию архата и Будды.

В соответствии с «Абхидхармакошей» Васубандху саутрантики утверждают существование:

- слушателей и архатов;

- двух типов архатов;
- совершенного Будды [3, p. 216].

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что большинство саутрантиков утверждают, что во время пребывания в Нирване без остатка, непрерывность материи и разума разорвана, словно смерть масляного пламени [3, p. 216]. Так, согласно концепции саутрантиков, Нирвана представляет собой абсолютный конец каких-либо проявлений без какой-либо безжизненной субстанции как остатка или субстрата, в котором жизнь угасала. Таким образом, так же, как и у всех махаянистов Нирвана у саутрантиков утрачивает свой материалистический характер. Этот факт, по мнению Ф. И. Щербатского доказывает, что в жизненном вопросе Нирваны и Будды саутрантики близко примыкали к позднему буддизму и могут быть охарактеризованы как переходная школа [87, с. 228]. В. Г. Лысенко интерпретирует значение Нирваны саутрантиков как полное отсутствие сансарических проявлений. Он пишет: «Нирвана — это не какое-то особое состояние, а просто отсутствие сансары» [63, с. 206].

Саутрантики отличались от махаянистов тем, что признавали реальность феноменального мира, который, по их мнению, включал чувственные данные, сознание и волевые акты. Мгновенные вспышки, в которых проявлялись эти сущности, расценивались ими как реальные, и полностью угасающие в Нирване.

Таковы общие положения школы саутрантика. Далее, согласно схеме изложения религиозно-философских воззрений школ, Кунчен Жамьян Шадпа подробно объясняет принципы саутрантиков. В соответствующий раздел «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») включено десять частей:

- 1) утверждение, что вещи мгновенны;
- 2) утверждения относительно Священного Писания;
- 3) утверждения об особенностях формы, таких как мельчайшие частицы;
- 4) утверждения об особенностях приписываемых существований;
- 5) утверждения об аспекте сознания;
- 6) утверждения о причинах и следствиях;

- 7) утверждение о том, что враг разрушителей не отказывается от заброшенности и реализации;
- 8) утверждение об областях концентрации;
- 9) утверждение о непосредственном восприятии;
- 10) утверждение о Великой колеснице.

Остановимся более подробно на некоторых из них. Первый постулат саутрантиков, рассматриваемый Кунченом Жамьяном Шадпой, «все преходяще и кратковременно». В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») говорится, в отличие от вайбхашиков, которые считают, что за появлением следует активное продолжение, после которого происходит разрушение, саутрантики убеждены, что все сложные явления не обязательно постоянные, и не обязательно распадаются от времени [3, р. 217]. Тибетский автора Гедун Лдро, комментируя «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы, поясняют следующее: «Саутрантики утверждают, что всякий раз, когда что-то создается, оно не длится и секунды, а распадается, и в следующий момент снова воспроизводится, в результате чего факторы создания, пребывания, старения и разрушения генерируются одновременно» [107, р. 264]. Школа вайбхашика с этим мнением не согласна, говоря, что создание, пребывание и разрушение происходит последовательно, вследствие чего суть создания отличается от сути разрушения и так далее. Тем не менее, в соответствии с утверждением саутрантиков любая вещь в любой момент может быть основой четырех характеристик — создания, пребывания, старения и распада. Из этого следует, что согласно саутрантикам, непостоянные явления всегда изменяются, от одного момента к следующему. Они не только меняются, но и становятся хуже с каждым моментом. Признаком этого является то, что они не становятся лучше. По этому поводу Дж. Хопкинс приводит следующий пример: «Мы не замечаем, как люди меняются день ото дня, но они не становятся моложе. Это признак того, что они становятся старше, потому что они не постоянны» [107, р. 264]. Все перерождается ввиду того, что нет ничего постоянного. Сам процесс мгновенного разрушения есть суть разлагаемых явлений, истинных страданий.

Что касается форм, то они также разрушаются, поскольку создаются по своим собственным причинам и имеют внутреннюю при-

роду разрушения. По этой причине они обязательно разрушаются с момента создания, поскольку они преходящи.

Таким образом, саутрантики утверждают, что существуют только дхармы настоящего, соответственно дхармы прошлого и будущего нереальны. Они придерживались более естественной точки зрения, в отличие от вайбхашиков, считая: прошедшим то, что существовало, а будущим то, чему предстоит существовать. В соответствии с этим саутрантики допускали только реальность одних проявлений, отрицая двойной ряд элементов, вечную сущность и проявления.

Далее рассмотрим «утверждения саутрантиков об особенностях формы, таких как мельчайшие частицы» [3, р. 218]. Есть два утверждения относительно мельчайших частиц: 1) мельчайшие частицы имеют части и 2) мельчайшие частицы неделимы. «Саутрантики, следующие рассуждению» убеждены, что мельчайшие частицы имеют части. Потому, что каждая частица отображается в сознании. По поводу второго утверждения Кунчен Жамьян Шадпа заявляет: «В большинстве случаев утверждения разных школ различаются и никакого ясного источника утверждения, что «мелькие частицы имеют части» нет» [3, р. 219]. По его мнению, среди тех саутрантиков, которые утверждают, что мельчайшие частицы неделимы:

- Есть те, которые утверждают, что существует пространство между частицами, и они не сросшиеся, а расположены вокруг друг друга;

- Есть те, которые утверждают, что нет никакого пространства между ними, и они не соприкасаются.

Далее, в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») рассматривается положение саутрантиков, что «некоммуникативные формы такие, как обет индивидуального освобождения, субстанционально не существуют» [3, р. 219]. Саутрантики утверждают, что некоммуникативная форма — это условная форма, то есть явление области чувств, объект ментального сознания. Кунчен Жамьян Шадпа приводит следующий пример: «Во время общения сомкнутые ладони показывают отношение человека к другому человеку. Здесь действует визуальное сознание, позволяющее человеку без вербального контакта, выразить свое отношение к другому человеку. Так, не-

коммуникативная форма не раскрывает другому человеку отношение, мотивирующее его» [3, р. 214].

Таким образом, физическое сообщение, например, сжатие ладоний, раскрывает другому человеку отношение, мотивируя его должным образом, чтобы быть доказуемым для зрительного осознания. Хотя словесное сообщение не является очевидным для сознания глаза, оно раскрывает отношение в сознание уха, тем самым, мотивируя другого человека — это способ обструктивной формы. Из этого следует, что поскольку некоммуникативная форма не является ни одной из указанных форм, она не знаменует другому человеку отношение, мотивирующее его.

Саутрантики придерживаются мнения, что «физическое восприятие глаза не является допустимым познанием» [3, р. 221]. Согласно Жамьяну Шадпе, сила физического восприятия не подходит для достоверного познания, поскольку, будучи материей, не способно постигать другие объекты, потому что они являются пустыми без яркости и знаний. Несмотря на использование стеклянного сосуда, слюды, кристалла или воды, [объекты] не видны. По этой причине, утверждение вайбхашиков, что зрительное сознание не видит то, что находится между [глазом и объектом] является неопределенным. Поэтому, саутрантики убеждены, что зрительное сознание произведено в отношении любой формы, которое не имеет препятствий к его проявлению, даже когда есть преграда и зрительное сознание не произведено в отношении того, что имеет препятствие к его появлению. Поэтому, согласно саутрантикам, физическое восприятие глаза не является допустимым познанием.

Следующие принципы саутрантиков относительно «утверждений об особенностях приписываемых существований» заключается в том, что «Не-плоды — это не-вещи. Композиционные факторы не являются существенными, так как они приписаны» [3, р. 223]. В «Grub-mtha' chen-po» («Дубта ченпо») говорится, что несоставные явления не являются эффективными вещами, а несвязанные композиционные факторы являются приписанными вещами, которые не материальны, то есть, по сути, не существуют. Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что согласно саутрантикам несоставные явления не должны быть ни по существу реальными, ни учрежденными существенно, потому что: во-первых, простое отрицание препят-

ствующего контакта утверждается как «пространство», не-производство из-за неполноты условий утверждается как «не аналитическое прекращение», а простая форма отделения от любых мучительных эмоций через мудрость отдельного расследования утверждается, как «аналитическое прекращение». Во-вторых, их сущности не доказуемы отдельно, путем форм и чувств, как «то-то». В-третьих, их функции также не доказуемы отдельно, как «Это делает то-то и то-то» и т. д. [3, р. 225]

Ссылаясь на Цзонхаву, Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что отрицание феномена — это объект реализации. Когда оно выражено через термин, слова буквально устраняют объект отрицания или объект реализации, который явно появляется как имеющий аспект отрицания объекта отрицания, когда его аспект проявляется в осознании. Первым является, например, самоотверженность. Вторым, например, ноумен, который появляется как несущий аспект устранения распространения [3, р. 225].

Согласно саутрантикам, объекты, которые реализовываются посредством явного устранения объекта отрицания являются двойными: утверждающими отрицание и неутверждающими отрицание. Кунчен Жамьян Шадпа раскрывает эти понятия так: «Утверждающие отрицание, явно устраняя объект отрицания, предлагают другое явление ... Неутверждающие отрицание, явно устраняя объект отрицания, не предлагают другое явление. Так как все явления отрицают то, что не является ими [в том смысле, что они не являются тем, что не они], не достаточно того, что объект отрицания может быть устранен по отношению к вещи; скорее либо термин, выражающий его, должен устранить [объект отрицания], или феномен должен появиться — к осознанию, осуществление этого представляется как аспект явного устранения объекта отрицания ...» [3, р. 225]. Из этого следует, что термины, выражающие «утверждающие отрицания» означают существование утвердительных явлений, либо других утверждающих отрицаний относительно того, что отрицается. Например, «Тучный Девадатта не ест днем» — подразумевает, что он ест ночью, о чем свидетельствует его тучность. Это утверждение исключает мысль, что Девадатта ест днем, одновременно косвенно подразумевает его питание ночью. Между тем, «утверждающее отрицание имеет аспект как бытия чего-то,

предполагающегося на месте отрицаемого объекта, так и бытия того, что само является утвердительным явлением» [110; 55, с. 158]. Например, тучный Девадатта не кушающий днем — отрицательное явление, косвенно утверждающее, что он ест ночью. Таким образом «ментальное сознание постигает то, что постигается на месте отрицаемого» [110; 55, с. 158].

Кунчен Жамьян Шадпа указывает на существование четырех [типов] утверждающего отрицания: 1) явное указание, 2) скрытое указание, 3) указание, включающее оба типа [явное и скрытое] и 4) указание, воспринимаемое посредством контекста. Ссылаясь на сочинение Авалокитевраты «Объяснение пояснений Бхававивеки «Лампы Мудрости Нагарджуны», он раскрывает эти четыре типа так: «Отрицания, которые указывают [другое положительное явление] через их указания; Отрицания, которые образуются через одну фразу; Отрицания, которые владеют ими; и Отрицания, которые не обозначаются через их собственные слова — являются либо утверждающими [отрицание], либо неутверждающими отрицание» [3, р. 225]. Эту цитату Кунчен Жамьян Шадпа разъясняет следующим образом:

- То, что указывается через его значение или прямое указание, например, «Тучный Девадатта не ест днем».

- То, что образует вещь через одну фразу, проявляется в случае содержания двух явлений в одной фразе — устранения объекта отрицания и явного указания другого явления. Например: «Не производство от (самого себя) существует».

- То, что включает два аспекта: скрытое и явное указание других явлений. Например, «Не худой, тучный Девадатта не ест днем».

- То, что не указывается через собственные слова, и не устанавливает специфику, например, «Он не Брамин». Подразумевается, что человек является либо королевского происхождения, либо Брамином [3, р. 226].

Всякий раз, когда возникает любой из четырех указанных способов, феномен является утверждающим отрицанием, тогда как те отрицания, которые отличны от этих способов — являются неутверждающими отрицаниями [3, р. 226]. По мнению Кунчена Жамьяна Шадпы, отрицание и исключение другого [явления] являются эквивалентными. То, что реализуется путем явного устранения объ-

екта отрицания является исключением другого. Когда они разделены, существуют три (типа): 1) объективное исключение другого, 2) мысленное исключение другого и 3) не утверждающее исключение другого.

1) объективное исключение другого — это то, что является утверждающим исключением другого и является объектом, установленным с его собственной стороны. Например, иллюстрация ...;

2) мысленное исключение другого — это то, что является утверждающим исключением другого и является приписанным через способность к абстрактному мышлению. Иллюстрация, например, это появление как противоположности того, чтобы не быть «горшком» к концептуальному сознанию, постигая «горшок»...;

3) не утверждающее исключение другого — это то, что реализуется путем явного устранения объекта отрицания и не предлагает другого феномена вместо опровергаемого объекта отрицания.

Скрытое (косвенное) указание — это утверждающее отрицание, выражающееся косвенным подразумеванием другого утвердительного явления, иными словами его собственный подразумеваемый объект. Кунчен Жамьян Шадпа объясняет данный тип с помощью уже известного примера: «Тучный Девадатта не ест днем». Слово «тучный» косвенно подразумевает, что Девадатта ест ночью. Без этого слова не обязательно следует, что Девадатта ест ночью. При этом Жамьян Шадпа подчеркивает, необходимо учитывать, что конкретно понимается слушающим это явление [3, р. 226].

Прямое (явное) и косвенное (скрытое) указание определяется Кунченем Жамьяном Шадпой так: «То, что выражается фразой, в которой прямо и косвенно подразумевается другое явление, которое является утвердительным явлением или утверждающим отрицанием, на месте вербального прямого отрицания его собственного объекта отрицания» [110; 55, с. 167]. Например: «Существование неистощенного Девадатты, который не ест днем». «Существование Девадатты» прямо указывает на утвердительное явление, в то время как слово «неистощенный» подразумевает тучность Девадатты [3, р. 226]. Косвенное и прямое указание строго последовательны, т. е. после проговаривания части фразы возникает соответствующее значение-общность для ментального сознания слушающего.

Последнее, контекстуальное указание, определяется как отрицание фразой, контекстуально подразумевающее другое явление, которое является либо утверждающим отрицанием, либо утвердительным явлением. Этот тип указания на первый взгляд схож с косвенным, однако отличается тем, что здесь указание следует из обстоятельств, а не из слов во фразе. Таково четырехчастное разделение утверждающего отрицания, предложенное саутрантиками.

Представление неутверждающего отрицания (тиб. Med-dgag) является важной ступенью в достижении понимания пустотности, являясь неотъемлемой частью буддийского представления пути к освобождающему знанию. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа подробно раскрыл в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») эту тему. А. Кляйн определяет «неутверждающее отрицание» как «исключение, которое не подразумевает никакого другого утвердительное явление» [110; 55, с. 180]. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, неутверждающее отрицание — это явление, а не способ выражения [3, р. 226]. Все неутверждающие отрицания, в отличие от утверждающих, — постоянны, и поэтому являются проявляющимися объектами для мышления и существуют благодаря их приписыванию мышлением. А. Кляйн утверждает, что прямой объект, отрицаемый в выражении неутверждающего отрицания, может как существовать, так и не существовать, а также относится к объектам познания, и нет [110; 55, с. 183]. Примером неутверждающего отрицания существующего объекта служит фраза «отсутствие чашки». Это отсутствие существует и не подразумевает ничего иного. Второй вид неутверждающих отрицаний представляется как отсутствие самодостаточной самости индивидуумов. Этот вид объясняется А. Кляйном следующим образом: «самость индивидуума — это ни отрицательное и ни утвердительное явление, т.к. оно не существует» [110; 55, с. 185]. Отсутствие такой самости существует, и это отсутствие является неутверждающим отрицанием, которое есть пустотность, или отсутствие субстанциально существующей самости.

Далее рассмотрим следующий принцип саутрантиков, изложенный в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), касающийся причинно-следственной связи. Согласно саутрантикам, причина и следствие не одновременны. Все причины устанавливаются как существующие до их соответствующих результатов: Во-первых, потому

что, если причина и следствие были бы одновременны, то причина не существовала бы до результата; во-вторых, потому что во время результата и после него результат уже установлен, посредством содействия ему в это время.

Следовательно, если [объект] существует в, то же время как удерживающее его осознание, он не является удержанным объектом этого осознания. Это значит, что объект не может быть одновременно удерживающим и удержанным. Итак, Кунчен Жамьян Шада пишет, саутрантики утверждают, что удержанный объект, который является объектом для сознания глаза, и удерживающий субъект, который является сознанием — различны по времени, поскольку они являются объектом и субъектом, так как аспект объекта появляется [в сознании] [3, р. 228].

Относительно непосредственного восприятия саутрантики утверждают, что «некий подобный объекту аспект заставляет воспринимающее чувственное сознание порождать образ этого объекта, подобно отражению в зеркале» [110; 55, с. 189]. В «Grub-mtha' chen-po» («Дубта ченпо») говорится о четырех составляющих прямого восприятия: чувственное, психическое, йогическое и самознание [3, р. 228]. Поскольку объект непосредственного восприятия — это живое существо, прямое восприятие должно быть непостоянным; йогическое непосредственное восприятие, реализующее самоотвержение, явно осознает композиционное явление, которое лишено собственного «Я», и косвенно реализовывает самоотвержение. Согласно саутрантикам, возникающий объект непосредственного восприятия непостоянен, а его самоотвержение неявно.

Кунчен Жамьян Шадпа говорит о существовании пяти чувств прямого восприятия:

- задерживающее формы;
- задерживающее звуки;
- задерживающее запахи;
- задерживающее вкус;
- задерживающее материальные объекты.

Психическое прямое восприятие — это другое познание непосредственного восприятия, которое зависит от простого разума подобного частному (собственному) условию. Согласно саутрантикам,

существует пять психических факторов прямого восприятия, аналогичных пяти чувствам прямого познания.

Доказательством существования третьей составляющей непосредственного восприятия — самопознания, является суждение о том, что чувственное сознание, воспринимающее синий [цвет], переживающее его наличие, потому что этот [цвет] существует в сознании, в памяти, которого пребывает. Если это общепринято, то самопознание существует.

Также самопознание не предполагает двух аспектов: сознания и психических факторов, потому что переживающий основное осознание также переживает сопутствующие психические факторы, которые являются одной субстанциональной сущностью с основным осознанием. Хотя даже концептуальное сознание и чувственное сознание каждого есть самопознание их ясного свечения. Если самопознание было бы другой сущностью или субстанциональной сущностью, производной от них, те самопознания — не концептуальное сознание и нечувственное сознание, соглашение самопознания были бы уничтожены.

Что касается йогического прямого восприятия, то — это союз невозмутимого постоянства и особого постижения, при котором видится простой смысл относительно объекта и способ существования четырех истин без каких-либо примесей. Потому, что это безошибочное осознание, лишённое концептуальности, который постигает правильный смысл. Существуют пути видения, медитации и более-не-учения, которое является йогическим прямым восприятием. Путь видения, которое является йогическим прямым восприятием лишь первостепенного познания; два других обладают первостепенным познанием и последующим.

Саутрантики утверждают, что восприятие может быть лишено концептуальности и безошибочности, так как концептуальное и неконцептуальное ошибочное сознание — это почти-прямое-восприятие, которое охарактеризовано семью составляющими — шестью концептуальными и одним ошибочным сознаниями, загрязненными визуальным помутнением. Шесть концептуальных почти-прямых-восприятий:

1) ошибочное сознание, такое как сознание, сознающее мираж вместо воды;

2) концептуальное сознание, задерживающее обычное существование, которое является сверхнавязыванием;

3) вывод — это концептуальное сознание, которое является мышлением, задерживающим [логический] знак;

4) концептуальное сознание, имеющее знак, который возникает после вывода;

5) концептуальное сознание, вспоминаящее последний объект;

6) концептуальное сознание желающее будущее.

Одно не-концептуальное почти-прямое-восприятие:

7) ошибочное чувственное восприятие, подобное полумрачному видению.

Согласно саутрантикам, вывод — это сознание — постигающий тезис, возникающий в зависимости от [признака, причины, обладания] трех способов, опор... Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что причины ограничены тремя составляющими: действенным признаком, сущностным признаком и ненаблюдаемым признаком. Он объясняет это тем, что без них, невозможно иметь полное дополнение из трех способов и соотношения неявленного, если нет настоящего. Причины здесь иные, чем [указанные]: неоднозначными, неопределенными, и неустановленными [3, p. 230].

Итак, согласно общему описанию религиозно-философских положений саутрантиков, представленных Кунченом Жамьяном Шадпой в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), существует две истины: абсолютная и относительная. Утверждение саутрантиков, что скандхи, дхату и аятаны — составляющие «Основу», в основном схоже с позицией вайбхашиков. Они отличаются тем, что не утверждают субстанциональную сущность, как вайбхашики, и не утверждают сознание в качестве основы аффектного мышления, пустоты инаковости, сущности между задержанным-объектом и задерживающим-субъектом, и так далее, как утверждают йогачары. Относительно «Пути» Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что, по мнению саутрантиков, Путь основывается на гармонии с просветлением, освобождением, медитативной последовательностью, и милосердием. При этом саутрантики утверждают, что Путь составляют тридцать семь гармоний с просветлением.

Что касается «Плода», в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы говорится, что саутрантики говорят о суще-

ствовании двух результатов, которые приводят к состоянию архата и Будды. Саутрантики убеждены, что все преходяще и кратковременно. Придерживаясь более естественной точки зрения, в отличие от вайбхашиков. Они утверждают существование только дхарм настоящего. В соответствии с этим допускают реальность только одних проявлений, отрицая двойной ряд элементов, вечную сущность и проявления. Саутрантики признают два утверждения относительно мельчайших частиц: 1) мельчайшие частицы имеют части и 2) мельчайшие частицы неделимы. Придерживаясь так называемой репрезентативной теории познания, саутрантики полагают, что мы познаем не вещи, а представления о вещах. По их мнению, некоммунитивные формы такие, как обет индивидуального освобождения, субстанционально не существуют; физическое восприятие глаза не является допустимым познанием; причина и следствие не одновременны; существуют четыре составляющие непосредственного восприятия: чувственное, психическое, йогическое и самознание; возникающий-объект непосредственного восприятия непостоянен, а самоотвержение неявно. Нирвана — это не какое-то особое состояние, а отсутствие сансары, абсолютный конец. Саутрантики отличались от махаянистов тем, что признавали реальность феноменального мира, который, по их мнению, включал чувственные данные, сознание и волевые акты. Мгновенные вспышки, в которых проявлялись эти сущности, расценивались ими как реальные, и полностью угасающие в Нирване. Тонкое сознание остается после Нирваны. Будда является персонификацией тонкого сознания.

Отрицая реальность Нирваны как особого элемента, трансцендентного бытию, саутрантики оказались крайне близки к махаянистской концепции «тождества» сансары и Нирваны. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа ясно указал в своем труде на то, что природа Нирваны являлась одним из главных предметов принципиального расхождения между вайбхашиками и саутрантиками.

Подводя итог исследованию учения саутрантиков, представленному Кунченом Жамьяном Шадпой, подчеркнем, что благодаря тому, что в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») использовались сведения древнеиндийских источников, по большей части утраченных, им были переданы уникальные знания об этой школе, повлиявшей на развитие раннебуддийской мысли, и, как следствие, в дальнейшем развиты тибетскими средневековыми авторами. До его исследования, изложено-

го в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), учение саутрантиков по большей части рассматривалось тибетскими авторами в качестве дополнительного элемента в раскрытии абхидхармических взглядов вайбхашиков. Своим подходом Кунчен Жамьян Шадпа в корне изменил взгляд современников и последователей гелугпы на значение, роль и место школы саутрантика в буддийской религиозно-философской мысли. Классификация саутрантиков, отраженная в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), заложила основы ее укрепления в трудах гелугпинских авторов. Тем самым, способствовал развитию новой систематизации учения этой школы.

В целом в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа наглядно показал, что абхидхармистское учение было одним из основных направлений буддийской религиозно-философской мысли, в рамках которого получили развитие проблемы буддийской онтологии, эпистемологии, космологии, сотериологии и др. Подробным раскрытием темы природы прямого восприятия концептуального мышления саутрантиков, Кунчен Жамьян Шадпа целенаправленно указал на преемственность данной темы, заимствованной практически без особых изменений мадхьямиками, которую в дальнейшем ученые гелугпы приняли за основу своей интерпретации буддийской эпистемологии. Как следствие, учение саутрантиков было представлено автором в качестве метода, ведущего практика к постижению эпистемологических воззрений мадхьямики. Таким образом, посредством описания Путей саутрантиков и их отличий относительно реальности, основывается постижение мадхьямики.

Кунчен Жамьян Шадпа внес новый подход в изучение системы саутрантики, представив ее не просто как автономную, развивающуюся саму по себе систему, а как неделимое целое всей религиозно-философской раннебуддийской мысли, как неотъемлемую часть ее эволюции. Его интерпретация доктринальных положений саутрантиков акцентирует внимание на развитии раннебуддийской философии, отличительной чертой которой стала взаимообогащающая полемика, способствующая созданию новых религиозно-философских концепций. В результате на основе двух систем: вайбхашика и саутрантика, автор емко раскрыл достижения религиозно-философской мысли раннего периода.

3. 3. Абхидхармическое учение школы йогачара в махаянской традиции буддизма

В сиддханте «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ») с кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), Кунчен Жамьян Шадпа изложил взгляды махаянистической системы йогачаров в одной главе с философскими школами Хинаяны: вайбхашика и саутрантика. В этой связи мы наблюдаем особую оригинальность структуры исследуемого сочинения, поскольку подобное объединение систем разных буддийских толков не свойственно историко-философским текстам этого жанра. На первый взгляд такой подход кажется довольно странным, так как эта глава посвящена преимущественно школам Хинаяны, а йогачары являются яркими представителями махаянского толка. Однако, проанализировав содержание «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), и учитывая религиозно-философские и политические приоритеты Кунчена Жамьяна Шадпы, его решение становится вполне закономерным.

Во-первых, этим структурным подходом, Кунчен Жамьян Шадпа, вероятно, хотел подчеркнуть влияние абхидхармического учения не только на хинаянские системы, но и махаянские. Так, воззрения ранней йогачары, основанной Асангой в IV–V веках н. э., основаны на преобразованной махаянической теории абхидхармы Арьясанги, главной особенностью которой было увеличение числа дхарм до 100, в отличие от прежних 75.

Во-вторых, решение автора об отражении религиозно-философских воззрений йогачаров отдельно от махаянской системы мадхьямика, на наш взгляд, не лишено логики, поскольку в данной сиддханте учение йогачаров выступало в качестве связующего звена в непрерывно развивающемся потоке буддийской религиозно-философской мысли, призванного создать необходимую доктринальную платформу для восприятия наиболее сложного и в то же время наивысшего буддийского учения — праджняпарамиты. В

этой связи учение системы мадхьямика было выделено им в отдельную объемную главу, в которой особое внимание автором уделено мадхьямике-прасангике, сыгравшей значительную роль в становлении и развитии праджняпарамитской мысли. Об этом пойдет речь в IV Главе данного исследования «Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в развитии религиозно-философской традиции праджняпарамиты школы гелугпа».

Прежде чем начать изложение сути учения системы йогачара, обратимся к этимологии ее названия. В настоящее время в науке существует несколько традиций названия данной системы: йогачара («только сознание»), виджнянавада («учение о сознании», «теория сознания»), виджняптиматра («только лишь осознание») или читтаматра («только лишь психическое») — каждая из которой отражает одну общую для всех особенность этой системы — учение о «только сознании». В Индии термины «виджняптиматра» и «читтаматра» рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае первый термин (кит. «Вэй ши») обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. «Фа сян») — доктрину теории Татхагатагарбхи о едином и абсолютном Уме. Наиболее близкое нашему пониманию определение Е. А. Торчинова, по мнению которого, философия йогачары является самой сложной из всех не только буддийских, но и индийских систем. Это связано с тем, что здесь содержится абсолютно особое понимание йоги, выступающей в качестве самой философии. Важнейшая задача философии йогачары, согласно Е. А. Торчинову, — «выяснение того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание, очищенное и бодрствующее» [132]. Именно поэтому в самом термине «йогачара» заложена вся суть философии этой школы — «только сознание».

Кунчен Жамьян Шадпа раскрывает название этой школы следующим образом: «Они называются так, потому что являются «сторонниками познания», поскольку проповедуют наличие трех миров — познание, «Я» и только-сознание» [3, р. 235]. На наш взгляд,

такая позиция вполне объяснима, поскольку йогачары, будучи яркими сторонниками познания, опровергали простую сущность явлений, внешних объектов и т. д., доказывая их иллюзорность. Так, благодаря положению о том, что все три мира есть не что иное, как только лишь сознание, их система признана школой идеалистической направленности.

Геше Джампа Тинлей дает следующее определение последователей этой школы: «Философ Махаяны, который не признает существования внешних объектов, но признает независимую реальность существующей истинно, является последователем Читтаматры» [39, с. 175].

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа, ссылаясь на «Введение Махаяны» Асанги, указывает на принцип множественности познания, согласно которому существуют следующие 15 его видов:

- 1) познание тела осуществляется посредством пяти чувств;
- 2) познание, воплощенное представляет собой угнетенное сознание;
- 3) познание увлеченного — это составное сознание, то есть психическое сознание;
- 4) познание того, что используется, осуществляется шестью объектами, воспринимаемыми в качестве формы, звуков, ароматов, вкусов, осязаемых объектов и явлений;
- 5) есть познание, использующее эти шесть осознаний;
- 6) существует познание времени;
- 7) есть познание перечисления;
- 8) познание местоположения — это познание мира окружающей среды;
- 9) есть познание собраний, представленное замеченным, услышанным, известным и понятным;
- 10) и 11) познание специфических особенностей себя и других, подобно восприятию себя и других;
- 12) познание хороших перевоплощений в мире людей и богов;
- 13) познание плохих перевоплощений в мире животных, голодных призраков, и существ ада;
- 14) познание смерти;
- 15) познание рождения.

Исходя из перечисленных видов познания, можно предположить, что первые девять видов возникают посредством восприятия. Что касается познания специфических особенностей себя и других, то оно реализуется через видение себя и соответственно других. Последние четыре познания предопределяются циклическим существованием. Именно вследствие этого принципа множественности познания, как утверждает Кунчен Жамьян Шадпа, йогачаров называют приверженцами познания. Подтверждение этого мнения автора, отражено в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») в виде утверждения йогачаров, что «все объекты знания и все составные явления [включены] в существенные субъекты девяти познаний» [3, р. 235–236].

Система йогачара разделяется на два направления:

1) придерживающиеся авторитета текстов, и признающие сочинение Асанги (тиб. Lung-gi-rjes-'brang-gi-sems-tsam-pa);

2) придерживающиеся логического рассуждения (тиб. Rigs-ra'i-rjes-'brang-gi-sems-tsam-pa), последователи Дигнаги и Дхармакирти.

По поводу первой школы П. И. Хадалов и его коллеги высказывались следующим образом: «В махаянистическом учении признаются в равной степени, как сутры, так и тантры, а те, которые принимают это положение, являются мудрецами школ йогачаров и мадхьямиков, основанных Асангой и Нагарджуной» [82, с. 114]. Второму направлению, крупнейшим представителем которого является Дхармакирти, буддизм обязан тщательно разработанными логическим и гносеологическим учениями [57, с. 24]. Последователи этих двух школ сходятся во взглядах относительно «Пути спасения», однако расходятся по вопросу о «теории пустоты» [82, с. 114].

Кроме того, как утверждает Кунчен Жамьян Шадпа, йогачары разделяются относительно восприятия внешнего объекта на:

1) «Rnam-bden-pa» («Намденпа», «Признающих воспринимаемый сознанием аспект действительно существующим»);

2) «Rnam-rdzun-pa» («Намдзунпа», «Признающих ложность чувственного познания, поскольку воспринятый сознанием аспект является ложным») [3, р. 236].

Относительно восприятия внешних объектов, считаем необходимым пояснить, что йогачара считает иллюзией и внешние объек-

ты, т. е. их овнешевленность по отношению к сознанию, и воспринимающий их субъект. Главная идея йогачары — не отрицание объективного существования материи, а изживание иллюзии, выражающейся в том, что качества и свойства сознания мы приписываем внешним объектам, на которые эти качества и свойства проецируются. Например, цвета и звуки существуют лишь в нашем сознании, между тем объективно существуют лишь световые и звуковые волны, воспринимаемые людьми как краски и звуки. Эти краски и звуки, согласно Е. А. Торчинову, «вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа» [132]. Однако, зная это, мы приписываем цвета и звуки вещам внешнего мира, объективируя их. К примеру: «молоко белое», «музыка громкая» и т. д. Иными словами, приписываем объектам то, что является характеристикой наших восприятий и нашего сознания. Тем самым, йогачары значительно расширяют область субъективного и относящегося к области сознания.

Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, «все индийские и тибетские ученые, прежде всего, выдающийся «отец» Цзонхава и его духовные сыновья [Гьялтсап и Кедруп], утверждают, что в текстах йогачаров будь то «следующих священнописанию», будь то «следующих логическим рассуждениям», есть двойные представления, относительно восприятия внешнего объекта. Таким образом, никогда нельзя ассоциировать Намденпа и Намдзунпа исключительно с одними или другими» [3, р. 238]. Прежде всего, это связано с многоуровневой классификацией йогачары относительно восприятия внешнего объекта. Кунчен Жамьян Шадпа указывает на три группы последователей подшколы Намденпа и две группы Намдзунпа:

1. Приверженцы принципа равного количества задержанных-объектов и задерживающих-субъектов, среди которых есть те, кто утверждает, о существовании восьми собраний сознания [то есть пяти чувств сознания, психическое сознание, цепляющий ум, и сознание-основа-всего] и те, кто утверждает, что есть шесть собраний сознания [т. е., пять чувств сознаний и психическое сознание].

2. «Разделители-примеристы».

3. Не-плюралисты, среди которых есть те, кто утверждают, шесть собраний сознания и те, кто утверждает одно сознание.

Намдзунпа представлена двумя видами:

1. Теми, кто утверждают загрязненность сущности сознания скрытым неведением.

2. И теми, кто это мнение отрицает, считая, что сущность сознания ни в какой мере не загрязняется скрытым неведением.

В свою очередь приверженцы первой подшколы Намдзунпа подразделяются на четыре типа мыслителей, утверждающих о наличии: 1) восьми собраний сознания; 2) шести собраний; 3) одного сознания; и 4) девяти собраний сознания [3, р. 268–269].

Здесь необходимо пояснить, что в раннебуддийской абхидхарме сознание изначально участвовала в процессе восприятия объектов. Так, классификацию дхарм по базам познания (18 дхату) образовывали шесть видов сознания чувственных восприятий, шесть способностей восприятия — индрия (зрение — глаз, слух — ухо и т. д.) и шесть типов объектов восприятия — вишая (цветоформа, звук, запах и т. д.). Однако позднюю абхидхарму, в лице представителей йогачары, такая классификация не устраивала, поэтому они дополнили перечень видов сознания еще двумя типами: манас (клиштамановиджняна) и алая-виджняна. Первый тип — манас, означает «загрязненный», «омраченный», или «цепляющийся» ум, поскольку манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «Я». Манас формирует чувство: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. В свою очередь, второй добавленный тип сознания — Алая-виджняна (восьмое сознание), буквально означающее «сознание-сокровищница», является тем базовым сознанием, которое воспринимает манас в качестве Атмана — вечного субстанциального «Я», или души. В зависимости от типа подшколы системы йогачара меняется количество видов сознания.

Придерживаясь конкретной схемы изложения религиозно-философских воззрений школ в «Grub-mtha' chen-po» («Дубта чен-по»), Кунчен Жамьян Шадпа дает презентацию «Основы», «Пути» и «Плода». К слову, на одной из лекций в г. Дели Его Святейшество Далай-лама XIV отметил, что четыре философские школы буддизма: вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика — не имеют между собой различий с точки зрения принятия Прибежища в Будде. По его мнению, их различия обусловлены тем, что Будда объяс-

нял Дхарму с учетом различий в склонностях учеников, особенностей их типа ментальности, места, времени, социальных условий, культурных традиций [133] и т. д. На наш взгляд, это утверждение есть некое отражение тезисов, изложенных в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунченом Жамьяном Шадпой, о трех видах способностей: острых, средних и низких. Он пишет, что каждому из них соответствуют представители линий преемственности. Так, слушателям природой определены низкие способности, одиночные реализаторы — архаты, обладают средними способностями, острыми способностями наделены Бодхисаттвы. Так, мы видим, что последователи классической йогачары разделяли всех людей в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути на особые категории. Соответственно, как отражает воззрения йогачаров Кунчен Жамьян Шадпа, становится ясно, что люди с низкими способностями не имеют возможности стать Буддами или бодхисаттвами, их способностей максимум хватает на обретение состояния хинаяниста-шравака. Это положение уже говорит о том, что в отличие от большинства буддийских школ, в частности мадхьямиков-прасангикиков, йогачары исключали равные возможности обретения пробуждения для всех существ. В этом случае, на наш взгляд, йогачара была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Что касается крайностей, то йогачары придерживаются мнения, что фактический путь двух крайностей представляется заброшенностью и позицией, опровергающей ошибки относительно этого. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») соответствующий раздел о фактическом пути двух крайностей представлен двумя частями: 1) определения двух крайностей; и 2) срединном пути свободном от двух крайностей.

Относительно первого, Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что явления полностью и окончательно установлены, посредством их собственного характера и силы, как составляющие терминов и концептуальных сознаний, приписывающих им наложения. Наложённые факторы приписаны, поэтому воспринимаемые объекты [сознания], приписывающие в порядке того вменения, являются крайностями наложения, и воспринимающиеся в значении впадения в крайность наложения [3, р. 271]. Две крайности должны быть не-

присутствующими, так как они должны быть объектами опровержения правильными признаками и правильными рассуждениями. Путь осознания того, что явление не установлено посредством его собственного характера, как основы терминов и концептуального сознания — в отличие от двух крайностей — является срединным путем.

Йогачары утверждают, что за исключением только бытия, приписанного концептуальностью, все явления, по сути, существуют, и это отсутствие неотъемлемого существования является таковостью. Таким образом, точка зрения об отсутствии неотъемлемого существования — это, по их мнению, правильная точка зрения. Если бы не было основания вменения, не было бы и приписывания, поэтому все происходящие явления, могут быть просто приписаны. Учитывая это, значение таковости было бы невозможным. Следовательно, как считают йогачары, это есть главная позиция полного уничтожения.

Кунчен Жамьян Шадпа приводит пример опровержения йогачаров относительно двух крайностей по вопросу условности существования эффективных веществ. Согласно йогачарам, существуют два способа существования в качестве двух истин: первый заключается в существовании и несуществовании, о которых спорят мадхьямики и йогачары; второй гласит о существующих и несуществующих основах условностей, соответственно они называются существующими условно и существующими окончательно [3, р. 277]. Йогачары считают, что мнение о ложной установленности фактических вещей — ошибочно. Так, название существующего объекта приписано именем и термином, существующими признаками приписывания условностей «условно существующих»; название несуществующего объекта приписано именем и термином, и не существующими признаками приписывания условностей «существующих окончательно» [3, р. 277].

Субстанционально существующее — это явление, которое, появляясь как объект осознания, возникает благодаря своей собственной способности, независимо от другого явления, которое противоречит ему. Ведь даже все явления существуют в чувствах, обладающих собственными сущностями, они лишь названы «субстанционально существующими».

Кунчен Жамьян Шадпа так пределяет явление: «Явление — это непостижимый феномен, независящий от удержания другого, который должен быть удержан в зависимости [от удерживающего феномена, чье свойство не согласовано с ним], т. е. приписано существу» [3, р. 287]. Он утверждает, что по мнению йогачаров, все явления условно-приписано существующие, поскольку существуют как приписанные именами и терминами.

Презентация трех свойств системы йогачара состоит из следующих трех частей:

- 1) представление приписываемых естеств;
- 2) иные-усиленные естества;
- 3) полностью установленные естества.

1) Согласно разъяснению Кунчена Жамьяна Шадпы, приписываемые естества — это факторы, наложенные на основу несуществующих [в них] способа существования, с помощью терминов и концептуального сознания... «Они называются свойство-неприроды, потому что не установлены посредством их собственного свойства, а утверждены именами и терминами» [3, р. 287].

Когда приписываемые естества делятся способом наложения, возникает два фактора: 1) факторы, приписанные в виде данности [например, «это форма»] и 2) факторы, приписанные в виде атрибута [например, «это производство формы»]. Когда приписываемые естества разделены посредством данности [или естества], образуются также два вида: приписываемые естества абсолютного отрицания свойств и условно приписываемые естества. Последний, отмечает Кунчен Жамьян Шадпа, имеет множество способов делений;

2) основы ошибочного двойственного восприятия или объекты ошибочного двойственного восприятия, в соответствии с йогачарами, являются иными-усиленными естествами. Поэтому иные-усиленные естества делятся на два вида: чистые и загрязненные. Неконцептуальные возвышенные мудрости и болезненные эмоции соответственно утверждены как чистые и загрязненные иные-усиленные естества [3, р. 288];

3) полностью установленные естества, согласно йогачарам, объясняются следующим образом. Таковость, являясь пустотой образования, есть полностью установленное естество. Когда полностью установленные естества разделены, возникает две самосто-

сти, каждая из которых имеет двадцать пустот и так далее. При терминологическом делении, возникают: пустота, которая является конечным объектом; Нирвана, которая является конечным достижением; и истинные пути, которые являются конечными практиками [3, р. 288].

В соответствии с абхидхармическим учением Асанги и Васубандху, доктрина сознания йогачаров связана с теорией «трех уровней реальности», или, «трех уровней своебытия». В трактате «Трисвахва нирдеша» («Рассмотрение трех уровней реальности») Васубандху дал две интерпретации следующего показательного примера: «некий маг силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона» [132].

Согласно первому объяснению, слон — лишь созданная магом иллюзия, — это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется парикальпита¹, т. е. «сконструированная реальность».

Форма слона, или его видимость, обладает относительной реальностью, поскольку, воспринимаемая глазами зрителей, она эмпирически присутствует. Соответственно, это уровень относительно реального, называемый паратантра². Вся феноменология сознания йогачаров, включая алая-виджняну, относится к анализу этого уровня.

Между тем, отсутствие иллюзорно сконструированного в относительно реальном, т. е. отсутствие парикальпиты в паратантре, есть уровень истинно или совершенно реального, т. е. паринишпан-

¹ Парикальпита — это уровень реальности, соответствующий обыденному мировосприятию, уровень ментальных конструкций (кальпана) и проекций омраченного сознания. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов. Мир, воспринимаемый миряниным, подобный чистой иллюзии; мир, имеющий 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.

на¹. То есть понимание того, что слон — это всего лишь видимость, есть истинно совершенное знание. По словам Е. А. Торчинова, совершенно реальное — это отсутствие заблуждения (парикальпита) относительно природы эмпирически реального (паратантра): паратантра, видимая именно как паратантра суть паринишпанна [132].

В приведенном примере уровень совершенно реального (паринишпанна) реализуется в тот момент, когда зрители осознают, что слон предстает лишь видимостью. Этот уровень подробно анализируется йогачарами на основе абхидхармистской методологии, в которой выделяются сто дхарм, понимаемые ими как условные единицы языка описания сознания и психического опыта. Эта интерпретация природы третьего уровня реальности свойственна «классической» йогачаре Асанги и, особенно — Васубандху, а также для логико-эпистемологического направления йогачары.

Вторая интерпретация примера со слоном образует совершенно иную картину, представляя собой синкретическое направление, объединяющего в себе философию йогачары и теорию Татхагатагарбхи. Эта интерпретация, по мнению Е. А. Торчинова, стимулирует развитие буддийской мысли в направлении развития онтологического трансцендентализма и метафизики [132]. Так, Васубандху объясняет: «мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слона — это алая-виджняна; слон, который есть чистая иллюзия — парикальпита; видимая форма слона — паратантра и, наконец, кусок дерева — это паринишпанна. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности — это «особый, имеющий онтологический статус уровень, истинно сущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием (алая-виджняна) в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихотомии» [132].

На наш взгляд, первой интерпретации характерна гносеологическая направленность, описывающая три уровня познания реаль-

¹ Паринишпанна — это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня, основанное на формуле «паратантра минус парикальпита равно паринишпанне». Видение паратантры как она есть, в ее «таковости», и есть совершенное знание, лишенное субъектно-объектной дуальности.

ности, а вторая — более онтологическая, поскольку описывает реальность как она есть и ее искажение в несовершенном познании, зависящем от различения, ментального конструирования и субъектно-объектной дихотомии, о которой говорил Е. А. Торчинов. Вершиной этой онтологизирующей тенденции в буддизме стало формирование и развитие теории Татхагатагарбхи.

Кунчен Жамьян Шадпа отразил в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), что введенная йогачарами алая-виджняна¹ не является абсолютом, так как принадлежит к феноменальной части бытия, поскольку все результаты кармы сохранены и вмещаются в нем. В системе йогачара всесохраняющее сознание занимает положение аналогичное первичной материи школы санкхья, где все индивидуальные объекты и идеи, рассматриваются как ее модификации. Из «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») видно, что типология ментальных феноменов в учении йогачаров представлена шестичленной классификацией, состоящей из 5 сенсорных переживаний: ощущения зрения, слуха, запаха, вкуса, обоняния и ментальности. Здесь «ментальность» покрывает широкий спектр ментальных состояний — от памяти, желания и волевого акта до воображения. К этой классификации йогачары добавляют еще два пункта — так называемое «базовое сознание» (алая-виджняну) и инстинктивную мысль «Я есть», которую йогачара рассматривает как особую составляющую сознания, удостоверяющую онтологию и гносеологию. «Йогачары также рассматривают все отдельные идеи как модификации их всесохраняющего сознания, а это представляет собой скрытый возврат от теории потока сознания к субстанциональной душе» [119, р. 35]. В потоке сознания каждый предшествующий момент является причиной последующего. В отличие от системы санкхья, в которой первичная материя и ее модификации реальны. Йогачары рассматривают их как нереальные. От своих предшественников — мадхьямиков они заимствовали теорию относительности с вытекающим отсюда выводом о нереальности всякого индивидуального бытия, всей множественности, с той лишь разницей, что они ввели различные степени этой нереальности, такие как: не-

¹Алая-виджняна – всесохраняющее сознание как ступень в эволюции и «таковости», в которой пробуждается сознание.

отъемлемая нереальность, причинная нереальность или относительность, абсолютная нереальность [120, р. 312]. Так, индивидуальные идеи были признаны нереальными, поскольку являются логическими построениями, не имеющими соответствий во внешнем мире. В связи с этим были названы их неотъемлемой нереальностью и объявлены условно реальными в том смысле, что они подчинены законам причинности. Данный аспект был назван их причинной нереальностью или относительностью.

Далее, поскольку они нереальны индивидуально, так как слиты в единственной реальности абсолюта, были названы их абсолютной нереальностью, как индивидуальных сущностей. Однако это, то же самое, что их реальность в абсолюте. Таким образом, абсолют становился имманентным феноменальному миру, он не отличен от него, но и не тождествен ему. Как собрание индивидуальных идей он не совпадал с ним, но, рассматриваемый как органическое целое он делался с ним идентичным. Это духовный абсолют, чистое сознание, недифференцированное на субъект и объект. Представляя собой сущность реальности, он отождествлялся с «Космическим Телом Будды» [87, с. 232].

Понятие «состояние Будды» или «Татхагата», имеет важнейшее значение в махаянской традиции йогачара. В особенности с точки зрения этой традиции буддизма концептуализация именно состояния Будды и сущности буддства имеет принципиальное значение для обоснования конечного Прибежища и понимания спасительных функций Прибежища.

Воззрения йогачаров о «Пути» Кунчен Жамьян Шадпа рассматривает в двух частях. Говоря, во-первых, о Пути подготовки для новичков и, во-вторых, объясняя особенности десяти основ и совершенств. Здесь, по их мнению, наиболее важно обрести мастерство в методах медитации, умственном созерцании, и медитативном наблюдении. В связи с этим йогачары выделяют семь умственных созерцаний и сорок ментальных, при этом выделяя четыре объекта наблюдения, и тридцать два признака.

Многие ранние монахи и ученые-знатоки, достигшие высот в буддийском учении, обладали незаурядным мастерством в методах медитативного самосовершенствования, а также в осуществлении умственного созерцания, и в противоядном медитативном наблю-

дении. Рассуждение об этом мы находим в разделе, посвященном объяснению Пути подготовки для новичков. Кунчен Жамьян Шадпа приводит в пример, великих учителей, таких как: «отец», подражатель Атишу, и его духовного сына Дромтонпа, второй «завоеватель-отец» Цзонхава и его духовных сыновей Гьялтцапа и Кедрупа, а также их окружение [3, р. 355]. Кунчен Жамьян Шадпа убежден, что принципы несокрушимого соблюдения медитативной практики были созданы в пределах именно этого круга в течение нескольких месяцев. Подобная убежденность связана с тем, что таким великим мастерам, как они, требуется не больше года для любого медитативного самосовершенствования. Однако, не имея такого опыта, считает автор, невозможно научиться медитации даже в течение всей жизни. Даже послушно выполняя все требования, невозможно достичь какого-либо высокого статуса [в сансаре] или определенной благодати [то есть, освобождения] без соответствующей подготовки. Следовательно, даже если местоположение, время, и поведение совершенны, необходимо быть обученным пониманию и наблюдению противоядий [3, р. 356]. Таким образом, необходимо знать семь фактических умственных размышлений, начиная от умственного созерцания индивидуального знания характера до ментального созерцания, которое является плодом окончательной подготовки. Между тем, согласно йогачарам плод окончательной подготовки достигается путем: I) семи ментальных созерцаний, II) остальных сорока ментальных созерцаний.

I. Семь ментальных созерцаний:

- 1) индивидуальное доскональное знание характера;
- 2) ментальное созерцание, возникшее из веры;
- 3) ментальное созерцание полной изоляции;
- 4) ментальное созерцание радости;
- 5) ментальное созерцание анализа;
- 6) ментальное созерцание окончательного обучения;
- 7) ментальное созерцание того, что является плодом окончательного обучения.

тального обучения.

II. Об остальных сорока ментальных созерцаниях йогачаров Кунчен Жамьян Шадпа говорит, что они варьируются от ментальных созерцаний доктрины, смысла, тела, чувств и т. д. к вездесущему ментальному созерцанию.

Что касается объектов наблюдения, то существует четыре вида знаков: наблюдение (как аспект реализации предметов, которые являются объектами знания), основа (вызывает предпосылки для медитативной стабилизации), знаки, которые должны быть категорически запрещены (признаки вялости, волнение, отвлечение внимания, и привязанности), и знаки, которые должны зависеть от них (например, antidotes к предыдущим четырем). Более того, существует также тридцать два признака, начиная от признака своего собственного разума, заканчивая признаком явного достижения [3, p. 356].

Так, Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что йогачары убеждены в необходимости быть обученным девяти ментальным наблюдениям, четырем умственным обязательствам, и шести силам. Достижение соблюдения спокойствия устанавливается путем достижения следующих девяти ментальных наблюдений:

1. В первом умственном наблюдении можно направить разум на объект наблюдения, который был указан учителем или выбран самостоятельно, но невозможно направлять разум на него постоянно. То, что видится медитирующему, не является объектом наблюдения, а является чем-то другим.

2. Второе умственное наблюдение называется непрерывной установкой. С этой точки зрения можно увеличить пространство наблюдения объекта наблюдения. За это время, отвлекающие моменты не могут создать помехи. Во втором ментальном наблюдении медитирующий имеет силу мышления, потому что он или она «снова и снова рассматривает объект [наблюдения]» и думает об инструкции учителя.

В первом и во втором случае основными ошибками являются лень и забывание инструкции.

3. Третье умственное наблюдение заключается в способности направления разума на объект наблюдения, когда разум отвлечен от него.

Пространство медитативной стабилизации больше, чем во втором случае, поскольку здесь можно сохранять нерассеянное внимание разума на объекте наблюдения дольше, чем раньше. В третьем умственном наблюдении, медитирующий имеет силу осознания.

4. Четвертое умственное соблюдение называется близкая [тесная] установка. Посредством большой силы осознания разум сконцентрирован на объекте наблюдения, который не потерян концентрацией. Тем не менее, такое удерживание объекта наблюдения, может наскучить, вызвав расслабление или волнение. Четвертое умственное соблюдение характеризуется очень сильным осознанием. Здесь сила осознанности считается созревшей.

5. Пятое умственное соблюдение — дисциплинированность — практики йоги через свои собственные силы, знают хорошие качества медитативной стабилизации. В данный момент, они порождают силу самоанализа. В течение этого периода также существует большая опасность расслабления, потому что ранее, в четвертом умственном соблюдении, разум был отрешен. Таким образом, необходимо оживить или усилить разум.

6. В ходе шестого умственного соблюдения умиротворение, медитативная стабилизация улучшаются за счет познания последствий отвлечения внимания, расслабления, возбуждения и так далее. Сила самоанализа действительна; через свою силу, человек способен контролировать расслабление и волнение. Вместе с тем, существует опасность пронизательного волнения.

7. Седьмое умственное соблюдение называется «полное успокоение». Здесь возникает сила усилия. Нет больше опасности, как это было во время пятого и шестого умственного соблюдения, что может возникнуть расслабление или волнение. Если они возникают, можно уже подавить их. Здесь усилие имеет шесть качеств:

а) интенсивное применение, то есть «чувство тщательности по отношению к медитативной стабилизации»;

б) постоянное применение — «что непрерывно применяется для самосовершенствования; нельзя делать это время от времени»;

в) причинно-следственное применение — «единое пространство усилия»; а именно то, что прогресс медитирующего от начала выполнения этой задачи «вытекает из потока усилий»;

г) усилия, возникающие в результате применения — «усилия, полученные от применения в этой жизни, а не в прошлых жизнях»;

д) неискаженное (свободное) усилие — «усилие, которое не нарушено трудностями такими, как жара и пр.»;

е) усилие, которое ненасытно — «усилие, которое мотивировано одной неудовлетворенностью — тем, что было достигнуто».

8) В восьмом умственном соблюдении, можно, просто опираясь на медитацию ясного ума и самоанализ в начале учения, оставаться с объектом наблюдения. Расслабленность и волнение уничтожены, не надо полагаться на медитацию ясного ума и самоанализ, пока совершенствуется медитативное стабилизация. В восьмом ментальном пребывании выполняется сила усилий.

9) В девятом умственном соблюдении, установить уравновешенность можно просто, направив разум к объекту наблюдения, и начав медитировать спонтанно. Это происходит автоматически, медитация идет своим ходом. Здесь уже человек достигает силы знания, свободен от расслабленности и волнения, способен непрерывно настраивать разум на медитативную стабилизацию и меть субъективную и объективную ясность.

Здесь применяется одно из восьми антидотов. Воздержание от применения равнозначно девяти ментальным соблюдениям. Именно через такое воздержание, можно спонтанно сохранить пространство медитативной стабилизации в девяти ментальных соблюдениях... [З, р. 356–357].

Далее, Кунчен Жамьян Шадпа объясняет, как в системе йогачаров достигаются девять ментальных соблюдений за счет четырех ментальных активностей. Первые два ментальных соблюдения достигаются путем принудительной активности. С третьего по седьмой ментальные соблюдения включены в ментальную активность прерванной активности. Восьмой входит в непрерывную активность, а девятый — в спонтанную, или однонаправленную активность.

Первые два ментальных соблюдения включены в принудительную активность, потому что медитирующий должен напрягать разум и заставлять его оставаться на объекте наблюдения. В этот момент человек включен в метод не с целью удержания внимания на объекте наблюдения, а для того, чтобы зафиксировать внимание там. В период с третьего по седьмой ментальные соблюдения человек занят методами, чтобы заставить внимание оставаться на объекте наблюдения. Во время этих ментальных соблюдений, внимание иногда в состоянии оставаться на объекте наблюдения, а иногда нет; поэтому, они характеризуются прерванной активностью.

Во время восьмого ментального соблюдения внимание остается на объекте наблюдения, не отвлекаясь на расслабленности и волнения. Поэтому характеризуется непрерывной активностью.

Девятое включено в спонтанную, или однонаправленную активность. Это потому, что девятое ментальное соблюдение не зависит от напряжения, по причине расслабленности или волнения. Внимание направлено только на объект наблюдения и способно работать в соответствии с намерением медитирующего. Согласно всем этим причинам, девятое ментальное соблюдение включено в спонтанную или однонаправленную активность.

Таким образом, Кунчен Жамьян Шадпа акцентировал внимание на объяснении включенности девяти ментальных соблюдений в четыре ментальные активности [3, р. 358]. Очередным шагом в разъяснении Пути для новичков, согласно религиозно-философским воззрениям йогачаров, стало разъяснение автора о роли антидотов, т.е. противоядий, способствующих преодолению возможных ошибок со стороны новичков. Эта система сбора пяти ошибок, восьми антидотов, и девяти ментальных соблюдений относительно самосовершенствования безмятежного соблюдения принадлежит школе Кадампа, созданной Атишей, впоследствии развитая в системе Ламрим Цзонхавой, и успешно реализованная его последователями — гелугпинцами. Именно поэтому, на наш взгляд, в «Grub-mtha' chen-po» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа сделал значительный акцент на разъяснении данной методики, дав ее развернутую презентацию. Поэтому рассмотрим эту тему более подробно.

Для наглядного противопоставления ошибок и антидотов предлагаем обратить внимание на следующую таблицу (табл. 5).

Таблица 5
Ошибки медитативной стабилизации и их антидоты

Ошибки	Антидоты
лень	вера стремление (желание) усилие (напряжение) гибкость
забывать инструкцию	медитация ясного ума

не признание расслабления и волнения	самоанализ
не применение	применение
применение	воздержание от применения

Так, среди представленных восьми антидотов важную роль в начале Пути играют: вера, стремление и усилие. Ясный ум и самоанализ имеют особое значение в середине Пути, а воздержание от применения антидотов играет роль в конце Пути. Применение антидотов важно во время совершения первого по восьмого ментальных соблюденй. Гибкость — важна для всех девяти ментальных соблюденй. Гибкость противопоставляется лени; она четвертая из четырех антидотов к лени, но она важна на всем протяжении концентрации. «Гибкость называется ветвью, которая является пользой, поскольку является преимуществом, или эффектом самосовершенствования девяти ментальных соблюденй...» [3, р. 358]. Целью самосовершенствования девяти ментальных соблюденй является достижение безмятежного соблюденя, которое связано с гибкостью.

Вера, стремление и усилие являются методами для достижения медитативной стабилизации. Ясный ум и самоанализ – методы для направления разума в медитативной стабилизации.

Применение антидотов является стимулом к медитативной стабилизации. Воздержание от их применения является способом для остановки применения антидотов, поскольку тогда, когда разум спонтанно установлен, практики больше не нуждаются в медитативной стабилизации.

Кунчен Жамьян Шадпа говорит, что, по мнению йогачарв, на Пути подготовки новичкам необходимо знать о существовании четырех типов объектов наблюдения:

- 1) распространенные объекты наблюдения;
- 2) объекты наблюдения для очищения поведения;
- 3) объекты наблюдения для [развивающихся] навыков;
- 4) объекты наблюдения для очищения от страданий.

Кунчен Жамьян Шадпа объясняет их следующим образом: 1) «распространенные» относятся ко всем типам объектов наблюдения. 2) «Объекты наблюдения для очищения поведения» используются людьми, у которых преобладают страдания и, они называются

в соответствии с их способностью временно умирять эмоции, причиняющие им страдания. 3) «Объекты наблюдения для развития навыков» имеют особенность, практикуя которую, человек становится обученным. Третья категория включает в себя объекты наблюдения, такие как: Четыре Благородные истины и двенадцать взаимозависимых звеньев. Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что если изучить тексты по указанным предметам, то этому можно обучиться. 4) «Объекты наблюдения для очищения от страдания». Прежде всего, здесь под страданием имеются в виду эмоции, причиняющие страдания. Они включены в Царство Желаний или две верхние сферы: царство формы или царство бесформенного. Зная их и прилагая соответствующие усилия, можно их преодолеть [3, р. 359–360].

Отметим, что существует разница между 2 и 4 объектами наблюдения, которые очищают поведение, и теми, которые очищают от эмоций, причиняющих страдания. Первые очищают поведение, служа для умиротворения конкретной эмоции, которая преобладает, будь то желание, ненависть, омрачение, гордость, или дискурсивность. Последние очищают все эмоции в равной степени. Таким образом, в зависимости от одного из подготовительных этапов концентрации, медитирующий достигает состояния избавления от всех эмоций, относящихся к сфере желания, и достигает определенной концентрации или бесформенного погружения.

Путь подготовки — это лишь начало на Пути самосовершенствования, раскрытого Цзонхавой в системе «Ламрим». В связи с тем, что данная система получила широкое развитие в рамках праджняпарамитской мысли традиции гелугпа, в частности школы мадхьямика-прасангика, Кунчен Жамьян Шадпа, будучи ее ярким представителем, раскрыл дальнейшую суть Пути в заключительной главе сиддханты, посвященной учению системы мадхьямика. Таким образом, плавно подготавливая к восприятию учения о праджняпарамите. По мнению Кунчена Жамьяна Шадпы, как и многих последователей Цзонхавы (1357–1419), в лице приверженцев йогачары представлен компромиссный вариант учения об отсутствии «Я» для тех, кому воззрения сутр праджняпарамиты оказались слишком радикальны и сложны для понимания. Одним из существенных элементов этого учения является доктрина татхагатагарбхи. Это положе-

ние лежит в основе теоретического обоснования образовательной системы гелугпинских монастырей, получившей широкое распространение и за пределами Тибета.

Образовательный аспект, заложенный Жамьяном Шадпой в его «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), оказал значительное влияние на подготовку монахов в гелугпинских монастырях Тибета и Центральной Азии. Современный ученый Дж. Дрейфус объективно считает, что изучение абхидхармы существенно расширило философский кругозор студентов-монахов, и служило основой для детализации историко-теоретических тем внутри базового схоластического предмета [99, p. 113–118]. Здесь мы дополним мнение Дж. Дрейфуса тем, что изучение абхидхармы обогащало теоретические знания студентов-монахов, значительно облегчая понимание праджняпарамитской философии трактата «Абхисамаяаламкара», посредством, в частности, заучивания фундаментальной сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже. Иерархизированный подход автора «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») к познанию абсолютной природы реальности, основанный на исследовании буддийских школ по принципу от более легкой («низшей») к более сложной (высшей), в котором каждая школа служит ступенью для понимания воззрения следующей, позволял заложить необходимую теоретическую базу в образовательном процессе студентов-монахов для восприятия религиозно-философского учения наиболее яркой школы традиции Гелугпа — мадхьямика-прасангика.

Подводя итог изложению «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), подчеркнем, что сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы представляет собой не просто изложение взглядов небуддийских и буддийских школ, а является великолепным отражением процесса развития религиозно-философской мысли, и преемственности хинаянских и махаянских воззрений. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») показано, что абхидхармическое влияние хинаянской традиции на раннем этапе не обошло стороной йогачаров, поскольку воззрения первой ее школы, также, как и вайбхашиков и саутрантиков, основывались на интерпретации абхидхармического учения.

С развитием буддийской мысли попытки объяснения иллюзии внешнего мира в абхидхармической теории, построенной на рациональном описании дхарм, оказались недостаточными при объясне-

нии методов и путей избавления от иллюзии для всех и каждого. Ответы на эти вопросы содержались в учении праджняпарамиты. Самые ранние тексты Махаяны, содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, в своей сотериологической части выдвинули культ бодхисаттвы, призванной помочь всем стремящимся к Нирване, а в религиозно-философской части — учение о пустоте. Согласно Л. Е. Янгутову, в махаянских текстах праджняпарамита объявила дхармы, объединенные в 5 скандх, 12 аятан и 18 дхату, пустыми и иллюзорными и выдвинула на передний план проблему истины, так как пафос достижения Нирваны, в конечном итоге, был сведен к постижению или же непосредственному переживанию истинно сущего. Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному и мыслилось как содержащееся в нем. В связи с этим выдвигалось учение о татхате, в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Идея единства и тождества истинного и феноменального, по мнению Л. Е. Янгутова, стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии [90, с. 8–9].

Теория спасения, переход из сансары в Нирвану, и феноменального мира в абсолют — подверглась полному изменению вследствие изменения онтологического взгляда. Хинаянское видение сансары и Нирваны как реальности, в махаянской традиции претерпело существенные изменения. Великое изменение, произведенное махаяной, состоит в воззрении, что абсолют имманентен миру. В соответствии с этим взглядом не было нужды превращать элементы феноменального мира в вечные элементы, сансару в Нирвану. Это изменение состояло в перемене аспекта. Согласно йогачарам, хинаяническая концепция отдельных элементов — дхарм, которые были активны в феноменальной жизни и успокоены или погашены в Нирване, противоречила разуму. По их мнению, если бы дхармы были реальны, то они не могли бы исчезнуть совершенно. В соответствии с этим было сформулировано положение о том, что они всегда находятся в состоянии покоя или являются угасшими изначально. Эта идея, в трансцендентальном смысле является иллюзией. Именно в этом смысле можно утверждать, что Нирвана реальна, а сансара нереальна.

В хинаянской абхидхармистской традиции акцент ставился на систематическом отсечении привязанности (к чувственному миру и к существованию) и производных клеш, основывавшихся на системе знаний о «корнях неблагого» в каждой из трех сфер циклического бытия. В махаянской абхидхарме, в частности предложенной йогачарами, исследование, медитативное созерцание и видение Четырех Истин, в том числе, Истины источника, предпринималось с целью устранения привязанности к «Я», ложно понимаемому и субстанциализируемому. Структура Пути, как она объясняется в хинаянской традиции абхидхармы школами вайбхашика и саутрантика, отличается от структуры Пути в махаянской версии абхидхармы, предложенной йогачарами. В первом варианте предлагается очень подробная, основанная на теории аффектов абхидхармы, многоэтапная схема созерцания и устранения клеш и форм аффективной предрасположенности. В отличие от хинаянского варианта, Путь Видения махаянских школ основан на способе медитации, объясняемом в трансцендентальном учении праджняпарамиты. Практикуемая в хинаяне медитация пустоты не считается — с точки зрения махаяны и понимания полного смысла учения Будды — высшей формой буддийской медитации. Но, тем не менее, Путь Видения имеет предпосылкой особое исследование природы реальности, осуществляемое в абсолютном и относительном аспектах.

При медитации пустоты объект отрицания в низших школах — вайбхашике и саутрантике — является «грубым», поэтому производимое ими отрицание при медитации пустоты является неполным и, служит лишь устранению грубых клеш, но не тонких загрязнений сознания. Соответственно медитация бессамостности здесь отсекает лишь «грубое» цепляние за «Я». Так, методы медитации вайбхашиков отсекают цепляние за существование «Я» как атмана. Методы саутрантиков устраняют цепляние за «Я» как независимое субстанциальное бытие. Методы йогачаров отсекают цепляние за самобытие внешних вещей, но не в силах отсечь цепляние за истинно существующее сознание. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, медитативные методы школы мадхьямика-сватантрика отсекают цепляние за объективное существование всех феноменов, в том числе «Я», как независимых от наименования, данного им сознанием, но не в состоянии полностью устранить тончайшие формы неведения, поскольку допускают некий ос-

таток субстанциальности в виде так называемых «собственных характеристик» (тиб. Rang-mtshan) [3, p. 356–362]. Он утверждает, что в традиции Цзонхавы доказывается, что только мадхьямика-прасангика, чье философское воззрение является самым «тонким», дает «тонкую» презентацию всех Четырех Истин и радикальный метод устранения всех омрачений и завес к всеведению.

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа ювелирно очертил линию преемственности религиозно-философской мысли, согласно которой, восприятие четырех философских школ (тиб. Grub-mtha'-bzhi) должно осуществляться как единая иерархизированная система познания абсолютной природы реальности, в которой каждая из них служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (тиб. Thun-mong) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны и махаяны, как путь парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны — Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях, обоснованных учеными Наланды. Так, махаянские учения о пустоте (Нагарджуны) и учения о пути бодхисаттв (Асанги), изначально передаваемые по двум разным линиям преемственности, соединились в одном реализованном учителе — Атише [77, с. 304], который объединив эти две линии преемственности, передал их в Тибете, где они продолжились в виде традиции Ламрим, успешно развитые основателем традиции гелугпа Цзонхавой и его последователями, в частности Кунченом Жамьяном Шадпой.

Говоря о системе йогачара, Кунчен Жамьян Шадпа показал, что она стала своеобразным мостом между абхидхармическим учением раннебуддийских школ и праджняпарамитской философией самой сложной и «высокой» буддийской школы мадхьямики-прасангики. Поскольку учение йогачаров, во-первых, является воплощением махаянской абхидхармы, опирающейся на трактат «Абхидхармасамуччая» Асанги, а, во-вторых, представляет собой новую систему сотериологических подходов, представленных в сутрах праджняпарамиты.

Таким образом, в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа доказал, что учение школы йогачара представляет собой органическое развитие буддийской мысли, непротиворечивое в

философском плане и дополняющее в сотериологическом смысле, акцентирующее внимание, прежде всего, на методах освобождения от сансары. В этом плане совершенно справедливо утверждение Л. Е. Янгутова о синтезе абхидхармистской традиции йогачара и учении ранней махаяны — мадхьямаки, отразившихся в сближении учения об алаявиджняне «сознание-сокровищница» — базового в махаянской абхидхарме — с учением о татхагатагарбхе, составляющим основу учений позднемахаянских школ. И. С. Урбанаева также находит некое единение махаяны и хинаяны в тибетской традиции. Она пишет: «Тибетские мастера утверждают единство махаяны и хинаяны и на уровне духовной практики, когда в последовательных стадиях махаянского пути (Ламрим) выделяют этапы пути, общие с хинаяной» [78, с. 14–15]. Его Святейшество Далай-лама XIV утверждает, что мнения четырех философских школ буддизма не отличаются с точки зрения принятия Прибежища в Будде. Их основные различия обусловлены объяснением Буддой Дхармы с учетом различий в склонностях учеников, особенностях их типа ментальности, социальных условий, культурных традиций и т. д. [133]. Этот немаловажный момент синтеза уловил Кунчен Жамьян Шадпа и воссоздал в своей знаменитой сиддханте. В этом плане роль «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), как было указано на протяжении всего исследования III Главы «Кунчен Жамьян Шадпа Дорже об абхидхармистском учении в сиддханте «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»» заключается не просто в изложении религиозно-философских учений небуддийских и буддийских школ, но, прежде всего, в раскрытии процесса развития всей религиозно-философской мысли в Индии.

Глава IV

КУНЧЕН ЖАМЬЯН ШАДПА ДОРЖЕ В РАЗВИТИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ ШКОЛЫ ГЕЛУГПА

4.1. Праджняпарамита: понятие, тексты, история ее возникновения и распространения

Праджняпарамита занимает одно из важнейших мест среди буддийских учений в Тибете, выявив проблему постижения истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью внешнего мира, праджняпарамитская теория превознесла отрицание рациональности, поскольку на уровне рационального знания постижение иллюзорности бытия невозможно [90, с. 8].

Излагая концептуальную часть характеристики Праджняпарамита-сутры, В. П. Васильев отразил ее понятие в своем труде «Буддизм: его догматы, история и литература» следующим образом: «Ни в каком предмете нет ни существования, ни несуществования, ничто не принадлежит ни вечности, ни невечности, ни мучениям, ни удовольствиям, ни я, ни не я, ни пустоте, ни непустоте» [32, с. 147].

Поддерживая мнение и продолжая мысль В. П. Васильева, Л. Е. Янгутов говорит о том, что в махаянских текстах «праджня» определялась как мудрость, не имеющая вербальных опор, т.е. мудрость не только невыразимая ни словами, ни знаками, но и невысказанная, и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно просветлению. Он пишет: «Просветление — это видение вещей в их таковости, т.е. в том их виде, в каком они существуют на самом деле. Видение вещей в их таковости — это видение пустоты. Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» просветление» [90, с. 118].

Это мнение Л. Е. Янгутова можно подкрепить словами известного японского буддолога Д. Т. Судзуки, который убежден, что «без Праджни не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны приобрести. Активность интеллекта, или того, что понимается буддистами как виджняна, носит относительный

характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления» [72, с. 73].

В свою очередь «парамита» понимается как прибытие на другой берег, т. е. к Нирване. Таким образом, Л. Е. Янгутов дает следующее определение «праджняпарамиты»: «Праджняпарамита, если свести в одно ее составные «праджню» и «парамиту», — это интуитивная мудрость, которая переправляет к Нирване — высшей истине, которая может быть постигнута целиком и полностью. Постигание истины — это есть просветление, понимаемое как постижение таковости — пустоты. Иными словами, это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение истины, что адекватно достижению Нирваны» [89, с. 120–121]. «Праджняпарамита — это мудрость, приводящая к Нирване» [90, с. 8–9].

Согласно «Праджняпарамита-артхе-самграхе» Дигнаги, «Праджняпарамита» означает: 1) Высшую мудрость единства, олицетворяемую Буддой в его Космическом Телe (дхармакае) и свободную от разделения на субъект и объект (грахья-грахака); 2) Путь, ведущий к достижению этой Мудрости, и 3) тексты (сутр), содержащие Учение о реализации первых двух. По этому поводу Е. Е. Обермиллер дает следующее разъяснение: «Первое — это праджняпарамита в прямом смысле слова — Вершина Мудрости, олицетворяемая Космическим Телом Будды, тогда как Путь и текст определены именем праджняпарамита метафорически, как факторы, ведущие к достижению Высшей Мудрости. Поэтому термин «праджняпарамита» употребляется и в смысле «Пути, ведущего к достижению мудрости Будды» [65, с. 27].

Такого же мнения придерживается и Ф. И. Щербатской, который утверждает, что «Праджняпарамита — это монизм, это такое знание, где объединяются субъект и объект, это также сам Будда, персонифицированный в своем "Космическом Телe"» [87, с. 32]. Термин праджняпарамита, согласно Е. Е. Обермиллеру, используется в нескольких значениях и означает, во-первых, текст (праджняпарамитские сутры), во-вторых, путь спасения (которому они составляют), «поскольку цель (текста и пути) — порождение монистического сознания и состояния будды, пребывающего в Нирване» [65, с. 13]. Таким образом, термин праджняпарамита имеет сле-

дующие значения: 1) философский монизм, 2) Космическое Тело Будды, 3) текст праджняпарамитских сутр, 4) Путь к спасению, согласно принципам махаяны.

Б. Д. Дандарон определяет этот термин так: «Праджняпарамита — это учение о праджне, которая есть видение пустоты мира (Сансары и Нирваны), или видение Шуньяты» [168, с. 33–50].

Согласно Э. Конзе, «под термином «мудрость» буддисты понимают методическое созерцание дхарм. Это наглядно иллюстрирует формальное и академическое определение, которое дает Буддхагхоша этому термину: «Мудрость обладает свойствами проникновения в истинную природу дхарм. Она выполняет функцию рассеивания тьмы заблуждения, которая скрывает подлинное бытие дхарм. Она проявляется как отсутствие заблуждения» [56, с. 141].

И. С. Урбанаева утверждает, что сутры праджняпарамиты содержат философскую теорию бессамостности, которая служит доказательством возможности просветления, и метод постепенной медитации, приводящей к реализации высшей цели духовного прогресса [77, с. 318–319]. Тогда становятся очевидны столь многочисленные комментарии на сутры праджняпарамиты древнеиндийских мыслителей. В. П. Васильев, исследуя сутры праджняпарамиты, писал, что: «Праджнапарамита (По-жо По-ло-мицзин) [32]. Под этим именем в Тибетском Ганджуре встречается множество сочинений неравномерного объема; есть Парамиты в 100 000, 25 000, 18 000, 10 000, 8 000, 700 шлок и Парамиты в несколько листов (Вадрачедика и Парамитахридая). Буддисты уверяют даже, что самая обширная Парамита в 100 000 шлок есть только самая меньшая часть из числа трех пространственных Парамит» [32, с. 145; 90, с. 12]. Действительно, самыми древними и самыми фундаментальными из них считаются труды Нагарджуны «Мула-мадхьямика-шастра», «Юктишастика» и «Шуньята-саптати». Первая из них, называемая «Праджнямула», пользовалась наибольшей популярностью среди индийских мудрецов. Ее комментировали Буддхапалита, Бхавья, Чандракирти, Девашарма, Гунашри, Гунамати и Стхирамати. Арьядева, будучи учеником Нагарджуны, подготовил независимый трактат о праджняпарамите, который был изложен наиболее систематично.

Стоит отметить, что время формирования махаянского направления в Индии, и, соответственно, возникновения первых текстов Праджняпарамиты, практически совпадает с периодом проникновения буддизма в Китай. Так, известный российский ученый Е. А. Торчинов убежден, что тексты Праджняпарамиты, переведенные на китайский язык, сыграли существенную роль в становлении китайской буддийской традиции. И в этой переводческой деятельности он выделяет три основных этапа: 1) ранний период — время до начала деятельности Кумарадживы (II–IV вв. н.э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина IV–VII вв.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (VIII — начало XI вв.). По мнению Е. А. Торчинова, эти этапы аналогичны основным периодам формирования праджняпарамитской литературы в Индии [187, с. 53].

Один из самых авторитетных исследователей праджняпарамиты Э. Конзе выделяет четыре этапа создания праджняпарамитских текстов: 1) создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н. э. — около 100 г. н. э.); 2) расширение этого текста (100 — около 300 гг.); 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300–500); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600–1200) [96, р. 9]. Таким образом, мнения двух ученых — востоковедов Е. А. Торчинова и Э. Конзе, касающиеся этапов переводческой деятельности в Китае и основных периодов формирования литературы Праджняпарамиты в Индии, совпадают.

Что касается тибетской традиции, то туда философское учение буддизма проникло из Индии уже в его махаянской форме, долгое время, сохраняя изначальный вид. И если абхидхармическое учение было воспринято в качестве учебной дисциплины на философских факультетах буддийских монастырей, то праджняпарамитская традиция здесь претерпела существенные изменения. Сравнивая традиции Китая и Тибета, С. П. Нестеркин отмечает, что для китайской традиции характерно соотношение «абсолютное-относительное» как соотношение абхидхармы и праджняпарамиты, тибетской же традиции, а конкретно, школе Гелугпа, это соотношение свойственно соотношению праджняпарамиты и мадхьямаки [181, с. 555]. Однако тибетская праджняпарамитская традиция, несомненно, испытала глубокое влияние абхидхармы как в терминологическом плане,

так и методологическом, в своих подходах к анализу реальности. С. П. Нестеркин утверждает, что содержание праджняпарамиты в тибетском буддизме существенно уже, чем оно понимается в буддизме китайском [181, с. 555]. Более того, праджняпарамита в тибетском смысле не известна в Китае, поскольку работы этой комментаторской традиции, т. е. «Абхисамаяламкара», не были переведены на китайский. Поэтому философско-доктринальное содержание китайской традиции праджняпарамиты, в тибетской именуется мадхьямакой. Примечательно и то, что в китайской традиции праджняпарамита существенно онтологизирована, нежели в тибетской, которая более тяготеет к ее сотериологической стороне.

По поводу сотериологической модели О. О. Розенберг говорил следующим образом: «история буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти наиболее легкий путь к достижению Нирваны» [71, с. 28]. По мнению Л. Е. Янгутова, «в качестве такого рода упрощений он рассматривает эволюцию сотериологических концепций буддистов от их представлений о многочисленных перерождениях на пути к Нирване до возможностей ее достижения в настоящей жизни; от представлений о необходимости постепенного духовно-нравственного совершенствования до возможности мгновенного достижения спасения; от концепции одиночного пути к Нирване до концепции всеобщих усилий, опоры на другого; от узкого пути спасения через монашество до широкого пути для всех и каждого» [90, с. 5]. Эти искания нашли свое место в многочисленных трудах тибетских мыслителей. Среди них особое место занимают сочинения Кунчена Жамьяна Шадпы, о которых будет сказано в параграфе «4.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие учения праджняпарамиты». А пока ометим, что, говоря о существовании огромного количества комментариев к праджняпарамите, Кунчен Жамьян Шадпа считал «Абхисамаяламкару» наиболее ценным из них. Более того, в трактате «*Vstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me*» («Исследование предела шастры "Абхисамаяланкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный светильник"») он утверждает, что «Абхи-

самая ламкара является самым высоким философским учением среди 84 000 учений Будды» [9].

Такого же мнения придерживается академик Ф. И. Щербатской, который определил место Абхисамаяламкары в корпусе буддийского учения следующим образом: «Абхисамаяламкара является базовым трудом для изучения буддийского учения о пути к моральному совершенству, к достижению состояния святого, а затем и Будды махаяны — его блаженной Нирваны» [87, с. 31]. Он говорил, что «по своей форме сочинение «Абхисамаяламкара» является толкованием на сутры праджняпарамиты, а по своему содержанию — систематическим изложением доктрины праджняпарамиты с ее практической стороны» [87, с. 31]. Так, праджняпарамита в своем значении как путь спасения (тиб. Lam-sher-phyin) — и есть основной предмет «Абхисамаяламкары» [179, с. 146–164]. По мнению Ф. И. Щербатского, «Абхисамаяламкара является основополагающим трудом для изучения буддийской доктрины о пути морального очищения и достижения состояния буддийского святого в махаяне и махаянического Будды в его благословенной Нирване. Если абхидхарма, прамана и учение мадхьямиков представляют три фазы буддийской философии, то абхисамая представляет буддизм как религию» [87, с. 31].

Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что термин «абхисамая» означает непосредственную интуицию абсолюта [9, л. 19а]. Следовательно, в «Абхисамаяламкаре» этот термин означает путь обретения интуитивного постижения Абсолюта. Кроме того, «Абхисамаяламкара» — это одно из первых сочинений, в котором систематически изложено учение о Трех телах Будды.

Сочинение Кунчена Жамьяна Шадпы «Bstan-bcos-mngon-par-togs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me» («Исследование предела шастры "Абхисамаяламкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный свитильник"») свидетельствует, что индийскими мыслителями было посвящено множество работ изучению «Абхисамаяламкары» и наибольшей известностью из них пользуются Арья Вимуктасена (VI в.), являющийся учеником Васубандху, Бхаданта Вимуктасена (VI–VII вв.), ученик Арьи Вимуктасены, и ачарья Харихадра

(IX в.) [9]. Разработкой рукописи сочинения последнего автора под названием «Шримад-ачарья-Харибхадра-вайрачита Арья-аста-сахасрика-праджня-парамита-вьякхья Абхисамаяланкара-алока-нама» (санскр. *Srimad-acarya-Haribhadraviracita Arya-asta-sahasrika-prajnaparamita-vyakhya Abhisamayālaṅkāra-aloka-nama*) занимался Е. Е. Обермиллер. Он отмечает, что Абхисамаяламкара-алока Харибхадры, отражает содержание Абхисамаяламкары в её связи с Аштасahasрика-праджняпарамита-сутрой (санскр. *Astasahasrika-prajna-paramita-sutra*, тиб. 1) тиб. *brGyad-stong-'grel-chen* и 2) тиб. *rGyan-s nang* (тиб. *mNgon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-s nang-ba*) [65, с. 22]. Еще один комментарий Харибхадры под санскритским названием «Спхутартха» освещает содержание Абхисамаяламкары безотносительно к какой-либо из сутр праджняпарамиты. Эти два комментария представили индийскую базу для подготовки фундаментального труда Е. Е. Обермиллера «Учение о праджняпарамите в изложении Абхисамая-аламкары Майтреи» [65, 287 с.]. Их выбор был не бесосновательным, поскольку сведения, содержащиеся в них, обладают наибольшей ясностью и полнотой анализа вопросов, изложенных в Абхисамаяламкаре. В этих работах вместе с комментарием Арьи Вимуктасены наиболее ясно, среди индийских комментариев, изложен предмет.

Рассмотрим комментарии индийских авторов:

I. Двенадцать работ, комментирующих Абхисамаяламкару в связи с сутрами Праджняпарамиты (тиб. *Mdo-dang-sbyar-ba*), а именно:

Пять работ, связанных с «Панчавимшатисахасрикой»:

1. «Панчавимшати-сахасрика-алока» (санскр. *Pancavimsati-sahasrika-aloka*, тиб. *Nyi-khris-nang-pa*) Арьи Вимуктасены.

2. «Абхисамая-аламкара-варттика» (санскр. *Abhisamayalamkara-varttika*) Бхаданты Вимуктасены.

3. Краткое восьмiglавое изложение Харибхадрой «Панчавимшати-сахасрики» (санскр. *Pancavimsati-sahasrika*, тиб. *Le-brgyad-ma*).

4. «Шуддхимати» (санскр. *Suddhimati*, тиб. *Dag-ldan*) Патнакарашанти.

5. Комментарий, трактующий Абхисамаяламкару в связи с «Шатасакхасрикой» (санскр. Satasahasrīka-vivagana), приписываемый Дхармашри Кашмирскому.

Три работы, связанные с «Аштасакхасрикой»:

6. «Абхисамая-аламкара-алока» (санскр. Abhisamayālaṅkāra-
aloka) Харибхадры.

7. «Сароттама» (санскр. Sarottama, тиб. sNying-po'I-mchog) Ратнакарашанти.

8. «Мармакаууди» (санскр. Marmakaumudi, тиб. gNad-kyi-zla-'od) Абхаякарагупты.

Четыре работы, связанные с «Самчайей»:

9. «Самчая-гатха-панджика Субодхینی нама» (санскр. Samcaya-gatha-panjika Subodhininama, тиб. dKa'-'grel-rtogs-sla) Харибхадры.

10. «Самчая-гатха-панджика» (санскр. Samcaya-gatha-panjika, тиб. sDud-ra'I-dKa'-'grel) ученика Харибхадры Буддхашриджняны.

11. «Праджняпарамита-коша-тала» (санскр. Prāṅjñā-paramitā-kosa-tala, тиб. mDzod-kyi-lde-mig), приписываемая Дхармашри.

12. «Ашта-самана-артха-шасана» (санскр. Asta-samana-arthasasana, тиб. Don-brgyal-kyis-mthun-par-bstan-pa) — комментарий, связанный с «Шатасакхасрикой», «Панчавимшатисакхасрикой» и «Аштадаша-сакхасрикой». Приписывается авторству Смиртиджнянакирти.

II. Девять комментариев, объяснявших Абхисамаяламкару без установления соответствия с сутрами:

1. «Спхутартха» (санскр. Sphutartha) Харибхадры.

2. «Праспхутапада» (санскр. Prasphutapada, тиб. Tshig-sal) учителя мадхьямики Дхармамитры, являющийся подкомментарием на первую работу.

3. «Дурбодха-алока» (санскр. Durbodha-aloka, тиб. rTogs-dka'I-sngang-pa) Дхармакиртишри из Суварнадвипы.

4. «Абхисамая-аламкара-вритти-пиндартха» (санскр. Abhisamayā-
laṅkāra-vṛtti-pindartha) Праджнякараматти.

5. «Праджня-парамита-пиндартха» (санскр. Prāṅjñā-paramitā-pindartha) Кумарашрибхадры.

6. «Праджня-парамита-пиндартха-прадипа» (Prājñā-paramitā-pindārtha-pradīpa, тиб. Sher-phyin-bsdus-don-sgron-me), приписываемая Атише.

7. «Праджня-прадипа-авали» (санскр. Prājñā-pradīpa-avali, тиб. Shes-rab-sgron-me'i-phreng-pa) Буддхашриджняны.

8. «Киртикала» (санскр. Kirtikala, тиб. gRags-cha) Ратнакирти.

9. «Мунимата-аламкара» (санскр. Munimatalamkara, тиб. Thub-pa'I-dgong-srgyan) Абхаякарагупты.

Так, Кунчен Жамьян Шадпа в «Bstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me» («Исследование предела шастры "Абхисамаяламкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный светильник"») описал разделение 21 комментария к «Абхисамаяламкаре», выполненные индийскими пандитами, на 12 текстов, касающихся праджняпарамиты и включенных в «Ганджур»; и 9 текстов, являющихся непосредственными комментариями «Абхисамаяламкары» [9, Л. 45а–47б]. При этом он указывает, что его сочинение написано на основе обширного комментария индийского пандиты Харибхадры (тиб. Na-ri-bha'a-tra) под названием «'Grel-ba-don-gsal», («Дэлба-Донсал», санскр. «Абхисамая-аламкара-алока») [9, л. 287а].

Эта классификация Кунчена Жамьяна Шадпы нашла отражение в работе Е. Е. Обермиллера «Учение о праджняпарамите в изложении Абхисамая-аламкары Майтреи», который характеризует эти комментарии следующим образом: «Корпус Данжура содержит 21 сочинение, которые являются разными комментариями к Абхисамая-аламкаре: некоторые из них указывают на связь систематически изложенного в ней учения с Праджняпарамита-сутрой в 25000 шлок, другие — на взаимосвязь этого текста с Праджняпарамита-сутрой в 8000 шлок» [65, с. 14]. По его мнению, главным основанием Абхисамаяламкары является «Панчавимшати-сахасрика-праджняпарамита». Он пишет: «Действительно, форма изложения вопросов в Панчавимшати-сахасрике наиболее близка к порядку в Абхисамая-аламкаре. Последняя иногда даже называется раг excellence кратким изложением Панчавимшати-сахасрики, как это указано, к примеру, в названии комментария Вимуктасены Арья-

панчавимшати-сахасрика-праджняпарамита-упадеша-шастра-Абхисамаяаламкара-вритти» [65, с. 31].

Напомним, что наиболее ценными комментариями считаются две работы Харибхадры, а именно «Абхисамая-аламкара-алока», или «Большой комментарий» (тиб. 'Grel-chen), и «Спхутартха», или «Малый комментарий» (тиб. 'Grel-chung). Согласно обзору литературы Е. Е. Обермиллера, Арья Асанга составил комментарий, освещающий значение сутр, а Васубандху подготовил сочинение «Паддхати» (тиб. gZhung-'grel) на «Панчавимшати-сахасрику». По его мнению, оба мыслителя толковали Праджняпарамиту с позиции школы йогачаров-виджнянавадинов, объясняя сутру без прямого обращения к вопросам Абхисамаяламкары. Следующим комментатором выступил Арья Вимуктасена, трактат которого проясняет «Панчавимшати-сахасрику» и Абхисамая-аламкару. Эта работа считается старейшей из 21 комментария, и была написана с позиции мадхьямики. По поводу «Варттики» Бхаданты Вимуктасены, ученика Арьи Вимуктасены, в трактате Кунчена Жамьяна Шадпы «Bstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me» («Исследование предела шастры "Абхисамаяламкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный светильник"») говорится, что Харибхадра утверждал, что Бхаданта истолковал Арию Асангу и Васубандху не совсем верно, во-первых, потому что не полноценно разъяснил сутры об учении о Пути, во-вторых, изложив процесс интуитивного познания истины в соответствии с принципами йогачаров. Поэтому, как отмечает Кунчен Жамьян Шадпа, Харибхадра подготовил новые комментарии, написанные согласно воззрениям мадхьямики [9, л. 70а–73а]. Он пишет, что в своей работе Харибхадра исследовал Праджняпарамиту с позиции учения о Пути, в полном соответствии с содержанием сутр Абхисамаяламкары [9, л. 73а]. Очевидно, именно поэтому этот труд Харибхадры стал основным источником, на который опираются в своих исследованиях все тибетские комментаторы. На наш взгляд, столь повышенное внимание к «Абхисамаяламкаре» таких выдающихся индийских учителей в поздний период истории буддизма, лишний раз подтверждает важность учения Праджняпарамиты в доктринальной системе буддизма.

Отличительной особенностью тибетской традиции праджняпарамиты (санскр. *prāññāparamitā*) является то, что под ней подразумеваются, во-первых, сутры, объединенные в одноименный свод одного из разделов тибетского канона; во-вторых, она представляет две комментаторские традиции, интерпретирующих эти сутры. Первая традиция основывается на тексте «Абхисамаяламкара» («Украшение из постижений») Майтреи — Асанги; другая — Мадхьямака, идущая от Нагарджуны (II–III вв.), опирается на текст «Мулапраджня». Таким образом, мы считаем уместным более подробное рассмотрение учения о Праджняпарамите в тибетской традиции, существенный вклад в развитие которой внес Кунчен Жамьян Шадпа Дорже.

4.2. Вклад Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитие учения праджняпарамиты

В религиозно-философском наследии Кунчена Жамьяна Шадпы большое место занимают исследования по Праджняпарамите. Этому учению он придавал особое значение, утверждая, что «совершенная мудрость (праджняпарамита) — это основа всех других областей познания» [101, р. 64]. По этому поводу Жамьян Шадпа говорил следующее: «Если исследовать философию мадхьямики, то она представляет собой точку зрения, которая содержится в сутрах Праджняпарамиты; если исследовать эпистемологию (тиб. *Tshadma*), то она представляет собой методы познания, в сущности являющиеся способом понимания Праджняпарамиты; если исследовать винаю, свод монастырской дисциплины, то она представляет собой заповеди, которым должен следовать практик Праджняпарамиты; если исследовать абхидхарму, то обнаружится, что содержащаяся в ней таксономия реальности является центральной для сутр Праджняпарамиты» [77, с. 93]. Эту своего рода закономерность обнаружили в исследованиях творческого наследия Кунчена Жамьяна Шадпы и бурятские ученые П. И. Хадалов и его коллеги, которые пришли к выводу о том, что «праджняпарамита (санскр. *prāññāparamitā*) в тибетской традиции признается наивысшим философским учением из всех учений Будды» [82, с. 67]. Такой подход

закономерен, поскольку Праджняпарамита является официальным учением традиции Гелуг, определившей характер тибетского буддизма в целом.

Развитие праджняпарамитской мысли в Тибете во многом обязано трудам Кунчена Жамьяна Шадпы, на которых основывается вся доктринальная и образовательная система буддийских монастырей. Здесь мы разделяем мнение И. С. Урбанаевой, что «тибетские представления о том, что именно праджняпарамита является главным учением в системе Слова Будды, получили теоретико-методологическое разъяснения в трудах знаменитого тибетского ламы, жившего в XVIII веке в Амдо. Это был Джамьян Шепа (монг. Жамьян Шадба, 1648–1722)» [77, с. 93]. Видя в праджняпарамите наиболее вероятную методику постижения наивысшей цели, Кунчен Жамьян Шадпа наполнил учение о совершенной мудрости своими исследованиями, ставшими впоследствии классическими.

Изложению учения по праджняпарамите Кунчен Жамьян Шадпа, посвятил труд известный под названием «Phar-phyin-skab-sbdun-pa / dBu-ma'i-bden-gnis-kyi-mtha'dpyod» («Восемь вопросов Праджняпарамиты»), или «Паршин кабжадба»), который стал специальным руководством по этой теме в буддийских монастырских университетах традиции Гелугпа. «Bstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-gin-chen-sgron-me» («Исследование предела шастры "Абхисамаяланкары", проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое "Ясный драгоценный светильник"») [9]; «Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'dpyod-nor-bu'i-phreng-mdzes-mkhas-pa'i-mgul-rgyan-las-skabs gnis-pa / gsum-pa» («Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани — шейное украшение мудрецов», II–III разделы) [10]; «Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'dpyod-'grul-sel-gang-ga'I-chu-rgyun-mi-pham-zhal-lug-las-skabs» («Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Течение реки Ганги, смывающее ошибки», IV–VIII разделы) [11]; «Phar-phyin-skabs-brgyad-pa'i-mtha'dpyod-bsam'phel-yid-bzhin-nor-bu'i-phreng-mdzes-skal-bzang-mig'byid-ces-bya-ba» («Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани, расширяющие мысль и открывающие глаза талантам»)

[12] — эти сочинения составили седьмой и восьмой тома исследований по Праджняпарамите Кунчена Жамьяна Шадпы.

В «Ясном драгоценном светильнике» Кунчен Жамьян Шадпа признал «Абхисамаяламкару» самым высоким философским учением среди 84 000 учений Будды [9, л. 17а–17б]. Здесь же он отмечает, ссылаясь на «Золотые четки» Цзонхавы, о существовании огромного количества шастр, поясняющих праджняпарамиту, среди которых наиболее ортодоксальными считаются следующие четыре классических трактата: 1) шеститомное сочинение Нагарджуны по философии мадхьямиков; 2) сочинения Дигнаги, разъясняющие теорию разума — праджняпарамиту в 32 частях; 3) сочинения кашмирского пандиты Чебидэ Ноджома, в котором поясняются 14 вариантов праджняпарамиты; 4) сочинение Майтреи «Абхисамаяламкара», разъясняющее теорию праджняпарамиты восемью различными способами [9, л. 45а–47б]. Вместе с тем, Жамьян Шадпа указывает на том, что в сутре «Blo-gros-mi-zad-pa'I-mdo» («Лодой-Мисадпайдо»), содержащей проповеди Будды, говорится о двух основных трактатах по праджняпарамите: 1) трактат, разъясняющий основной смысл теории шуни; 2) «Абхисамаяламкара». Он отмечает, что по существу эти два трактата имеют одинаковое содержание [9, л. 48а].

В «Ясном драгоценном светильнике» Кунчен Жамьян Шадпа рассматривает три различных состояния человека: 1) мирянина; 2) пратьекабудды; 3) бодхисаттвы. Он говорит о 22 различных состояниях мыслей бодхисаттвы, начиная от мыслей индивидуума, только что вступившего на путь бодхисаттвы, и заканчивая бодхисаттвой 10 степени. Здесь же он дает наставления о проникновении мыслью бодхисаттвы посредством изучения основного содержания «Абхисамаяламкары» и праджняпарамиты. Он определяет четыре звена подлинной тренировки ума в смысле осуществления мысли бодхисаттвы. Здесь же в диспутивной форме излагает основные взгляды мадхьямиков-сватантриков. Теория о четырех истинах буддизма и двух философских истинах: абсолютной и относительной — также нашли свое отражение в этом сочинении. Как отмечают П. И. Хадалов и его коллеги, основное содержание данной главы составляет анализ центрального вопроса махаянистической философии — «нашшей» (тиб. Rnam-shes), означающей совершенную мысль Татхага-

ты [82, с. 68]. Это сочинение из всех указанных является самым объемным из всех текстов, представленных в седьмом томе.

Во втором разделе под названием «Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'dpyod-nor-bu'i-phreng-mdzes-mkhas-pa'i-mgul-rgyan-las-skabs-gnis-pa / gsum-pa» («Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани — шейное украшение мудрецов») [10, р. II. 43 L.] Кунчен Жамьян Шадпа на 43 листах изложил содержание «Lam-shes» («Ламшей»), которое ведет совершенствующего индивидуума к состоянию Татхагаты, посредством 11 путей. Он дает следующее определение «ламшей» — это мысли, познавшие пути спасения, которые возникают у освобожденного от скверны — сансары и освобожденного от неистинных путей пратьекабудд [10, р. II. л. 3б–4а]. Все это обуславливается мудростью, познающей пустоту и способы совершенствования. Этот путь, по мнению Кунчена Жамьяна Шадпы, доступен только махаянистам вплоть до достижения ими состояния Будды. Ламшей предстален двумя категориями:

1) «Rgyu-lam-shes» («Чжу-ламшей»), приобретаемый на третьем этапе пути махаяны;

2) «Bras-bu-lam-shes» («Брайбу-ламшей»), который бывает только у Будд.

Ламшей достигается посредством сострадания ко всем живым существам. Отличительная черта этого пути заключается в том, что совершенствующийся индивидуум мыслит только о спасении всех живых существ и поэтому не могут думать только о своем спасении [10, р. II. л.3б–4а].

В третьем разделе под одноименным названием «Прекрасные четки из Чандамани» Кунченом Жамьяном Шадпой анализируется понятие «Gzi-shes» («Шишей»), которое означает мысли святого, заимствованные из основных положений хинаянистских «путей» [10, р. III. л. 3а]. «Шишей» представлен двумя видами: близкие к «намшей» и далекие от него. Между тем, к первым относится мысль святого, еще не познавшего сущность «пустоты», ко вторым — мысль святого, познавшего «пустоту» рационально и способом совершенствования. Жамьян Шадпа отмечает, что «шишей» свойственна трем янам, т. е. хинаяна, махаяне и ваджраяне.

Четвертый раздел восьмого тома под названием «Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'dpyod-'grul-sel-gang-ga'I-chu-rgyun-mi-pham-zhal-lug-las-skabs» («Исследование предела теории праджня-парамиты, называемое «Течение реки Ганги, смывающее ошибки») посвящен выбору четырех различных комбинаций:

1. Истинно законченные действия;
2. Истинно законченные следствия;
3. Вполне утвержденные действия;
4. Вполне утвержденные следствия.

Истинно законченные действия означают образование мыслей бодхисаттв первых периодов. Объясняя этот вопрос, автор ссылается на сочинения Харибхадры и «Золотые четки» Цзонхавы. Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что указанная мысль бодхисаттвы имеет 173 ответвления и входит в хинаянистическую систему совершенствования, начиная с самых низких ступеней до способности данного индивидуума погрузиться в Нирвану [11, р. IV].

В пятом разделе, имеющем одноименное название — «Течение реки Ганги, смывающее ошибки», анализируется вопрос достижения четырех «Путей»:

1. Высшая комбинация «комбинированного пути» (тиб. Sbyog-lam-rtses-byor);
2. Высшая комбинация «освояемого пути» (тиб. mtha'-lam-rtses-byor);
3. Высшие «пути созерцания» (тиб. sgo-lam-rtses-byor);
4. Высшие «пути комбинирования» беспрепятственных путей (тиб. Bar-chad-med-pa'I-rtse-sbyor).

Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что второй путь достигается только бодхисаттвами, а четвертый — индивидуумом «перед самой дверью, ведущей к Нирване» [11, р. V. Л. 186–306]. Анализируя комбинации, автор приходит к выводу, что таких комбинаций в сокращенном варианте может быть 4, в среднем — 7, а в расширенном — 173. Данный раздел также представлен в диспутивной форме.

В шестом разделе «Течение реки Ганги, смывающее ошибки» представлен анализ пути спасения в трех его разновидностях:

- 1) действия на Пути спасения, относящиеся к первому этапу спасения;

2) изучение Пути спасения, относящегося ко второй степени спасения;

3) комбинированные Пути спасения, относящиеся к четвертой степени спасения.

Иными словами, они распределяются следующим образом:

1) шесть путей, обусловленных шестью парамитами;

2) шесть разновидностей, основывающихся на шести постоянных размышлениях о «путях совершенствования»;

3) достижение «Пути спасения» через шунью.

В седьмом разделе «Течение реки Ганги, смывающее ошибки» было изложено так называемое «действие одного мгновения», которое возникает на стадии медитативного погружения. П. И. Хадалов и его коллеги сообщают, что данное сочинение было утеряно во время военных действий в Кукуноре. Поэтому его содержание изложено ближайшим учеником Кунчена Жамьяна Шадпы — Тиримпоче [82, с. 75]. Им сообщается, что в седьмом разделе Кунчен Жамьян Шадпа писал о «действии одного мгновения», которое является созерцанием «путей спасения святых трех колесниц» и представлено четырьмя видами: неосуществляющееся, осуществляющееся, без признаков «мгновенного осуществления» и без двойственности [82, с. 75].

В восьмом разделе трактата «Течение реки Ганги, смывающего ошибки» изложен вопрос о божественном лике дхармакайи, которая имеет 4 кайи:

1. Ngo-bo-nyid-sku (сущность кайи);
2. Ye-shes-chos-sku (дхармакайя разума);
3. Longs-sku (кайя блаженства);
4. Sprul-sku (кайя «видимая»).

Девятый раздел «Phar-phyin-skabs-brgyad-pa'i-mtha'dpyod-bsam-'phel-yid-bzhin-nor-bu'i-'phreng-mdzes-skal-bzang-mig-'byid-ces-bya-ba». («Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани, расширяющие мысль и открывающие глаза талантам») по существу совпадает с предыдущим разделом, отличаясь тем, что оно опирается на содержание праджняпарамиты из Ганджура, труды Харибхадры и «Золотые четки» Цзонхавы.

Трактат «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа») («Восемь вопросов Праджняпарамиты») представляет собой руководство для изучения «Праджняпарамиты» в буддийских монастырских университетах гелугпинской традиции. Как и все руководства такого рода, трактат написан по особому плану, в котором анализ представлен в трех частях (тиб. Dgag- gzhags-pang-gsum):

- 1) опровержение мнений других относительно рассматриваемого предмета;
- 2) установление собственной точки зрения автора, содержащей определение предмета, указание его разновидностей и т. д.;
- 3) опровержение возражений оппонентов, направленных против взглядов, высказанных автором.

Первая и третья части «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпы») изложены в полемической форме, представляя образец для диспутов, проводимых в монастырских школах.

Возвращаясь к истории распространения учения праджняпарамиты в Тибете, и предпосылок написания классических сочинений Кунчена Жамьяна Шадпы, отметим, что в стране снегов об «Абхисамаяламкаре» узнали в «ранний» период распространения буддизма, благодаря ее переводу на тибетский язык Гава Балцегом (тиб. Ka-ba-dpal-brtsegs) в начале IX века. Со слов С. П. Нестеркина: «Им также были переведены «Спхутартха» Харибхадры и «Самчаягатха-паньджика» Буддхашриджняны. Лотзава Ринченсанпо (958–1055) перевел «Абхисамаяламкару-алоку» Харибхадры» [179, с. 147]. Одним из первых тибетских авторов, написавших собственный комментарий к Абхисамаяламкаре, был знаменитый тибетский переводчик Ог Лодэн Шераб (тиб. rNgog-blo-ldan-shes-rab, 1059–1109). Именно он положил начало тибетского периода исследования «Абхисамаяламкары», составив первый тибетский комментарий. Благодаря новой редакции «Спхутартхи» и «Абхисамаяламкары-алоки», выполненной им же, было положено начало распространению этих источников в странах Центральной Азии. За ним последовали многочисленные комментарии тибетских авторов раннего периода. Среди них наиболее известны следующие имена: Чава Чойки Сэнге (тиб. Pha-pa-chos-kyi-seng-ge, 1109–1169), Цаннагпа Цондуи Сэнге (тиб. gTsang-nag-pa-brtson-'grus-seng-ge), Будон Ринчендуб (тиб. Budson-rin-chen-grub, 1290–1364), Долбопа Шераб Гьялцэн (тиб. Dol-

po-pa-shes-rab-rgyal-mtsan, 1292–1391), Ньяпон Кюнга Пэл (тиб. Nyad-pon-kun-dga'-dpal) ученик двух предыдущих авторов и учитель Чже Цзонхавы, Рэндава Шонну Лодой (тиб. Red-mda'-ba-gzong-nu-blo-gros, 1349–1412), Ронтон Шакья'и Гьялцэн (тиб. Rong-ston-sha-kya'i-rgyal-mtshan, 1367–1449) [179, с. 151].

К новому периоду относятся труды Цзонхавы (1357–1419) и его учеников: Гьялцаба Дарма Ринчена «rNam-bshad-snying-po'i-rgyan» (санскр. «Вьякхья-хридая-аламкара»); Кедуба Гэлэга Пэлсанпо «rTogs-dka'i-sngang-ba» (санскр. «Дурбодха-алока»). И колоссальное количество учебников для изучения предмета праджняпарамиты в монастырских школах, в том числе комментариев Кунчена Жамьяна Шадпы «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа»).

В XIV веке сутры праджняпарамиты вошли в соответствующие разделы Ганджура, систематизацией и редакцией которого занимался Будон [179, с. 152]. Ранние тибетские авторы в своих исследованиях по разделу Праджняпарамиты буддийского Канона опирались на следующие тексты, классифицируя их следующим образом:

А. Шесть «материнских» работ (тиб. Yum-drug):

1. «sTong-phrag-brgya-pa» (Шатасахасрика, санскр. Satasahasrika);
2. «Nyī-khri-lnga-stong-pa» (Панчавимшати-сахасрика, санскр. Pancavimsatisahasrika);
3. «Khri-brgyad-stong-pa» (Аштадашасахасрика, санскр. Astadasahasrika);
4. «Shes-rab-khri-pa» (Дашасахасрика, санскр. Dasasahasrika);
5. «brGyad-stong-pa» (Аштасахасрика, санскр. Astasahasrika);
6. «sDud-pa» (Самчая, санскр. Samcaya).

Б. Одиннадцать «дочерних» работ (тиб. Sras-bcu-gcig):

1. «bDun-rgya-pa» (Септашатика-праджняпарамита, санскр. Saptasatikaprāññāparamitā);
2. «lNga-brgya-pa» (Панчашатика, санскр. Pancasatika);
3. «Sum-brgya-pa» (Тришатика, санскр. Trisatika);
4. «Tshul-brgya-lnga-bcu-pa» (Праджняпарамита-ньяяшата-панчашатика, санскр. Prāññā-paramitā-nyaya-sata-prancasatika);
5. «lNga-bcu-pa» (Ардхашатика, санскр. Ardasatika);

6. «sGol-nyer-lnga-pa» (Панчавимшати-праджняпарамита-мукха, санскр. Pancavimsati- prājñā-paramitā-mukha);
7. «Rab-rtsal-rnam-gnon-gyis-zhus-pa» (Сувикрантавикрами-париприччха, санскр. Suvikrantavikrami-pariprccha);
8. «Каушика-праджняпарамита» (санскр. Kausika- grājñā-paramitā);
9. «Yi-ge-gcig-ma» (Экакшари, санскр. Ekaksari);
10. «Yi-ge-nyung-ngu» (Свалпакшара-праджняпарамита, санскр. Svailpa- prājñā-paramitā);
11. «Shes-rab-snying-po» (Праджняхридая, санскр. Prājñā-hridaya).

Различие между первыми и вторыми работами в том, что первые интерпретируют Учение об интуитивном познании, а вторые — Учение о шуньяте. Комментарии на сутры праджняпарамиты вошли в два раздела Данджура: «Праджняпарамита» и «Мадхьямика».

Давая классификацию этой обширной комментаторской литературе раннего тибетского буддизма, Будон Ринчендуб указывает на существование независимых традиций комментирования, объединенных в четыре группы [179, с. 152], которые рассматриваются ранними авторами как «предтечи колесницы Учения» [65, с. 23]:

1. Шесть основных трактатов Нагарджуны по системе мадхьямика, а именно: «rTsa-ba'i-shes-rab» (Праджня-мула, санскр. Prajñamula), «sTong-nyid-bdun-chu-pa» (Шуньята-саптати, санскр. Sunyata-saptati), «Rigs-pa-drug-chu-pa» (Юкти-шаштика, санскр. Yuktisastika), «rTsod- pa-zlog-pa» (Виграха-вьявартани, санскр. Vighrahyavartani), «Zhib-mo-rnam-thag» (Вайдаля-сутра, санскр. Vaidalyasutra) и «Tha-snyad-grub-pa» (Вьявахара-сиддхи, санскр. Vyavaharasiddha). Согласно Будону, в этих работах содержится «изложение прямого смысла праджняпарамиты, т. е. трактовка этих сутр как учения о несубстанциональности, шунье всех элементов существования» [92, р. 50–51].

2. «brGyad-stong-don-bsdus» — «Праджня-парамита-артха-самграха» (санскр. Prajñā-paramitā-ārtha-saṃgraha), или иначе «Аштасahasрика-пиндартха» (санскр. Astasahasrika-pindartha) Дигнаги, в которой содержание Аштасahasрики систематизировано в 32 вопросах.

3. Комментарий на три сутры Праджняпарамиты, т. е. на «Шатасахасрику» (санскр. *Satasahasrika*), «Панчавимшати-сахасрику» (санскр. *Pancavimsati-sahasrika*) и «Аштадаша-сахасрику» (санскр. *Astadasa-sahasrika*), приписываемый кашмирскому автору Дамштрасене (тиб. *mChe ba'i sde*) и излагающий предмет в форме трех «способов» обучения и одиннадцати «наставлений».

4. «*mNgon-par-rtogs-pa'i-rgyan*» — «Абхисамаяламкара» (санскр. *Abhisamayālaṅkāra*), трактат, излагающий непрямой смысл праджняпарамитских сутр, то есть Путь, ведущий к достижению состояния Будды. Здесь «все разделы праджняпарамиты содержатся в сжатом виде, кратко излагая в метрических афоризмах учение о Пути» [92, р. 51]. По мнению Будона Ринчендуба, Абхисамаяламкара является одним из основных комментариев на праджняпарамитские сутры [179, с. 154].

Более поздние авторы, в том числе Кунчен Жамьян Шадпа, опираясь на «Золотые четки» Цзонхавы, считали вышеперечисленный перечень четырёх основных групп комментариев на Праджняпарамиту, принятый ранними тибетскими авторами, неверным. Кунчен Жамьян Шадпа объясняет это тем, что Аштсахасрикапиндартху нельзя рассматривать как основной комментарий, поскольку в изложении шестнадцати видов шуньяты и в стремлении установить соответствие между учением праджняпарамиты и учением о трех аспектах реальности, важного принципа школы йогачаров-виджнянавадинов, она следует Мадхьянта-вибханге (санскр. *Madhyanta-vibhanga*) и Махаяна-самграхе (санскр. *Mahayana-samgraha*) Арьи Асанги. Поэтому ее нельзя рассматривать как трактат, содержащий теорию, независимую от Пяти Книг Майтреи: Махаяна-сутра-аламкары (санскр. *Mahayana-sutralamkara*), Абхисамаяламкары (санскр. *Abhisamayālaṅkāra*), Мадхьянта-вибханги (санскр. *Madhyanta-vibhanga*), Дхарма-дхармата-вибханги (санскр. *Dharmadharmata-vibhanga*) и Уттаратантры (санскр. *Uttaratantra*) [9]. Согласно Е. Е. Обермиллеру, комментарий на три сутры Праджняпарамиты следует Муламадхьямике Нагарджуны и цитирует ее. Излагаемая в нём теория не отличается от теории трактатов по мадхьямике Нагарджуны [65, с. 26]. Таким образом, за исключением упомянутых двух групп трактатов (2 и 3), признаются только два вида

основных толкований праджняпарамиты (1 и 4): трактаты по мадхьямике Нагарджуны, освещающие прямой смысл сутр, то есть Учение о шуньяте всех дхарм, и Абхисамаяламкара, рассматриваемая как сочинение о непрямом, или скрытом, смысле праджняпарамиты. Это — процесс интуитивного познания Высшей Истины, или иначе Путь к достижению состояния Будды и конечной Нирваны [65, с. 26].

Однако и ранние и поздние авторы сходились во мнении о том, что «Абхисамаяламкара» являлась одной из самых основных комментариев на сутры Праджняпарамиты, которые излагают помимо учения о шунье, учение о Пути просветления, т. е. перечисленные выше «материнские» сутры [92, р. 52].

Абхисамаяламкара считается одной из пяти работ бодхисаттвы Майтреи, на которой базируются религиозно-философские воззрения школы йогачара. Примечательно то, что в этом труде изложена теория спасения в соответствии с принципами школы мадхьямика, а не йогачара, как, казалось бы, должно было быть. Так, тибетский историк Будон пишет, что Асанга, находясь некоторое время в Тушите, заслушал множество махаянских сутр, в том числе учения сутр праджняпарамиты, после чего попросил Майтрею сочинить трактат, объясняющий смысл махаянских сутр. В ответ на просьбу Асанги Майтрея сочинил пять следующих трактатов: 1) «Chos-dang-chos-nyid-gnam-par-'byed-pa» — «Анализ феноменов и природы феноменов», (санскр. «Дхармадхарматавибханга»); 2) «dBus-dang-mtha' gnam-par-'byed-pa» — «Анализ Срединного Пути и крайностей» (санскр. «Мадхьянтавибханга»); 3) «Theg-pa-chen-po'i-mdosde'i-rgyan-gyi-tshig-le-'ur-byas-pa» — «Украшение сутр махаяны» (санскр. «Махаянасутраламкара-карика»); 4) «mNgon-par-rtogs-pa'i-rgyan» — «Украшение ясных постижений» (санскр. «Абхисамаяламкара»); 5) «Theg-pa-chen-po-rgyud-bla-ma'i-bstan-bcos» — «Комментарий к высшему потоку Великой Колесницы» (санскр. «Махаянаттаратантрашастра»). Все эти тексты были изложены в традиции йогачара, кроме «Абхисамаяламкары». Кунчен Жамьян Шадпа отмечает в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), что Асанга написал «Абхисамаяламкару» в духе школы мадхьямика [3, р. 226]. Такого же мнения придерживается современный исследователь буддизма Дж. Хопкинс, который уверен, что конечным воззрением

самого Асанги была прасангика, хотя излагал он учение о пустоте на уровне школы йогачара (читтаматра) [106, р. 359].

Особенность этого сочинения заключается в том, что оно представляет собой систематическое изложение учения праджняпарамиты (санскр. *prāñjāpāramitā*), ее практической стороны. Если провести герменевтический анализ этого термина, то здесь «Абхисамая» (санскр. *Abhisamayā*) выступает в качестве синонима санскритского слова «марга» (санскр. *marga*), означающего путь (тиб. *lam*). «Аламкара» (санскр. *ālaṅkāra*) — это название литературной формы и означает, что данный труд не содержит полного и детального изложения учения. Это лишь «краткое сочинение, обобщающее суть основных положений системы праджняпарамитских сутр» [65, с. 12]. Напомним, полное название «Абхисамаяламкары» — «Абхисамаяламкара-праджняпарамита-упадеша-шастра-карика». Из дословного перевода, указанного С. П. Нестеркиным, ясно, что она написана в стихотворной форме — «карика» — комментарий на сутры праджняпарамиты, выполненный в стиле «упадеша» под названием «Абхисамаяламкара» и переводится как «Украшение ясного познания [истины, абсолюта]» [179, с. 147]. Эта работа в конспектной форме обобщает содержание праджняпарамиты в смысле пути, и классифицирует его в различные категории, без представления каких-либо пояснений [179, с. 147].

Содержание текста «Абхисамаяламкары» (санскр. *Abhisamayālaṅkāra*) разделено на восемь глав. В первых трёх главах говорится о трёх типах всеведения¹: о всеведении Будды, как его понимает махаяна; о всеведении бодхисаттвы, касающееся пути; и всеведение, которое достигается святым хинаяны. Всеведение Будды в данном смысле означает, обладание знанием Четырёх Истин, то есть высшим уровнем религиозно-философской интуиции.

Следующие четыре главы «Абхисамаяламкары» посвящены методам достижения всеведения. Вчетвертой главе изложены методы достижения просветления сквозь призму субъективных и объективных аспектов трёх видов всеведения. В пятой главе дается определение наивысшей точки просветления, в шестой — говорится о по-

¹ Здесь термин «всеведение» далек от западноевропейского значения, и подразумевает нечувственную, находящуюся вне восприятия интуицию.

степенном просветлении. В седьмой главе раскрывается суть мгновенного просветления. Заключительная, восьмая глава содержит учение о Космическом Телe Будды, или об исчезновении индивида в монистическом абсолюте. Таким образом, все сочинение «Абхисамаяламкары» состоит из восьми частей, в которых рассматриваются три вида всеведения, четыре метода их достижения и один конечный результат. Она называется «шастрой восьми предметов рассмотрения», или «шастрой семидесяти тем» — поскольку восемь основных предметов содержат семьдесят тем. Существует и ещё более дробное деление текста, в котором предметы просто перечислены и систематизированы. Текст, таким образом, представляет собой систематизированный указатель всех технических терминов, используемых в учении махаяны о пути к спасению, написанный в стихотворной форме. Значения этих терминов в самой аламкаре отсутствуют, находя отражение и объяснение в комментариях к ней.

В «Абхисамаяламкаре» представлена феноменология пути просветления. Его восемь основных тем в тибетской традиции называют махаянским «восьмичленным путем», а саму работу — «абхидхармой махаяны». С. П. Нестеркин предполагает, что здесь имеется дело с универсальной матрицей организации доктринального материала в соответствии с базовыми для буддийской культуры принципами двух истин [181, с. 555].

Р. Н. Крапивина убеждена, что текст «Абхисамаяламкары», является коренным текстом, от которого берет свое происхождение тибетский жанр «Lam-gim» («Ламрим») [125, р. 33]. Поскольку в «Абхисамаяламкаре» (тиб. mNgon-par-rtogs-pa'i-rgyan, санскр. Abhisamayālaṅkāra) раскрывается феноменология Пути просветления — ключ к благословенной Нирване. В «Ясном драгоценном светильнике» Кунчена Жамьяна Шадпы, а также в иных тибетских источниках говорится, что в учении и практике Ламрим есть две линии преемственности, исходящие от Будды Шакьямуни: 1) распространялось в Индии по «линии Манджушри», 2) по «линии Майтреи». Индийский мастер Атиша (982–1054) объединил в единое целое обе линии, в своем трактате «Светильник на пути к просветлению» (тиб. Byang-chub lam-sgron) — «Бодхи-патха-прадипа» (санскр. Bodhi-patha-pradipa, тиб. Lam-sgron), ставший непосредственным источником для всех текстов Ламрим, появившихся позже в

Тибете в качестве комментариев учения о постепенном пути к Просветлению [9].

Так, «Бодхи-патха-прадипа» (санскр. Bodhi-patha-pradīpa, тиб. Lam-sgron) Атиши стала основой для выдающейся работы Цзонхавы «Ламрим ченпо». И впоследствии тибетские авторы составляли особые руководства, освещающие теорию пути на основе этих трудов, то есть «Бодхи-патха-прадипа» и «Ламрима ченпо».

Подтверждение убежденности Р. Н. Крапивиной мы находим у С. П. Нестеркина, который пишет, что Цзонхава сумел объединить две традиции комментирования сутр праджняпарамиты — «глубокую философскую» традицию Нагарджуны и «широкую действенную» традицию Майтреи — в своем учении о «степенях совершенствования». Это учение, изложенное им в знаменитой работе «Ламрим ченмо», продолжило и завершило усилия Атиши, направленные на создание системы такой религиозной практики, которая объединяла бы всех людей. Основание этой системы было заложено Атишей в его «Бодхи-патха-прадипа» [179, с. 158]. Именно этот труд лег в основу тысяч исследований в тибетском жанре «Lam-rim» («ламрим»), в переводе с тибетского языка дословно означающим «этапы Пути». Подтверждением тому может выступить мнение американских ориенталистов Х. Кабезона и Р. Джексона, о том, что тексты ламрима представляют собой произведения, являющиеся «...полноценным введением в духовный путь, объясняя его этапы через призму трех индивидуумов (тиб. Skyes-bu-gsum-gyi-lam-gyi-rim-pa), начиная с более низкой мотивации индивидуумов первых двух типов, стремящихся к благоприятному перерождению и личному освобождению, до высшей личности Махаяны, стремящихся к состоянию Будды во благо всех живых существ» [125, р. 33].

Отражение тесной связи Абхисамаяламкары и ламрима обнаруживается в сочинении Кунчена Жамьяна Шадпы, посвященном праджняпарамите. Так, его «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа» или «Восемь вопросов Праджняпарамиты»), основывается на изложении и анализе этапов пути спасения и способах совершенствования всех живых существ. Это положение Кунчена Жамьяна Шадпы нашло отражение в работах Р. Н. Крапивиной, И. С. Урбанаевой и С. П. Нестеркина о том, что тибетский жанр «ламрим» берет свое начало от «Абхисамаяламкары» [58; 77; 179].

Как говорилось в первой главе «Роль Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в религиозно-политической жизни Тибета в XVII–XVIII веках», среди разнообразных «ламримов» многочисленных школ тибетского буддизма наиболее знаменитым считается классическое произведение основоположника школы Гелугпа Чже Цзонхава «Большой Ламрим» (тиб. Lam-gim chen-mo). Между тем Чже Цзонхава указал в качестве источника своего труда текст «Абхисама-ламкара», который стал основным при изучении «Пути» [85, с. 7]. Тем самым он указал на идентичность учения Ламрим и учения о Пяти Путих махаяны.

Согласно «Абхисама-ламкаре» существует пять путей махаяны:

1. Путь накопления (тиб. Tshogs-lam),
2. Путь подготовки (тиб. Sbyog-lam),
3. Путь видения (тиб. Mthong-lam),
4. Путь медитации (тиб. Sgom-lam),
5. Путь-более-не-учения (тиб. Mi-slob-lam).

Существенным моментом в понимании постепенного пути — Ламрима, является то, что Основы должны создаваться — реализовываться в потоке сознания практикующего поэтапно, посредством трех базовых практик: слушания (тиб. Thos-pa), размышления (тиб. Bsam-pa) и медитации (тиб. Sgom-pa). В сочинении «Три основных аспекта Пути» (тиб. Lam-gyi-gtso-bo- nam-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so) Цзонхава указал, что сущность целостного пути — это культивирование трех основ Пути: отречения (тиб. Nges-'byung), бодхичитты (тибет. Sems-skyed) и правильного воззрения (тиб. Yang-dag-pa'I-lta-ba). Отречение на пути духовного развития личности порождается в первую очередь и поэтому, как объясняет в «Большом Ламриме» Чже Цзонхава, практика отречения предназначена для этапа «малой» и «средней» личности, тогда как практики порождения бодхичитты и развития высшей мудрости предназначены для «высшей» личности [100, р. 38]. Тем не менее, в тибетской традиции Чже Цзонхавы эти практики выполняются именно как аспекты махаянского пути. Иными словами, махаянский практик проходит «путь, общий с малой и средней личностью» [85, с. 28].

Однако для того чтобы вступить на первый путь махаяны — Путь накопления, необходим тандем первых двух основ пути. По-

скольку вторая основа пути — бодхичитта — спонтанная, порожденная великим состраданием устремленность к просветлению ради счастья всех живых существ, является главным методом Пути махаяны. Лишь обладая Отречением, есть возможность взрастить бодхичитту. Говоря словами Геше Джампа Тинлея: «Метод, наряду с мудростью, постигающей пустоту, — это два крыла птицы нашего ума, которая собирается пересечь океан сансары» [74, с. 43]. И. С. Урбанаева поясняет, что «мудрость постижения пустоты и великое сострадание служат для махаянского практика двумя «крыльями», с помощью которых он может не только пересечь океан сансары, но и поднять засобой других. В тибетской устной и письменной традиции принято подробно объяснять необходимость этого двуединства, а также зависимость успеха созерцательной практики от развития чистой этики бодхисаттв, в которой акцент делается на любви и сострадании ко всем живым существам, а не на аскетической нравственности самоограничения медитатора от любых контактов» [78, с. 218].

Согласно И. С. Урбанаевой: «Первый путь махаяны, Путь Накопления (тиб. Tshogs-lam), достигается тогда, когда практику удалось завершить накопление заслуг и прозрений и породить спонтанную относительную бодхичитту — стать бодхисаттвой и приступить к практике шести парамит» [77, с. 310].

Породив Отречение и бодхичитту, практик погружается в медитацию на пустоту, которая выявляется в процессе анализа пустоты от самобытия «Я» и феноменов. При постижении пустоты, таким образом, происходит переход на Путь подготовки [177, с. 227–232].

В «Сутре сердца» говорится, что второй путь — Путь Подготовки (тиб. Sbyor-lam), — это уровень практики бодхисаттвы, который на основе реализованной шаматхи — полного контроля над собственным умом и способности пребывания в безмятежном состоянии, упражняется в постижении пустоты и достигает концептуальной реализации пустоты [73, с. 131; 77, с. 310].

Достижение ума непосредственно постигающего пустоту, т. е. Пути видения, есть первый момент надмирского Пути. Здесь практик становится арьей. До достижения Пути видения все реализации называются «мирскими». Согласно И. С. Урбанаевой: «Путь Видения (тиб. Mthong-lam) достигается, когда практик реализует прямое

постижение пустоты» [78, с. 297]. Ссылаясь на «Сутру сердца» она пишет: «Все, что имеет взаимозависимое возникновение и характеризуется восемью качествами, в своей конечной природе лишено этих восьми характеристик, выражающих относительную реальность. На абсолютном уровне, с точки зрения махаянского практика, погруженного в самадхи пустоты, есть только отсутствие этих восьми характеристик, это отсутствие и есть восемь аспектов пустоты. Будучи интегрированы в три группы, они образуют, как это объясняется в школе мадхьямика-прасангика, три двери освобождения: 1) дверь пустоты; 2) беззнаковая дверь; 3) дверь отсутствия желаний» [78, с. 298].

Первая дверь, ведущая к освобождению — дверь пустоты — открывается, когда практик постигает пустоту с точки зрения самого феномена и обнаруживает отсутствие сущности любого феномена: все феномены пусты от самобытия и лишены характеристик.

Вторая дверь, беззнаковая дверь, открывается, когда практик созерцает пустоту феномена с точки зрения его причины и обнаруживает, что любой феномен не рождается и не исчезает, не загрязнен и не чист: это постижение пустоты от самобытия причины. Причина не имеет собственных характеристик, признаков.

Третья дверь, дверь отсутствия желаний — открывается с постижением пустоты любого феномена с точки зрения его результата: все феномены не имеют шероховатости и не имеют полноты» [78, с. 299].

Таким образом, с помощью созерцания пустоты практик постигает главную суть — отсутствие самосущих сущностей, причин, результатов и реализаций, таким образом «цепляться не за что». «Практик, напрямую воспринимающий взаимозависимые, в понимании прасангиков номинально существующие феномены как лишённые восьми характеристик, реализует Путь Видения и становится арьей. Для арьев все возникает из сферы пустоты (дхармадхату; chos-dbying) и растворяется обратно в сфере пустоты. Для них абсолютная природа всех феноменов — это таковость. Во время медитации арьи объект медитации — пустота и субъект медитации — ум, постигающий пустоту, становятся недвойственными, подобно тому, как вода пребывает в воде: ум не воспринимает пустоту, а пребывает в пустоте» [73].

Находясь в состоянии прямого постижения пустоты, практик достигает Пути Медитации (тиб. Sgom-lam). Бодхисаттва, упражняющийся на путях видения и медитации, проходит через десять бхуми¹ и в результате освобождается полностью от всех омрачений и достигает конечного пути — Пути-Более-не-Учения (тиб. mi slob-lam) и становится Буддой [77, с. 310].

Путь медитации сравним с девятиречным путем привыкания к пустоте, начинающимся со второго бхуми. Девятиречный путь привыкания, или освоения, на котором бодхисаттва избавляется от омрачений, подразделяется на малый, средний и большой. Каждый из них в свою очередь делится на три, образуя девятиречный путь. С философских позиций школы мадхьямика-прасангика до седьмого бхуми нет возможности полностью очистить свой ум от омрачений. Лишь на седьмом бхуми полностью устраняются из сознания всеклеши, обеспечивая тем самым переход на восьмой бхуми. Восьмой, девятый и десятый бхуми называются «три чистыми бхуми». На этих трех последних уровнях происходит очищение ума практикующего от препятствий к всеведению. На заключительном десятом бхуми после устранения тончайших препятствий, обретается конечный плод пути, называемый состоянием Будды.

После десятого бхуми образуется пятый Путь — Путь-более-не-учения, реализуя который, практик достигает состояния Будды. Таким образом, можно провести аналогию учения «Абхисамаяламкары» с этапами Пути просветления, раскрывающимися в Ламриме.

«Абхисамаяламкара» в контексте учения мадхьямики-прасангики занимала особенно важное место в общей доктринальной системе традиции Гелугпа. Об этом свидетельствуют значительное количество комментариев, исполненных учеными-монахами именно этой школы, среди них ближайшие ученики Цзонхавы: пандито Чжалсаб Дарма Ринчен (1364–1432), Гендундуб (1391–1474), Хайдуб Гэслэг Балсанпо (1385–1438), и иные известные тибетские авторы Сэра Жебзун Чойжи Жалсан (1469–1546), Панчен Соднам Дагпа (1478–1554), Гончог Жигме Ванбо (II Жамь-

¹ Бхуми (санск. Bhūmī, тиб. Sa — земля, страна, основа положения) — термин, использующийся в буддийском учении о последовательных стадиях духовного совершенствования.

ян Шадпа, 1728–1791), ученик последнего Гунтан Донми Донме (1762–1823), Лондол-лама, Чахар Лобсан-цультим и многие другие. Особое значение в развитии праджняпарамитской философии имели комментарии Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, который посвятил учению о высшей мудрости фундаментальные исследования, привнеся наиболее вероятные методики постижения наивысшей цели.

Становление новой образовательной системы в буддийских монастырях Гелугпа: Сэра-мадба, Гоман, Дэян, Сэра-Джэба, Лосалинг, Джандзэ, Килкан и Шардзэ, в частности введением Праджняпарамиты в качестве одной из основных дисциплин, привело к созданию большого количества комментаторских работ в Тибете. Новая система нашла свое отражение в особом построении учебных программ в центрах монастырской системы духовного образования, в соответствии с которым, уточняет известный тибетский историк религии Туган Лобсан Чойжи Нима (1737–1802), взгляды различных буддийских школ изучались в определенной последовательности (от простого к сложному), постепенно подготавливая умы студентов к правильному восприятию идей прасангики [18, с. 46].

Порядок изучения Праджняпарамиты в Гоманской школе, пользующейся высокой репутацией в Тибете, получил наибольшее распространение в странах Центральной Азии. Там была принята Гоманская программа обучения, составленная Кунченом Жамьяном Шадпой.

Полный цикл образования на философском факультете состоял из пяти курсов, на которых изучались следующие предметы:

- 1) общие предметы, логика и гносеология — 4,5 года;
- 2) учение о пути просветления на основе «Абхисамаяламкары» — 4,5 года;
- 3) срединное воззрение — Мадхьямика — 2 года;
- 4) учение об элементах бытия — Абхидхарма — 2 года;
- 5) духовная дисциплина — Виная — 2 года.

В целом изучение основного курса длилось 15 лет, после чего Виная изучалась дополнительно в течение еще 7 лет. Курс праджняпарамиты начинался с вводного курса, на котором изучались восемь «предметов», классифицируемые по 70 «пунктам», согласно руководству Жамьяна Шадпы. В руководстве «Phar-phyin-skab-

sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа» или «Восемь вопросов Праджняпарамиты») содержатся определения «предметов» и «пунктов», их разновидности, синонимы и границы. На этом же курсе, как отмечает С. П. Нестеркин, изучались стадии пути просветления по двум руководствам: «Салам намшаг» Хайдуба Гэслэг Балсанпо (1385–1438), ближайшего ученика Цзонхавы, и по сочинению Гончог Жигме Ванбо (II Жамьян Шадпа, 1728–1791) [179, с. 159]. Эти труды кратко описывают пути накопления добродетели, и его ступени, излагая их содержание в соответствии с уровнем практикующих, т. е. шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв. В них же даны временные интервалы, необходимые для прохождения этих стадий. Далее следуют четыре основных курса:

1) начальный — введение в изучение основного текста праджняпарамиты «Абхисамаяламкары»;

2) высший курс для начинающих — продолжение изучения «Абхисамаяламкары» до раздела о «деятельности махаянского снаряжения»;

3) курс, на котором заканчивалось изучение первой главы «Абхисамаяламкары» и изучались следующие;

4) завершение изучения парамиты.

Кроме того, на каждом курсе преподавались дополнительные дисциплины [179, с. 159–160].

Наиболее важным пособием для изучения праджняпарамиты в гоманских школах был признан вышеупомянутый комментарий основателя этой школы Кунчена Жамьяна Шадпы под названием «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа»), который стал руководством для изучения «Праджняпарамиты» во всех буддийских монастырских университетах традиции Гелугпа. Его краткое содержание было изложено в предыдущем параграфе. Как сообщает Кунчен Жамьян Шадпа, «Phar-phyin-skab-sbrgyad-ka» («Паршин кабжадпа») был написан им после изучения более сотни тибетских комментариев на «Абхисамаяламкару» в соответствии с особым планом из трех частей (тиб. Dgag-zhags-pang-gsum): 1) опровержение мнений других относительно рассматриваемого предмета; 2) установление собственной точки зрения автора, содержащей определение предмета, указание его разновидностей и т. д.; 3) опровержение возражений оппонентов, направленных против взглядов,

высказанных автором. Тем самым, представляя собой образец для диспутов, проводимых в монастырях.

Значимость изучения этого курса дисциплины определяет то, что по его завершению на основе результатов экзаменов слушателям присваивалась первая философская степень — «гебши» или «рабжамба». О важности учения праджняпарамиты и «Абхисамаяламкары» в образовательной системе буддийских монастырей Тибета говорит и то, что для желающих обучаться на тантрийском факультете обязательным условием было завершение курса праджняпарамиты философского факультета.

«Сутры праджняпарамиты, данные во время Второго Поворота Колеса, являются фундаментом высших махаянских учений и практик, — пишет И. С. Урбанаева. — Они содержат радикальное противоядие от неведения — наиболее глубокое объяснение пустоты и в скрытом виде описывают полный путь просветления» [78, с. 292]. Тексты праджняпарамиты содержат детальное объяснение пустоты с перечислением разнообразных категорий феноменов — загрязненных, таких как психофизические совокупности живых существ (скандхи), и чистых, таких как благородные истины пресечения и пути. «Одновременно они скрыто представляют стадии Пути просветления — прогрессирующие уровни проникновения в конечную природу реальности и соответственно — субъективного переживания пустоты и реализации природы Будды — татхагатагарбхи, предмета, эксплицитно изложенного в сутрах Третьего Поворота Колеса» [78, с. 292].

По мнению С. П. Нестеркина, с которым мы не можем не согласиться, «Абхисамаяламкара» занимает исключительное место в доктринальной и образовательной системе тибетского буддизма. Ее влияние определяется не только тем, что это — выдающееся произведение индийской буддийской мысли. Послужив одной из доктринальных основ системы пути спасения, разработанной Цзонхавой в его «Ламриме», «системе, легшей в основу религиозного мировоззрения Гелугпы — доминирующей школы тибетского буддизма, «Абхисамаяламкара» во многом определила характер всего тибетского буддизма» [130; 183, с. 36–41].

Кунчен Жамьян Шадпа как никто другой из тибетских средневековых авторов весьма четко и глубоко обозначил место и роль

праджняпарамиты в тибетской традиции буддизма. Его труды имеют огромную значимость для исследования философского учения и религиозных взглядов мадхьямиков-прасангикиков, о чем будет изложено в третьем параграфе данной главы.

4.3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в истории религиозно-философской мысли школы мадхьямика-прасангики

Идеи праджняпарамитских сутр легли в основу философско-религиозного учения мадхьямиков, придерживавшихся буддийского «срединного пути». Как отмечает Кунчен Жамьян Шадпа в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») «Основы этой религиозно-философской школы были заложены Нагарджуной (II — начало III в.), и продолжены его учеником Буддхапалитой (V–VI вв.), который, развив основные постулаты школы, создал новое ее направление под названием мадхьямика-прасангики» [3, p. 527].

Исследованию религиозно-философских принципов мадхьямиков Кунчен Жамьян Шадпа Дорже посвятил ряд сочинений, которые широко используются в монастырях Гелугпы, среди них: «dBu-ma-'jug-ba'I mtha'-dpyod-lung-rig-gter-mdzod-zab-ngon-kun-gsal-skal-bzang-'jug-ngogs» («Кладезь основы разума, проясняющий все глубокое содержание, — "Брод для прохода талантливых"»), которое вошло в девятый том его собрания сочинений [13]. Здесь почти на 450 листах автор изложил комментарий к сочинению Чандракирти «Мадхьямикаваттара», которое, в свою очередь, является объяснением сочинения Нагарджуны «Основы разума» (тиб. Rtsa-ba-shes-rab) по системе мадхьямиков. Сочинение «'Dul-ba'I-dus-tshigs-lo-chen-blo-bzan-'od-zer-pas-zin-bris-mdzad-pa» («Критический анализ двух истин философии мадхьямиков») посвящено теории религиозно-философской системы мадхьямиков. Особое внимание учению мадхьямиков Кунчен Жамьян Шадпа уделил в исследуемой нами «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), посвятив изложению доктринальных воззрений этой системы большую часть своего историко-философского труда. Отдельный трактат «Tshig-gsal-ston-mthun-gyi-tshad-ma'i-nam-bshad-zab-rgyas-kun-gsal-tshad-ma'i-'od-brgya'i-

‘bar-ba-skal-bzang-snying-gi-mun-sel» (Истинное исследование «Цигсал-Тонгтун», излучение ста цветов, проясняющее глубокий смысл (шуньи) и великой (парамиты) и, очищающее счастливых от невежества») Кунчен Жамьян Шадпа посвятил изложению мировоззрения мадхьямик-прасангиков [14].

Согласно «Grub-mtha’ chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчена Жамьяна Шадпы, такое название школа получила благодаря их религиозно-философской позиции отрицания крайностей, т.е. существования материального мира и отрицания его существования, эта срединность отражает буквальное значение термина «мадхьяма» [3, р. 361]. А. А. Базаров утверждает, что в основу школы мадхьямика-прасангика заложена «доктрина нормативного опровержения (прасанга)». По его мнению, метод прасанги был отрицательной логической технологией, обоснованной основоположником прасанги Чандракирти [28, с. 3].

Согласно В. П. Андросову, «прасанга» означает «указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводит к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности» [27, с. 306]. Непревзойденный мастер философского диспута Чандракирти, развив эту методику в рамках школы мадхьямика-прасангика, усовершенствовал ее до уровня «искусства отстаивания его строгих критерий в полемике» [27, с. 306] с оппонентами.

По мнению И. С. Урбанаевой, метод «абсурдизации» школы мадхьямика-прасангика связан с высшим уровнем буддийской философии и является ее отличительным признаком. Этот отрицательный логический метод школы, широко применяющийся в философских диспутах, является закономерным следствием понимания пустоты в смысле рангтонг (тиб. Rang-stong) [77, с. 311]. Здесь, как поясняет И. С. Урбанаева, «рангтонг означает не пустоту какой-либо вещи или события от себя, а пустоту от самобытия — от способа существования в силу внутренне присущей ей природы» [77, с. 311]. Она предлагает воспринимать отрицательный метод прасанги, не как логический прием, применяемый в диспутах, а гораздо глубже, поскольку имеет на много большее значение, «являясь логикой предельной десубстанциализации, интеллектуальным инструментом философа, понимающего пустоту как рангтонг и по-

средством медитации, следующего к освобождению по махаянскому пути» [77, с. 323–324].

Сам Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») объясняет название школы «мадхьямика-прасангика» следующим образом: «их называли прасангиками, потому что они умели своими логическими выводами убедить противника» [3, р. 526]. Здесь же он продолжает объяснение названия прасангиков следующим образом: «Ввиду того, что они отстаивали преимущественно утверждения, выражающие противоречия утверждений оппонентов ради порождения в их поле зрения срединного пути, их называют прасангиками срединного пути» [3, р. 526]. По его мнению, учение мадхьямиков-прасангиков является вершиной наилучших систем из всех существующих систем и догматов [3, р. 526]. Если быть более точными, то название этой школы отражает суть применяемого ими метода прасанга, т. е. сведения к абсурду.

Кунчен Жамьян Шадпа убежден — то, что, по мнению многих, существует в действительности, не может быть описано терминами концептуального ума. Так, в своем сочинении «Tshig-gsal-stong-thun-gyi-tshad-ma'i-mam-bshad» («Концепция праманы системы мадхьямика-прасангика») он пишет: «Оно постигается святыми в состоянии трансового погружения (самахиты), выйдя из которого, святые стараются объяснить живым существам суть их заблуждений, направив их на истинный путь, используя для этого термины концептуального ума. Для этого святые применяют особый вид умозаключения — прасангу, в которой вскрывают внутреннюю противоречивость и абсурдность идей обычных существ, опираясь только на признаваемое теми индивидами, поскольку сами они ничего подобного не признают» [5, Л. 7–9]. По мнению прасангиков, объясняя срединность, святые отрицают не сами крайности, как таковые, а только приемлемость их признания оппонентами с точки зрения законов логики.

Приведем отличный пример метода прасанги, представленный Кунченом Жамьяном Шадпой в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»). Итак, при непосредственном чувственном познании кувшина его восприятие эмпирически достоверно, поскольку оно не опровергается другим эмпирическим «верным познанием». Однако в

результате конечного исследования, кувшин является не имеющим места истинно. Это, по мнению Жамьяна Шадпы, «является отрицанием типа «не существует» (тиб. Med-dgag), для которого характерно то, что попутно с прямым отрицанием кувшина («объекта отрицания», тиб. Dgag-bya), не выдвигается никакая другая дхарма утверждение (существует кувшин, не имеющий места истинно) или отрицание (не существует никакого кувшина). Таким образом, вывод таков: «Не обнаружено никакого кувшина, имеющего место истинно» [3, р. 539]. Данный вывод можно объяснить следующим образом: необнаружение кувшина никак не свидетельствует о наличии или отсутствии кувшина, т. е. несуществовании кувшина вообще или о существовании кувшина, не имеющего места в действительности. Следовательно, если кувшин не обнаружен в некотором доме, то это еще не говорит о том, что его вообще нет, т. е. на основании необнаружения нельзя делать вывод о существовании или несуществовании кувшина в целом. В таком случае непосредственное чувственное познание кувшина не опровергается и конечным «верным познанием». Из этого следует, что подобное познание является достоверным не только эмпирически, но и вообще.

В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа пишет, что основное положение прасангиков заключается в том, что вещи, созданные из конфигурации различных элементов, существуют только в видимости, допуская условное существование внешних предметов, а их сущностью является пустота [3, р. 540–541]. «В субъективном и объективном мирах отсутствует собственное «Я», эти миры, отличаясь по внешнему проявлению в пространстве и времени, обладают одинаковой сущностью — пустотой [3, р. 542]. В этом, по сути, и заключается метод прасанги.

Активно развиваясь в течение многих веков на территории Центральной Азии, мадхьямика-прасангика наложила существенный отпечаток на формирование специфических особенностей процветавшей здесь схоластики, а также характерные черты культуры и мировоззрения буддийских народов. Школа, созданная Буддхапалитой и Чандракирти в VI–VII веках, достигла своего расцвета благодаря трудам Чже Цзонхавы (1357–1419) и мыслителей школы Гелугпа, ярким представителем которой был Кунчен Жамьян Шадпа Дорже.

В своем подходе к определению философии прасангики последователи Гелугпа придерживаются высказывания Будды, приведенного в «Ланкаватара-Сутре»: «Мое Учение (представлено в) двух видах: / Вероучение и философия. / Простакам объясняю вероучение, / Йогину — философию» [1]. Чандракирти в «Прасаннападе» («Разъяснении слов») дает следующее истолкование значения термина: «Философия — сфера (обоснованности), поскольку (философ) не отходит от обоснования своего взгляда ... посредством доказательств и [свидетельства] авторитетных текстов» [47, с. 117–118]. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа утверждает, что «Философия для мадхьямик-прасангиков — это исследовательская деятельность, относящаяся к области теоретического познания, опирающаяся на строго аргументированные доказательства и имеющая своей фундаментальной целью установление достоверного в существенно важных вопросах» [3, с. 528].

И. С. Урбанаева в своей монографии достаточно емко раскрывает суть философии мадхьямик-прасангиков. Она пишет: «философия буддизма естественным образом является сотериологией, поскольку постижение реальности, как она есть, является освобождающим знанием» [77, р. 132]. То есть буддийская философия заключается в освобождении от кармических перерождений в круговороте сансары посредством постижения реальности. Так, И. С. Урбанаева убеждена, что «дело не только в том, что для истинного видения реальности нужна концентрированная энергия сознания, и эта энергия идет от медитации, а также и в том, что для того, чтобы правильно заниматься медитацией — так, чтобы, при наличии полного собрания причин достигать результатов, достоверность которых доказана самим фактом существования Будды как достоверного существа, и дойти до Пути Видения и стать арьей, а потом, продолжая медитировать по методике, указанной в учении праджняпарамиты, достичь высшего просветления — состояния Будды, медитация должна базироваться на правильном философском воззрении» [77, с. 132]. Иными словами, постижение возможно лишь при тесной взаимосвязи теории и практики, т.е. философии и медитации — при котором главным руководством будет Слово Будды. В этой связи И. С. Урбанаева объективно заключает, что в буддизме

философия выступает в качестве «партнер», а не «царицы» буддийских наук, как принято считать на Западе. Потому что «без философии медитация — слепая, а философия без медитации — беспомощна, как безногий калека» [77, с. 132]. Таким образом, достижение «зрелости ума» невозможно без понимания философии прасангики и медитации о бессамостности.

Ученик Кунчена Жамьяна Шадпы, известный тибетский буддийский ученый пекинский-хутухта Чжанжа Ролби Дордже (тиб. Lcang-skyu-rol-pa'i rdo-rje), будучи прасангиком, выразил их общее мнение в своем сочинении «Grub-pa'i-mtha'i-mam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'I-mdzes rgyan-zhes-bya-ba-las-sde-tshan-dang-po» («Концепция философских школ») следующим образом: «Суть философии состоит в том, что, отвергнув иное — элемент концептуального «приписывания» (тиб. Sgro-'dogs) [ложного объекту рассмотрения], полагают для своего ума истинно доказанным [и имеющим место устанавливаемый] посредством доказательств «принцип пребывания» (тиб. Gnas-lugs) предмета. Поскольку познает [и признает] тот принцип благодаря доказательствам, то [называется] философом (тиб. Grub-mtha'-smra-ba, «говорящий философию»)» [23, л. 8 а]. Хотя философия и является, по мнению прасангиков, совершенно самостоятельной областью теоретического познания, однако она может включаться в ту или иную религиозную систему, приобретая статус философии религиозной. Так, согласно Чжанже Ролби Дордже, прасангики называют «религиозной философией» элемент прихода к окончательному для своего ума решению после доказательного исследования концепций «основы, пути и плода» или «взгляда, созерцания и деяния»: «В этом [заключается] истина». А условно философией называют слова, объясняющие это». Таким образом, по мнению прасангиков, суть философии заключается в отбрасывании заблуждений относительно существования предметов, посредством доказательства обратного, сквозь призму «основы, пути и плода» [84, с. 805].

По мнению прасангиков, философия независима от религии, и воспринимается в качестве особого рода теоретико-познавательной деятельности, или «говорения», которая может подвергаться письменной фиксации и может быть представлена в виде отдельной системы. Так, в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») говорится:

«Буддийская философия — это особая форма изложения Учения, а также теоретическое познание истинности декларируемого Учением на основе свидетельств авторитетов и логических доказательств» [3, с. 362].

А. М. Донец эксплицирует прасангиковское понимание буддийской философии следующим образом: «Буддийская философия — это исследовательская деятельность, которая относится к области теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства и должным образом истолкованные свидетельства авторитетных личностей — Будды, буддийских святых и мудрецов, — имеет своей непосредственной целью установление истины в отношении «основы, пути и плода», а главной — обнаружение имеющего место истинно (абсолютно) для его последующего непосредственного постижения» [50, с. 22].

По мнению Кунчена Жамьяна Шадпы, чувственное и умственное восприятия (прагьякша) крайне ограничены, и как следствие, подвержены заблуждению характером некоторых феноменов, это обуславливает необходимость философствования, т. е. познания анумана «опирающегося на аргумент» [3, р. 540]. Посредством философского познания возможно преодоление ограниченности восприятия обычных существ и проникновения в самую суть вещей. Поэтому «Эпистемологическая оценка различных видов познания обычного существа служит основой данного определения философии и ее необходимости» [50, с. 18].

Важнейшую задачу философии прасангики усматривают в опровержении идеи истинности наличия и установлении срединности. Поскольку признание отсутствия истинности наличия вещей является важнейшим положением прасангиковской онтологии, а срединность — фундаментальным принципом, который они разворачивают во всех областях теоретического исследования и практической реализации. Буддийский принцип срединности, способствующий формированию корректного восприятия достоверного и приводящий к обретению непосредственного постижения подлинной истины, соответствует фундаментальному принципу сущего. Этот принцип характеризуется невозможностью однозначного определения вещей в терминах «крайностей». Вследствие этого, согласно мадхьямикам-прасангикам, возникают неопределимость и неопре-

деленность вещей, а значит, и отсутствие у них истинности наличия, которое и следует признать фундаментальным признаком сущего и абсолютной истиной. А. М. Донец утверждает, что «подобная трактовка принципа срединности послужила основанием культивирования «чисто прасангиковского» стиля философствования, для которого характерно опровержение правомерности любых суждений путем выявления их внутренней противоречивости с целью обретения непосредственного концептуального, а затем — благодаря медитации — и неконцептуального постижения абсолютной истины, устранивающего неведение и дающего освобождение от круговорота мучительного феноменального существования (сансары)» [50, с. 209]. Однако наличие различного рода противоречий, а также несоответствий практической деятельности привело мыслителей этой школы к осмыслению утвердительной формы принципа срединности. Согласно этой форме вещи можно определить в терминах крайностей, как существующих условно, номинально и умозрительно. Подобная трактовка принципа срединности привела к развитию «недвойственного» стиля срединного философствования. Этот стиль ориентирован на осуществление позитивного философского дискурса и построение системы связанных между собой концепций на основе критерия достоверности и разграничения его на сферы конечного исследования, устанавливающего абсолютную истину, и исследования эмпирического, устанавливающего истину относительную.

В буддийской литературе можно встретить множество крайностей таких, как: сансара и Нирвана, чистота и нечистота, явление и пустотность и т. д. Всякая крайность с необходимостью влечет за собой страдание или не приводит к достижению желаемого результата. Отношение между членами одной пары крайностей определяется как прямая «несовместимость взаимного отвержения». При этом крайности не исчерпываются лишь вышеуказанным списком пар. В своей концепции крайностей прасангики особо акцентируют внимание рассмотрению трех пар крайностей — существования (тиб. *Yod-pa*) и несуществования (тиб. *Med-pa*), постоянства (тиб. *Rtag-pa*) и прерывности (тиб. *Chad-pa*), приписывания (тиб. *Sgro-'dogs*) и отрицания (тиб. *Skur-'debs*). Конкретная же трактовка этих

крайностей производится гелугпинцами в контексте их концепции двух истин: относительной и абсолютной.

Кунчен Жамьян Шадпа в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») обращает внимание на понятие срединности и утверждает, что в срединности ум должен «пребывать, не пребывая», «пребывать по способу непребывания» [3, р. 543]. Он полагает, что такое пребывание ума реализуется благодаря его беспристрастности, дистанцированности и невовлеченности в идеи и само мышление. Это положение Кунчена Жамьяна Шадпы получило отражение в работе А. М. Донца, который говорит о специфическом срединном стиле философствования, представленном в двух ипостасях: «С одной стороны, срединность берется в плане отрицания как лишенность крайностей, неопределимость вещей в терминах крайностей. С другой стороны — в качестве члена пары «срединность — крайность» — она отрицается принципом срединности» [50, с. 28]. В данном случае, как не странно, срединность отвергается той же срединностью, то есть срединность здесь рассматривается в утвердительном плане, как наделенность крайностями.

«Специфический срединный стиль мышления, проявляющийся в двух тесно переплетающихся линиях философствования... разворачивается в срединном построении срединной системы, который привел тибетских прасангиков к разработке особой формы изложения своих мыслей по конкретной тематике» [50, с. 58]. Под двумя линиями философствования А. М. Донец подразумевает, во-первых, принцип срединности, ориентированный на категорическое опровержение любых признаний, и реализующийся преимущественно в виде «выведения» прасанги; во-вторых, принцип недвойственности, т. е. «одновременной определенности дхармы крайностями в утвердительной форме» [50, с. 39]. Специфика этой формы заключается в разделении изложения на три отдельных блока, которые изложены в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунченом Жамьяном Шадпой следующим образом: «1) критики ошибочных идей других (тиб. Gzhan-lugs-ltar-s nang-bkag-pa), 2) объяснения своей точки зрения по данному вопросу (тиб. Rang-lugs-bzhag-pa), 3) опровержения возражений (тиб. Rtsod-spong), выдвигаемых против нее» [3, р. 543–545]. Однако эта формула отнюдь не постоянна, временами тибетские прасангики второй или третий блок опускают.

Примечательно то, что первая и третья части представляются в форме диспута и насыщены специфической терминологией. Между тем, первый блок зачастую считается самым объемным.

По мнению С. П. Нестеркина и А. М. Донца двойная трактовка прасангиками фундаментального для буддийского философствования принципа срединности (тиб. *Dbu-ma-pyid*) весьма интересна. Поскольку в форме отрицания (тиб. *Dgag-phyogs-nas*) срединность предстает в формулировке «и А не является, и Б не является»¹, а в форме утверждения (тиб. *Sgrub-phyogs-nas*) — в виде принципа недвойственности (тиб. *Gnyis-med*) «и А является, и Б является». Первое позволяет выйти за пределы относительного в сферу абсолютного, а второе — создавать философские концепции, адекватно описывающие сущее и служащие опорой для ориентации в этом мире [172, с. 97].

Согласно «*Grub-mtha' chen-mo*» («Дубта ченпо») две ипостаси срединного мышления проявляются в двух конкретных линиях философствования, которые будучи тесно сопряженными, могут быть выделены путем анализа. Согласно первой, все феноменальное понимается как обманывающее и вводящее в заблуждение. Поэтому чувственное восприятие — ложно. Концептуальное (философское) мышление всегда мыслит свой объект как обладающий сущностью и признаками [3, р. 544]. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа утверждает, то, что видит концептуальное мышление, называется парикальпитой — «полностью признаваемым», то есть существующим только умозрительно. Следовательно, парикальпита не имеет места истинно, а концептуальное мышление, по сути, ложно. Таким образом, анализ приводит прасангиков к заключению, что вещи лишены сущности и признаков [3, р. 544].

Школа мадхьямика-прасангика, разработавшая самый глубокий смысл философии срединности, по мнению И. С. Урбанасовой, «не является неким альтернативным логическим направлением, а опирается на логико-эпистемологические достижения Дигнаги и Дхармакирти» [77, с. 320]. Она утверждает, что Чандракирти лишь развил до логической кульминации посредством метода прасанги, на-

¹ А и Б — прямо несовместимые дхармы, например, существующее — несуществующее.

чатое Дигнагой в работе «Исследование объекта познания» («Аламбана-парикша»), подвергнув критике реалистические теории познания буддистов и небуддистов. Тогда Дигнага сказал, что «объект, который мы считаем внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нем» [77, с. 321]. В результате, номинальная логика Чандракирти была воспринята прасангиками, как развитие абхидхармы, «метафизики пустой личности» и реакция на «пустую логику» мадхьямики [117, р. 209]. Как сказано в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») под «пустой логикой» прасангики подразумевают отрицательную логику познания пустоты в системе мадхьямика, которая после конкретного установления объекта отрицания при познании пустоты, позволяет целенаправленно сосредоточиться на его отрицании [3, р. 545].

Кунчен Жамьян Шадпа придавал большое значение учению Дигнаги и Дхармакирти. Так, в его «Blo-rig-gi-mam-gzhag-nyung-sal-legs-bshad-gser-gyi-phreng-mdzes» («Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания»), являющимся учебником по логике на философском факультете Гоман монастыря Дрепунг, Дигнага и Дхармакирти признаются основателями буддийской логики, потому что, по мнению Жамьяна Шадпы, проведенными значительными реформами они разделили древнеиндийскую логику на буддийскую и небуддийскую, а также способствовали дальнейшему развертыванию махаянской презентации буддизма [6, л. 4]. Ценность наследия Дигнаги и Дхармакирти заключается не только в поддержании традиции философских диспутов, но главным образом — «оно служит инструментарием для глубокого усвоения всех смысловых нюансов четырех благородных истин, четырех философских печатей буддизма, доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения и эффективного применения методов медитации, ведущей к освобождению» [77, с. 320].

Своими исследованиями Кунчен Жамьян Шадпа внес большой вклад в популяризацию учения о логике индийских мыслителей Дигнаги и Дхармакирти в Тибете и его дальнейшем развитии, создав три классических учебника по логике и теории познания: Дуйчен, Тагриг и Лориг — эти учебники входят в состав общей книги по логике «Rnam-'grel-gyi-mtha'dpyod» («Исследование предела комментария по логике, проясняющее «Путь спасения»...») [15].

Индийские философы, интенсивно разрабатывая логико-эпистемологическую проблематику, отстаивали свои доктринальные позиции на основе адекватной аргументационной базы. Вследствие этого был создан специфический метод праманы, суть которого, как считает Дж. Дрейфус, заключалась в том, что «все заявления о мире и наших, способах его познания должны покоиться на некоторых достоверных формах познания, таких как восприятие и умозаключение. Никто не может просто прокламировать истину, но должен быть способен обосновать утверждения посредством приведения их эпистемологических обоснований» [98, р. 47]. Таким образом, метод праманы стал «сердцем» индийской эпистемологии.

Сформулированные Дигнагой и Дхармакирти методы обоснования достоверности буддийских знаний были переняты прасангиками в виде системы религиозно-философской методологии — теории праманы. Тибетским эквивалентом санскритского термина «прамана», является термин «tshad-ma» («цема»), который широко используется в тибетской традиции монастырского образования. Так называется первый философский предмет, который изучают студенты первого курса философских колледжей тибетских монастырей, рассчитанный на четыре с половиной года. На протяжении этого периода обучения студенты изучают «Праманаваггатику» Дхармакирти, комментирующую трактат Дигнаги «Праманасамуччаю».

Большой вклад в развитие системы «tshad-ma» («цема») в традиции мадхьямики-прасангики был сделан Кунченом Жамьяном Шадпой. Так, по его учебнику «Blo-rig-gi-mam-gzhag-nyung-sal-legs-bshad-gser-gyi-phreng-mdze» («Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания») до сих пор изучают теорию познания студенты главных монастырских университетов Гелугпы. Это сочинение по праву считается наиболее авторитетным из тибетских комментариев к «Праманаваггатике» Дхармакирти. Учебник «Ум и знание», написанный им для философского колледжа Гоман монастыря Дрепунг, использовался также во многих других монастырях в Тибете и за его пределами в Монголии, Бурятии и Калмыкии [57, с. 17]. Досточтимый Геше Тинлей считает именно труды Кунчена Жамьяна Шадпы наиболее точными ком-

ментариями классического буддийского учения о сознании и теории достоверного восприятия [77, с. 115].

Познание в прасангиковской эпистемологии относится к категории психического, специфическим признаком которого является прояснение и ведание, с их помощью устанавливается и определяется объект-дхарма. Следуя этому «прасангиковскому» стилю, последователи Гелуг опровергают приемлемость существования и несуществования познания и его объекта, а также приемлемость его установления и неустановления. Поэтому прасангики убеждены в отсутствии необходимости создания собственной теории эпистемологии, и считают вполне достаточным для достижения сотериологических целей, применение мирской системы познания. Мадхьямики-прасангики решают проблему взаимоотношения мирского в плане эпистемологии традиционным способом — срединно, на основе традиционного для них критического анализа идей других философов [50, с. 211].

Одну из главных задач праманы в области философии прасангики усматривают в установлении безусловно истинного путем выявления и опровержения ложных идей. Так, в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа указывает, что прасангики разработали собственную концепцию «объекта отрицания» того, что подлежит опровержению, отрицанию и прекращению человеком, обращенным к постижению истины и освобождению. По их мнению, существует два основных вида «объекта отрицания»: 1) объект, отвергаемый на пути совершенствования практически, и 2) объект, опровергаемый теоретически посредством логических доказательств [3, р. 539].

Признание истинности наличия вещей прасангики считают главным из объектов теоретического отрицания. Для его опровержения они применяют «глубокие» и «тонкие» доказательства. Согласно «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), первые демонстрируют глубинные слои существования вещей, выявляя отсутствие у них истинности наличия, в виду невозможности их однозначного определения в терминах крайностей [3, р. 539]. Всего выделяется двенадцать главных доказательств, с определением названий в зависимости от наименований используемых доводов. Доказательства подразделяются на пять опровергающих «Я-дхармы» и семь опро-

вергающих «Я-индивида», при этом каждое из них может применяться для достижения обеих целей [3, р. 539–542].

«Тонкие» доказательства направлены на опровержение приемлемости истинного принятия собственного независимого аргумента (сватантры), опирающейся на признание существования истинности наличия хотя бы только в относительном плане. Прасангики выделяют четыре таких доказательства. Если «глубокие» доказательства разрабатывались в рамках проведения конечного исследования в «прасангиковском» стиле, то «тонкие» доказательства рассматриваются уже в границах всего поля философского дискурса и реализуются в «недвойственном» стиле. На основе правильного понимания многих «тонких» особенностей воззрений тибетских прасангикиков можно получить более или менее адекватное и полное объяснение их специфической трактовки дхармы, достоверности двух истин, двух сторон принципа срединности и двух опирающихся на них стилей срединного философствования. В этом заключается их главная ценность.

Как мы говорили ранее, в Тибете было создано значительное количество интерпретирующих сочинений, с присущей тибетской манерой цитатно-комментирующего изложения авторитетных источников и авторов, которое повлекло образование различных версий, вариантов и аранжировок определенной концепции в рамках каждой школы. Это можно наблюдать и при рассмотрении репрезентации прасангиковской теории праманы в трудах ученых монахов традиции Гелуг. В результате такой многоплановой вариативности, фрагментарности и непоследовательности изложения буддийских источников, возникла проблема идентификации Слова Будды, и как следствие, задача реконструирования и прояснения некоторых доктринальных позиций школы прасангикика. Для решения этой проблемы прасангики разработали специальную систему критериев идентификации текстов, в соответствии с которой они признавались подлинными и авторитетными.

Разработкой данной системы занимался Кунчен Жамьян Шадпа, который утверждал, что текст должен содержать три специфических особенности:

1) дошел до нас через вызывающих доверие существ, отвергнувших все пороки;

2) передает знание истинного;

3) побуждает к движению по пути к Нирване [4, л. 401 б].

Кроме того, корректность текста проверяется им с точки зрения «трех исследований» (тиб. *Dnyad-gsum-gyi-sdag-pa*, букв. «очищен посредством трех исследований»): 1) излагаемые в нем идеи не должны опровергаться непосредственным и 2) опосредованным «верным познанием», а также 3) противоречить утверждаемому в других текстах, которые уже были признаны Словом Будды [4, л. 29а-32а].

С точки зрения прасангиков, произведения великих буддийских святых и мудрецов, считались авторитетными лишь после их соответствующей проверки в случае их удовлетворения указанным требованиям. Согласно Жамьяну Шадпе: «Авторитетное — то, что является словом вызывающего доверие и непосредственно ведающего трансцендентное (сфере познания посредством) индрий (т. е. пяти органов чувств и ума обычного существа)» [4, л. 401б].

Появление герменевтических методик, по мнению А. М. Донца, обязано попытке объяснения несовместимых и, порой, противоречащих друг другу идей буддийского учения. Он пишет: «Ознакомление с проповедями Будды привело буддийских философов к обнаружению ряда представляющихся несовместимыми и противоречащими друг другу идей и еще при жизни Будды выдвинуло проблему объяснения этого факта и подвигло к разработке соответствующих герменевтических методик, позволяющих установить конечную истину путем интерпретации» [50, с. 20].

Прасангики в своей собственной концепции герменевтики исходили из правила четырех полаганий (тиб. *Rton-pa*), или поучений (тиб. *Ston-pa*), выделяя два основных способа (тиб. *tshul*) истолкования — обычный (тиб. *Thun-mong-pa*) и специфический (тиб. *Thun-mong-tam-yin-pa*). Согласно первому, непосредственный смысл высказывания оценивался как условный, а подлинный смысл — в качестве «подлежащего установлению» (тиб. *Drang-don*), если обнаруживалось его соответствие трем критериям признания имени условным (тиб. *Ming-btags*) и одному из восьми видов «несоответствия звуку» (тиб. *Sgra-ji-bzhin-ma-yin-pa*), концепцию которых изложил Майтрея в «Сутраланкаре». Согласно же второму, смысл высказывания объявлялся «установленным» (тиб. *Nges-don*), или под-

линным, когда оно прямо объясняло абсолютную истину, а если оно излагало относительную истину, то его непосредственный смысл считался условным, подлинный же — «подлежащим установлению» [3, р. 546–564]. Это значит, что обычный способ истолкования, по мнению прасангиков, отражается в условном понимании непосредственного смысла слов. Подлинность же смысла этих слов должна была пройти сквозь призму основных критериев признания соответствия. Специфический способ истолкования признавался подлинным в случае прямого изложения абсолютной истины. В свою очередь слова, обладающие относительной истиной, также подлежали установлению.

Таким образом, согласно своей герменевтической методике, прасангики пришли к выводу, что вследствие истолкования содержания махаянского Канона возможно формирование лишь двух основных философских систем — мадхьямики и йогачары. «Поскольку же доказательная база мадхьямики выглядит значительно внушительнее, то именно ее трактовка должна быть признана «конечной мыслью» (тиб. *Dgongs-mthar*) Будды, подлинной истиной» [3, р. 564].

И. С. Урбанаева убеждена, что прамана «как теория достоверного восприятия неотделима от онтологии освобождения и просветления» [77, с. 326]. Она объективно утверждает, что прамана в методологии постепенного пути является основой системы философского воззрения, в зависимости от которого поэтапно строится практика медитации. В системе философии и медитации школы мадхьямика-прасангика процесс обретения высшего трансцендентального знания об абсолютной и относительной истинах является реальным движением к высшей цели — состоянию Будды [77, с. 150].

Взгляды Кунчена Жамьяна Шадпы отражаются в концепции прасангиков об абсолютной и относительной истинах, где абсолютная истина — это состояние постижения абсолютной природы реальности — пустоты как бессамостности, отсутствия самобытия и истинного существования всех феноменов и сознания. Относительная истина — это обратная сторона постижения бессамостности, проникновение в природу взаимозависимого возникновения всех феноменов и сознания. Взаимозависимое возникновение и карма выражают буддийскую концепцию причинности как универсального закона реальности [3, р. 572].

Согласно И. С. Урбанаевой, «мадхьямики, в особенности прасангики, деконструировали не только объективную, но и субъективную реальность, и полностью десубстанциализировали сущее как нечто, несущее в себе некую внутреннюю природу или собственные свойства, признаки. Единственный вид реализма, признаваемого прасангиками — это пустота, или бессамость всех вещей, в том числе личности, «я», — ничего не утверждающее отрицание истинного, самосущего бытия» [77, с. 9]. Неутвердительная негация, заключающаяся в прасангиковском понятии пустоты, объясняет И. С. Урбанаева, имеет обратной стороной взаимозависимое возникновение, и именно поэтому пустота, или бессамость, как ее понимают индийские прасангики и их тибетские ученики, делает все возможным — возникновение и существование разнообразной действительности. Но самое главное, пустота рантонг, свободная от крайностей этернализма и нигилизма, является онтологической основой свободы, — объясняют тибетские ламы.

Согласно буддийской доктрине зависимого возникновения механизм сансары объясняется взаимной связью звеньев, представляющими собой сущностные и обуславливающие причины. Эта доктрина, по мнению И. С. Урбанаевой, «устраняет также основание для цепляния за индивидуальное «я», которому приписывается субстанциальное, самосущее, истинное бытие как субъекту, накапливающему карму и испытывающему страдания» [77, с. 218]. Дж. Хопкинс считает, что «уникальность прасангиковской доктрины зависимого возникновения связана с определением понятия «зависимое» как полной противоположности самой тонкой «самости»: «зависимость» исключает «собственный модус существования» [106, р. 37]. Именно цепляние за самобытие, по мнению прасангиков, сковывает объекты цепями циклического существования. В свою очередь «Зависимое возникновение» понимается прасангиками гораздо глубже, нежели доктрина возникновения из причин. С их точки зрения, все феномены, в том числе и производные, являются зависимо возникшими, поскольку возникли и существуют лишь номинально.

Кунчен Жамьян Шадпа поясняет, что для прасангиков пустота — абсолютная природа формы, ее абсолютная истина. А форма — это условная истина, с помощью которой устанавливается абсолютная истина [3, 563]. Прасангики постигают две истины не

как два типа реальности, а как два аспекта одной реальности, точнее — одного конкретного феномена. Таким образом, учение, представляющее собой способ ухода от двух онтологических крайностей, выражает уникальную философию мадхьямики-прасангики.

Что касается Нирваны, то согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, Нирвана, как феномен отрицания, характеризуется двухуровневым отрицанием. Во-первых, он считает, что в понятии о Нирване есть уровень отрицания, характерный для всех буддийских школ: это Нирвана как отсутствие омрачений. Во-вторых, понятие о Нирване содержит уровень отрицания, характерный только для прасангики: это Нирвана как отрицание самобытия, т. е. Нирвана означает пресечение ложного представления о самобытии [3, р. 607]. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») дается следующее определение: «Нирвана — это пустота ума, полностью свободного от омрачений, которая является результатом благородной истины пути и имеет четыре аспекта: пресечение, умиротворение, высшее благоприятствование и бесповоротный выход» [3, р. 607]. Для облегчения понимания сути слов: «Нирвана — это пустота ума, полностью свободного от омрачений» — Кунчен Жамьян Шадпа приводит следующий пример: «облака возникают из небесного пространства, и когда они растворяются, то опять же — в пространстве небес» [3, р. 608]. Геше Джампа Тинлей объясняет этот пример следующим образом: «Когда облака вновь растворяются в небе, то их пресечение, или прекращение, неотделимо от пространства небес. Ибо ведь что такое вообще пресечение облака в пространстве? Это само пространство. Само по себе пространство — это феномен отрицания» [39, с. 396; 77, с. 376]. В этом смысле пространство суть пустоты. Согласно И. С. Урбанаевой, эта метафора пустоты, как простого отсутствия препятствий, служит в прасангике методическим приемом для понимания философского понятия Нирваны: так же, как исчезновение облаков неотделимо от пространства, пресечение омрачений неотделимо от пустоты.

Геше Джампа Тинлей на одной из своих лекций изложил фрагмент диспута между Кунченом Жамьяном Шадпой и Панченом Сономом Драгпой: «Панчен Сонам Драгпа дал опровержение прасангиковской концепции Нирваны, следующим аргументом: «Если, как утверждает прасангика, Нирвана есть пустота, то тогда все живые

существа должны бы пресекать омрачения без всякой медитации и освобождаться, ибо, как утверждают прасангики, у всех имеется пустота от самобытия. Получается, что для достижения Нирваны незачем медитировать и методично устранять омрачения» [129]. Контраргумент Джамьяна Шепы был таков: «Есть пустота ума, в котором достигнуто пресечение омрачений, и есть пустота омраченного ума, что не одно и то же. Пустота первого вида — это Нирвана. Пустота второго вида — это не Нирвана. Поэтому живые существа не могут достичь освобождения без медитации» [129; 39, с. 400]. Этот ответ считается в школе гелуг гениальным, а его автор, Кунчен Жамьян Шадпа, почитается как выразитель конечного воззрения Чже Цзонхавы, чья система презентации Дхармы является, на взгляд Его Святейшества Далай-ламы XIV и других выдающихся тибетских философов современности, наиболее полным — в философском отношении — выражением Учения Будды [77, с. 267].

Философские воззрения мадхьямиков-прасангиков закономерным образом «доминировали в духовном пространстве буддийской культуры Центральной Азии на протяжении ряда веков, во многом определив мировоззрение и стиль мышления этих народов» [50, с. 215]. Закономерность главенствующих позиций этой школы заключается в том, что на разработке основных ее философских принципов, методик, взглядов и литературы стояли выдающиеся умы человечества, такие как Кунчен Жамьян Шадпа Дорже, который внес колоссальный вклад в развитие праджняпарамитской традиции в тибетском буддизме.

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже, будучи выдающимся мыслителем, универсальным ученым, высокообразованным буддийским практиком, общественным деятелем и талантливым учителем, взрастил целую плеяду знаменитых последователей: четырех духовных лидеров — настоятелей монастырей, трехпандито, десятирех великих лам, пятрех великих аббатов, мастеров буддийской йоги, великих учителей. Среди них: Гендун Пунцог (тиб. dGe-'dun-phun-tshogs, 1648–1724) — пятидесятый настоятель монастыря Гандан; Гьелтсен Сэнге (тиб. rGyal-mtshan-seng-ge, 1678–1756) — пятьдесят третий настоятель монастыря Гандан; Агван Чогдэн (тиб. Ngag-dbang-mchog-ldan, 1677–1751) — пятьдесят четвертый настоятель Гоман-дацана; Агван Намха Зангпо (тиб. Ngag-dbang-nam-mkha'-bzang-po, 1690–1750) — пятьдесят пятый настоятель Гоман-дацана; Агван Таши (тиб. Ngag-dbang-bkra-

shis, 1678–1738) — второй настоятель монастыря Лавран; Лобсан Дондуб (тиб. bLo-bzang-don-grub, 1673–1746) — третий настоятель монастыря Лавран; Жамьян Балдан (тиб. Jam-dbyangs-dpal-ldan, 1682–1754) — седьмой настоятель монастыря Лавран; Гендун Жамцо (тиб. dGe-'dun-rgya-mtsho, 1679–1765); Агван Чойкыи Жамцо (тиб. Ngag-dbang-chos-kyi-rgya-mtsho, 1680–1736); Агван Тензин Лхундуб (тиб. Ngag-dbang-bstan-'dzin-lhun-grub, 1671–1727); пекинский хутухта Чжанжа Ролби Дорже (тиб. lCang-skya-rol-pa'i-rdo-rje, 1717–1786), Сумба-кхамбо Ешей-Балджор (1704–1788) — знаменитый тибетский историк, Чжамьян Дэви Дордже — великий махасиддха, посвятивший жизнь практике медитации; Танг Сагпа Нгодруп Чжамцо — непревзойдённый мастер практики Ямантака-Тантры; Чогдон Йо Кхедуп — высокорезализованный лама; Нянджа Агван Чогдэ Ярпел — практик по Чакрасамвара-Тантре; Танге Сагпа Огдруп Чжамцо практик по Ямантака-Тантре и многие другие [136].

В конечном итоге все разработанные в недрах традиции мадхьямик-прасангиков философские воззрения и методики имели важное значение как для логического обоснования верности положений Учения, так и в реализации пути совершенствования. Его учение было продолжено и развито выдающимися учеными-ламами, оказавшими существенное влияние на дальнейшее развитие буддийской философии традиции Гелугпа. Таким образом, вклад Кунчена Жамьяна Шадпы в развитие основных принципов и методик школы мадхьямика-прасангика традиции Гелугпа занимает исключительное место в доктринальной и образовательной системах буддийского учения, во многом определивших мировоззренческие, религиозные и культурные ценности народов Тибета и стран Центральной Азии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной монографии осуществлена попытка комплексного исследования жизни и деятельности Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, в котором сосредоточены биографические, исторические, политические, творческие материалы, а также религиозно-философские взгляды, освещающие все сферы интересов этой выдающейся личности.

В ходе исследования была раскрыта значимость того исторического периода, в течение которого формировалась столь мощная буддийская традиция, как Гелугпа, породившая выдающегося мыслителя средневековья в лице Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, создавшего огромное творческое наследие, объединенное в 15-томное собрание из более 140 сочинений по широкому кругу вопросов по буддийской философии. Между тем, было определено, что усиление религиозно-политических позиций Гелугпы было обусловлено рядом ключевых событий, важнейшую роль в которых сыграл Кунчен Жамьян Шадпа Дорже, который будучи авторитетным и независимым духовным иерархом, придерживался одной принципиальной политической позиции, выражавшейся в борьбе за стабильность в стране, основанной на поддержании интересов гелугпинской традиции.

Кунчен Жамьян Шадпа оказал сильнейшее влияние на развитие историко-философского жанра сиддханта в Тибете. Принципы изложения материала, привнесенные Жамьяном Шадпой в его трактате «Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ»), с кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»), стали впоследствии применяться во всех гелугпинских сочинениях этого жанра. Они характеризуются влиянием буддийской теории аргументации и логико-эпистемологической традиции Тибета. Стоит отметить тесную связь

его сиддханты с логико-эпистемологической традицией, отражающейся в монастырской системе образования. Так, сиддханта входит в подготовительный курс, на котором основными предметами являются логика и эпистемология. Его сиддханта признана практическим пособием по буддийскому диспуту в монастырских университетах. Более того, основанный им крупнейший центр буддийской учености северо-восточной окраины Тибета, монастырь Лавран, также сыграл значительную роль в обучении и саморазвитии последователей гелугпинской традиции. Таким образом, интеграция Кунченом Жамьяном Шадпой Дорже в систему образования гелугпинских монастырей жанра сиддханта, придала мощный импульс дальнейшему его развитию и распространению. В результате представители именно гелугпинской традиции внесли существенный вклад в развитие жанра сиддханта, сыграв определяющую роль в ее распространении на территории Тибета и всей Центральной Азии. Подчеркнем, что благодаря образовательной методике и логико-эпистемологическим принципам, привнесенным Кунченом Жамьяном Шадпой в этот жанр, сочинения гелугпинских авторов уверенно заняли главенствующие позиции среди сиддхант всех буддийских школ.

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже при изложении буддийского учения в «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») изначально заложил в основу крепкий фундамент линии преемственности и развития религиозно-философской мысли, ювелирно отражая специфику ее поэтапного становления, формирования и совершенствования. Он показал, что каждому повороту колеса учения соответствует очередной уровень подготовки к более сложному этапу. В этом случае религиозно-философское учение вайбхашиков и саутрантиков, основанное на полемическом фундаменте, является необходимой составляющей буддийского учения, поскольку является базовым, основополагающим уровнем восприятия всей философской мысли.

Изложение взглядов махаянистической системы йогачаров в одной главе с раннебуддийскими школами Хинаяны: вайбхашика и саутрантика, показало особую оригинальность структуры «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо»). Данным структурным подходом Кунчен Жамьян Шадпа, вероятно, хотел, во-первых, подчеркнуть

влияние абхидхармического учения не только на хинаянские системы, но и махаянские. Во-вторых, на наш взгляд, системе йогачара автором была отведена роль связующего звена в непрерывно развивающемся потоке буддийской религиозно-философской мысли, призванного создать необходимую доктринальную платформу для восприятия наиболее сложного и в то же время наивысшего буддийского учения — праджняпарамиты.

Сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы является великолепным отражением процесса развития религиозно-философской мысли, и преемственности хинаянских и махаянских воззрений. В «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») Кунчен Жамьян Шадпа провел тонкую линию преемственности религиозно-философской мысли, согласно которой, восприятие четырех философских школ (тиб. Grub-mtha'-bzhi) должно осуществляться как единая иерархизированная система познания абсолютной природы реальности, в которой каждая из них служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. Его Святейшество Далай-лама XIV утверждает, что мнения четырех философских школ буддизма не отличаются с точки зрения принятия Прибежища в Будде. Их основные различия обусловлены объяснением Буддой Дхармы с учетом различий в склонностях учеников, особенностях их типа ментальности, социальных условий, культурных традиций [133] и т. д. Этот немаловажный момент синтеза уловил Кунчен Жамьян Шадпа, воссоздав его в своей знаменитой сиддханте. В этом плане роль «Grub-mtha' chen-mo» («Дубта ченпо») заключается не просто в изложении религиозно-философских учений небуддийских и буддийских школ, но, прежде всего, в раскрытии процесса развития всей истории религиозно-философской мысли буддизма.

Далее, роль и место учения Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в развитии традиции праджняпарамиты в тибетском буддизме обусловлены значимостью, проводимых им исследований по данной теме. В монографии указано, что в его теоретическом наследии большое место занимают исследования по Праджняпарамите, поскольку этому учению он придавал особое значение, считая праджняпарамиту основой всех областей познания. Его труды признаны классическими и представляют собой руководство для изучения Праджняпарамиты и Абхисамайамкары в буддийских монастыр-

ских университетах гелугпинской традиции. По средствам анализа религиозно-философских воззрений школы мадхьямика-прасангика, было доказано, что развивая праджняпарамитское учение в недрах школы мадхьямика-прасангика, Жамьян Шадпа усовершенствовал основные ее принципы при внедрении ее доктринальных позиций в образовательную систему буддийских монастырских университетов Тибета. Таким образом, закономерность главенствующих позиций данной школы базируется на разработке основных ее философских принципов, методик, взглядов и сочинений Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже.

В заключении подчеркнем, что вклад Кунчена Жамьяна Шадпы в развитие доктринальной и образовательной систем буддийского учения, во многом определивших мировоззренческие, религиозные и культурные ценности народов Тибета и стран Центральной Азии, по сей день является неоспоримым фактом, а его значение и роль являются безусловной составляющей истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма XVII–XVIII веков, раскрывающие широкие перспективы для дальнейших исследований буддийской сотериологии и философии в Тибете и странах Центральной Азии.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. Агван Нима (тиб. Ngag-dbang-nyi-ma). Nang-pa'i-grub-mtha'-smra-ba bzhi'i-'dod-tshul ... (Воззрения четырех буддийских философских школ). — Mundgod, India : Drepung Gomang Library, Vol. 11, 1971. — 404 L.

2. Гунтан Кончок-Танпи-Дронмэ. Gsungs-'bum. (Сумбум), лавранское изд. — Vol. Cha; Vol. Ja. — Тибетский фонд Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН.

3. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-rdo-rje). Grub-mtha'i-mam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong. (Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ). — Mundgod, India : Drepung Gomang Library, Lama Camp., 1999. — 1020 p.

4. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). dBu-ma-la-'jug-pa'i-mtha'-dpyod ... (Введение в мадхьямику). — Vol. XI., 442 L.

5. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Tshig-gsal-stong-thun-gyi-tshad-ma'i-mam-bshad. (Концепция праманы мадхьямиков-прасангиков). — Vol. XI. — 69 L.

6. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Blo-rig-gi-mam-gzhag-nyung-sal-legs-bshad-gser-gyi-phreng-mdzes. (Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания). — Vol. VIII. — Тибетский фонд Института восточных рукописей Российской Академии наук. Инв. N. В-7074/8. ; Ксилограф тибетского фонда ИМБИТ СО РАН, №ТТ-08827.

7. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). bsTan-pa'i-gsal-byed-chen-po-bod-du-

rim-gyi-sbyung-ba'i-lo-tshig-sre-mi-gtub-kod-pa'i-tshegs-chung-rtogs-byed-gser-gyi-nyi-ma-'odzer-bkra-ba. (Ясный луч золотого солнца). — Vol. I. — 11 L.

8. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Dam-pa'i-chos-mngon-pa-mdzod-kyi-dgongs-'grel-kyi-bstan-bcos-thub- bstan-nor-bu'i-gter-mdzod-dus-gsum-rgyal-ba'I-bzhed-don-kun-gsal-zhim-bya-ba-las-gnas-dang-pai-tshig-don-mtha'-dpyod-dang-bcas-pa. (Шастра, разъясняющая содержание кладезы высшей «Абхидхармы» и называемая «Клад Чандамани, религия Всеведущего»). — Vol. X. — 107 L.

9. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Bstan-bcos-mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan-gyi-mtha'-dpyod-shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-don-kun-gsal-pa'i-rin-chen-sgron-me. (Исследование предела шастры «Абхисамаяланкары», проясняющей полное содержание теории разума праджняпарамиты, называемое «Ясный драгоценный светильник»). — Vol. VII. — 290 L.

10. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'-dpyod-nor-bu'i-'phreng-mdzes-mkhas-pa'i-mgul-rgyan-las-skabs-gnis-ra / gsum-pa. (Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани — шейное украшение мудрецов»). — Vol. VII. — P. II. — 43 L.; P. III. — 24 L.

11. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Shes-rab-gyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-mtha'-dpyod-'grul-sel-gang-ga'I-chu-rgyun-mi-pham-zhal-lug-las-skabs. (Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Течение реки Ганги, смывающее ошибки»). — Vol. VIII. — P. IV. — 113 L.; P. V. — 38 L.; P. VI. — 6 L.; P. VII. — 9 L.; P. VIII. — 102 L.

12. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Phar-phyin-skabs-brgyad-pa'i-mtha'-dpyod-bsam-'phel-yid-bzhin-nor-bu'i-'phreng-mdzes-skal-bzang-mig-'byid-ces-bya-ba. (Исследование предела теории праджняпарамиты, называемое «Прекрасные четки из Чандамани, расширяющие мысль и открывающие глаза талантам»). — Vol. VIII. — P. IX. — 68 L.

13. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). dBu-ma-'jug-ba'I mtha'-dpyod-lung-rig-

gter-mdzod-zab-ngon-kun-gsal-skal-bzang-'jug-ngogs. (Кладезь основы разума, проясняющий все глубокое содержание, — «Брод для прохода талантливых»). — Vol. IX. — 442 L.

14. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-pa-rdo-rje). Tshig-gsal-ston-mthun-gyi-tshad-ma'i-mam-bshad-zab-rgyas-kun-gsal-tshad-ma'i-'od-brgya'i-'bar-ba-skal-bzang-snying-gi-mun-sel. (Цигсал-Тонгтун»: истинное исследование излучения ста цветов, проясняющее глубокий смысл (шуньи) и великой (парамиты) и, очищающее счастливых от невежества). — Vol. XI. — 79 L.

15. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa). Tshad-ma-mam-'grel-mtha'-dpyod-thar-lam-rab-gsal-tshad-ma'i-'od-brgya-bar-ba-las-le'u-dang-po'i-mtha'-dpyod-blo-gsal-mgul-rgyan-skal-bzan-'jug-ngogs. (Исследование предела комментария по логике, проясняющее «Путь спасения из ста лучей логики», называемая «Шейное украшение талантов, брод для перехода счастливых»). — Vol. XIII. — P. 1. — 436 L.

16. Пятый Далай-лама. Gad-kha-sa-la-gsar-gyal-gyi-'phrul-lab-rten-ngag-dbang-bsod-nams-dge-legs-dpal-bzang-gyi-skus-kyer-dzus-ma-lam-dus-ong-bas-mon-lam-log-pa'i-dam-srid-gyur-te (Собрание трудов). — Vol. «На». — 430 L.

17. Санже-чжамцо (тиб. Sangs-rgyas rgya-mtsho). Vai-du-ryaser-po / de'i-rjes-su-gad-kha-sa-pa'i-nang-so-gro-lhug-thog-mar-thams-cad-mkhyen-pa-yon-tan-rgya-mtsho'i-sprul-sku-yong-du-re-yang-ngag-dbang-bsod-nams-dge-legs-kyi-sprul-sku-byas-pas-mthar-skye-gnas-mi-bzang-bar-gyur-to. (Вайдурья онбо). — Дели : Международная академия индийской культуры, 1960.

18. Туган (тиб. Thu'u bkvan). Grub-mtha' bzhugs-so (Религиозные системы). — 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

19. Туган Лобсан Чойжи Нима. Grub-mtha'-thams-cad-kyi-knungs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long-zhes-bya-ba-bzhugs-so. (Основа всех сиддхант — хороший трактат «Хрустальное зеркало», показывающий правила изложения /взглядов/). Ксиограф библиотеки СПбГУ. ХуI. Q 344, 303 L. ; Ксилограф дэргэского издания Тибетского фонда СПб филиала ИВ РАН. Инв. № В8096, 209 L. ; Ксилограф ургинского издания Института народов Азии, 284 L.

20. Цзонхава. Drang-dang-nges-pa'i-don-mam-par-'byed-pa'i-bstan-bcos. (Трактат по герменевтике) // The Asian classics input project. — Washington, 1993. — Catalog # S 5396.

21. Чже Цзонхава. rGyud-kyi-rgyal-po-dpal-gsang-ba-'dus-pa'I-man-ngag-gim-pal-nga-rab-tu-gsal-ba'I-sgron-me. (Руководство по практике тантры Гухьясамаджа). Ксилограф TBRC-W513.

22. Чже Цзонхава. bDe-mchog-bsdus-pa'i-rgyud-kyi-rgya-cher-bshad-pa-sbas-pa'i-don-kun-gsal-ba. (Руководство по практике тантры Чакрасамвара). Ксилограф TBRC-W527.

23. Чжанжа Ролби Дорже (тиб. Lcang-skya-rol-pa'i-rdo-rje). Grub-pa'i-mtha'i-mam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'I-mdzes rgyan-zhes-bya-ba-las-sde-tshan-dang-po. (Концепция философских школ) // The Asian classics input project. Release three. — Washington, 1993. — P. 1. — Catalog # S 0060.

24. Чжанжа Ролби Дорже(тиб. Lcang-skya-rol-pa'i-rdo-rje). Grub-mtha'i-mam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'I-mdzes-rgyan-zhes-bya-ba-las-sde-tshan-gnyis-pa-bzhugs-so. («Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддханта»: Воззрения вайбхашиков) // The Asian classics input project. Release three. — Washington, 1993. — P. 2. — Catalog # S 0061.

25. Шераб Од (тиб. Shes-rab-'od). Grub-mtha'-so-so'i-bzhed-tshul-gzhung-gsal-bar-ston-pa-chos-'byung-grub-mtha'-chen-po-bstan-pa'i-sgron-me. (Ясное изложение соответствующих взглядов и положений философских систем «Светоч учения, Великий трактат по философским системам [вконтексте] Истории Дхармы»). Ксилограф базы данных TBRC (The Tibetan Buddhist Resource Center) www.tbrc.org.

26. dPal-snar-thang-pa'i-mngon-rtogsbrgya-rtsa. (Анонимное собрание садхан традиции монастыря Нартан). TBRC-W21390.

На русском языке

27. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. — Москва : Восточная литература РАН, 2001. — 508 с.

28. Базаров А. А. Буддийская школьная философия Центральной Азии : синкретизм логико-эпистемологической теории прама-

навады и практики нормативного опровержения прасанги : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук : 09.00.03 / А. А. Базаров. — Санкт-Петербург, 2004. — 32 с.

29. Барадийн Б. Б. Жизнь в Тангутском монастыре Лавран / Б. Б. Барадийн ; подгот. к публ., введ., коммент. Ц. П. Ванчиковой. — Улан-Удэ ; Улан-Батор, 1999. — 294 с.

30. Беспрозванных Е. Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. / Е. Л. Беспрозванных. — Волгоград : Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2001. — 356 с.

31. Будон Ринчендуб. История буддизма / Ринчендуб Будон ; пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. — Санкт-Петербург : Евразия, 1999. — 336 с.

32. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература / В. П. Васильев. — Санкт-Петербург, 1869. — Ч. 1. — 353 с.

33. Васубандху. Абхидхармакоша / Васубандху ; пер. с тиб. Б. В. Семичова, М. Г. Брянского. — Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. — Гл. 1, 2; 1988. — Гл. 3, 4.

34. Васубандху. Абхидхармакоша / Васубандху ; пер. с санскр. В. И. Рудой, Е. П. Островская. — Москва : Наука, 1998. — Разд. 1, 2.

35. Васубандху. Абхидхармакоша / Васубандху ; пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. — Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1994. — Разд. 3. — 336 с.

36. Введение в буддологию: курс лекций / Е. А. Торчинов. — Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское филос. о-во, 2000. — 304 с.

37. Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия) / Б. Я. Владимирцов. — Ленинград : Изд. ин-та живых вост. яз., 1926. — 202 с.

38. Востриков А. И. Тибетская историческая литература / А. И. Востриков. — Москва : Восточная литература, 1962. — 428 с.

39. Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Геше Джампа Тинлей; под ред. А. Коноваловой ; устный пер. с англ. М. Малыгина, Б. дондоков, А. Морозов. — Новосибирск : Изд-во Дзе Цонкапа, 2013. — 502 с.

40. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись / Шоннупэл Гой-лоцава ; пер. с тиб. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедия, Е. Ю. Харьковской. — Санкт-Петербург : Евразия, 2001. — 768 с.

41. Гончог Чжигме Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дордже, могущественного ученого и сиддха, называемое «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Гончог Чжигме Ванбо ; введ., перевод, коммент. Н. Цыремпилова. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. — 312 с.

42. Гулгенова А. Ц. Религиозно-философские воззрения вайбхашиков в творчестве Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) / А. Ц. Гулгенова; отв. ред. Л. Е. Янгутов. — Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2015. — 166 с.

43. Гулгенова А. Ц. Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории религиозно-философской школы вайбхашика : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук : 07.00.09 / А. Ц. Гулгенова ; Инст-т МБТ СО РАН. — Улан-Удэ, 2006. — 190 с.

44. Гулгенова А. Ц. Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории религиозно-философской школы вайбхашика : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук : 07.00.09 / А. Ц. Гулгенова ; Инст-т МБТ СО РАН. — Улан-Удэ, 2006. — 28 с.

45. Дандарон Б. Д. Источник мудрецов (Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма: разделы «Парамита» и «Мадхьямика») / Б. Д. Дандарон, Р. Е. Пубаев. — Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1968. — 166 с.

46. Джанжа Ролби Дорже. Древо собрания Трехсот изображений / Джанжа Ролби Дорже. — Санкт-Петербург : Алгафонд, 1997. — 136 с.

47. Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. — Улан-Удэ : Буддийский институт Дашичойхорлин, 1998. — 160 с.

48. Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Золотые четки, кратко разъясняющие некоторые аспекты буддийской логики / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. — Улан-Удэ : Буддийский институт Дашичойхорлин, 2000. — 136 с.

49. Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А. М. Донец. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. — 268 с. ; 2007. — С. 265.

50. Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики / А. М. Донец. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 252 с.

51. Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности (Samtānāntarasiddhi Dharmakīrti и Samtānāntarasiddhiṭkā Vinītadeva) / Изд. и предисл. Ф. И. Щербатского. — Санкт-Петербург, 1916. — XVIII, 129 с. — Bibliotheca Buddhica. Vol. XIX. «Памятники индийской философии».

52. Жабон Ю. Ж. Кхогбуг — источник по истории тибетской медицины / Ю. Ж. Жабон. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. — 107 с.

53. Кенчок Чжигмэ Ванпо. Драгоценное ожерелье: краткое изложение буддийских и небуддийских философских школ / пер. с тиб. А. М. Донец. — Улан-Удэ : Изд-во БЦ «Ринпоче-багша», 2005. — 70 с.

54. Классическая буддийская философия / Е. П. Островская, Т. В. Ермакова. — Санкт-Петербург : Лань, 1999. — 544 с.

55. Кляйн А. Знание и освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания / пер. Д. Устьянцев; ред. А. Орлов. — Москва : Шечен, 2009, 256 с.

56. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / Э. Конзе. — Санкт-Петербург : Наука, 2003. — 288 с.

57. Крапивина Р. Н. Ум и знание: традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивиной. — Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2005. — 307 с. ; Санкт-Петербург : Нестор-История, 2010. — 306 с.

58. Крапивина Р. Н. Украшение из Постижений (5–7 главы) / пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. — Санкт-Петербург : Нестор-История, 2014. — 736 с.

59. Кунчен Жамьян Шадпа. Положение философских школ, называемое «Рык льва, отбрасывающего ложные взгляды. Драгоценный светильник, освещающий благой путь всеведения» / Кунчен

Жамьян Шадпа. — Мундгод, Индия : Изд-во монастыря Дрепунг, 1999. — 1020 с.

60. Кычанов Е. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней / Е. И. Кычанов, Б. Н. Мельниченко. — Москва : Вост. лит-ра, 2005. — 351 с.

61. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С. Ю. Лепехов — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. — 238 с.

62. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм : ранняя буддийская философия: учебное пособие для студ. высш. учеб. завед / В. Г. Лысенко. — Москва : Наука, 1994. — 159 с.

63. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учебн пособие / В. Г. Лысенко. — Москва : ИФ РАН, 2003. — 246 с.

64. Минлинг Тэрчен Дорджи. Драгоценная лестница: Ламрим школы Ньингма. Комментарий досточтимого Гардже Камтрул Ринпоче / Тэрчен Дорджи Минлинг. — Санкт-Петербург : Ясный свет, 1997. — 250 с.

65. Обермиллер Е. Е. Учение о праджняпарамите в изложении Абхисама-аламкары Майтреи / Е. Е. Обермиллер; пер. с англ. О. Л. Волошановского ; под ред. В. М. Монтлевича. — Санкт-Петербург : Евразия, 2009. — 288 с.

66. Островская Е. А. Тибетский буддизм / Е. А. Островская. — Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2002. — 400 с.

67. Палдэн Шераб Ринпоче. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики / Шераб Ринпоче Палдэн, Донгьял Ринпоче Цеванг. — Москва : Центр Падмасамбхавы, 2013. — 95 с.

68. Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого Учителя : устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг / Ринпоче Патрул / пер. с тиб. и ред. Т. Сонам Казиги; пер. с англ. Ф. Маликова. — Санкт-Петербург : Уддияна, 2004. — 536 с.

69. Потанин Г. Н. Тангуты-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия / Г. Н. Потанин. — Москва : Гос. изд-во географич. лит., 1950. — 652 с.

70. Пубаев Р. Е. Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета / Р. Е. Пубаев; пер. с тиб. яз., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. — Новосибирск : Наука, 1991. — 265 с.

71. Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. — Москва : Наука, 1991. — 295 с.

72. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн буддизме / Д. Т. Судзуки ; пер. с англ. Н. Селиверстов. — Ч. 1; пер. с англ. О. Стрельченко. — Ч. 2. — Санкт-Петербург : Наука, Ч. 1, 2002; Ч. 2, 2004.

73. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей–За–Пределы Совершенства Мудрости (тиб. *bcom ldan 'das ma shes rab ku'i pha rol tu phyin pa'i snying bo*): текст и коммент. Геше Джампа Тинлея ; пер. с тиб. и сост. И. С. Урбанаевой. — Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН ; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. — 131 с.

74. Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. — Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012. — 529 с.

75. Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем : Глава Сакьяпа / Лопсан-Чойкьи-Ньима Туган; пер. с тиб. яз. Р. Н. Крапивиной. — Санкт-Петербург : Лань, 1995. — 196 с.

76. Туччи Д. Религии Тибета / Д. Туччи ; пер. с итал. О. В. Альбедиль. — Санкт-Петербург : Евразия, 2005. — 415 с.

77. Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма) / И. С. Урбанаева. — Улан-Удэ : Изд-во ИМБТ СО РАН, 2014. — 376 с.

78. Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма / И. С. Урбанаева. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. — 364 с.

79. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине / В. Л. Успенский. — Санкт-Петербург: Студия НП–Принт, 2011. — 368 с.

80. Хабдаева А. К. Концепция Абхидхармы в китайско-буддийской культурной традиции : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук : 24.00.01 / А. К. Хабдаева. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. — 24 с.

81. Хабдаева А. К. Концепция Абхидхармы в китайско-буддийской культурной традиции : диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук : 24.00.01 / А. К. Хабдаева. — Улан-Удэ, 2001. — 146 с.

82. Хадалов П. И. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дордже / П. И. Хадалов, Л. Ж. Ямпиров, Б. Д. Дандарон. — Улан-Удэ : Изд-во БКНИИ СО АН, 1962. — 126 с.

83. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды: в 2-х т. / Г. Ц. Цыбиков. — Новосибирск : Наука, 1981. — Т. 1. — 157 с.

84. Чжанжа Ролби Дорже. Источник мудрецов / Дорже Чжанжа Ролби. — Пекин : Изд-во учеб. лит-ры, 1988. — 880 с.

85. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тибет. А. Кугявичус ; под общ. ред. А. Терентьева. — Санкт-Петербург : Нартанг, 1994. — Т. 1. — 446 с.

86. Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история / В. Д. Шакабпа ; пер. с англ. А. Дюранова ; под ред. А. Терентьева. — Санкт-Петербург : Нартанг, 2003. — 428 с.

87. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. — Москва : Наука, 1988. — 426 с.

88. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. — Новосибирск : Наука, 1995. — 224 с.

89. Янгутов Л. Е. Понятие Пустоты в буддийской философии / Л. Е. Янгутов // Вестник Бурятского государственного университета. — 2016. — Вып. 3. — С. 119–126.

90. Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. — 272 с.

91. Янгутов Л. Е. Традиции Абхидхармы в Китае : монография / Л. Е. Янгутов, А. К. Хабдаева. — Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. — 276 с.

На иностранных языках

92. Buston. History of Buddhism The Jewelry of Scripture / Buston ; Tr. By E. Obermiller ; With an Introduction by Th. Stcherbatsky. — Heidelberg — Pt. 1. — 1931.

93. Cabezón, José Ignacio. A Dose of Emptiness : An Annotated Translation of the sTong-thun-chen-mo of mKhas-grub-dGe-legs-dpal-bzang / José Ignacio, Cabezón. — Delhi: Sri Satguru Publications : A Division of Indian Books Centre, 1992. — 590 pp.

94. Chattopadhyaya A. Atisha and Tibet / A. Chattopadhyaya. — Calcutta : Indian Publishers Studies, 1967. — 642 pp.

95. Collected works of Sumpa-mkanpo / Reproduced by Lokesh Chandra. — V. Kha (2) / Sata-pitaka series. — New Delhi, 1975. — V. 215. — 265 pp.

96. Conze E. The Prajnaparamita Literature / E. Conze. — Hague, 1960. — 457 pp.

97. Cozort D. Buddhist philosophy: Losang Gonchok's short commentary to Jamyang Shayba's Root text on tenets / D. Cozort, G. Preston. — New York : Snow Lion, 2004. — 352 pp.

98. Dreyfus G. B. J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. — Delhi, 1997. — 627 p.

99. Dreyfus G. B. J. The sound of two hands clapping: the education of a Tibetan Buddhist monk / G. B. J. Dreyfus. — Berkeley: University of California Press, 2003. — 445 pp.

100. Engle Artemus B. The Inner Science of Buddhist Practice / Artemus B. Engle — New York : Snow Lion Publication, 2009. — 577 pp.

101. Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. — Boston: Wisdom Publications, 2005. — 192 pp.

102. Freedom from Extremes through Knowing All Tenets («Grub-mtha'-kun-shes-nas-mtha'-bral-grub-pa-zhes-bya-ba'i-bstan-bcos») / Ed. by Dak-tsang. — Thimphu, Bhutan : Kun-bzang-stobs-rgyal, 1976.

103. Explanation of “Freedom from Extremes through Knowing All Tenets”: Ocean of Eloquence («Ggrub-mtha'-kun-shes-nas-mtha'-bral-grub-pa-zhes-bya-ba'i-bstan-bcos-rnam-par-bshad-pa-legs-bshad-kyi-rgya-mtsho») / Ed. by Dak-tsang. — Thimphu, Bhutan : Dzong-sar Institute, 2001.

104. Guenther H. V. Buddhist philosophy in theory and practice / H. V. Guenther. — Boulder (Colorado) and London : Shambhala, 1976. — 242 pp.

105. H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice / Traslated by Thupten Jinpa. — New York : Snow Lion Publications, 1988. — 193 pp.

106. Hopkins P. J. *Meditation on emptiness* / P. J. Hopkins. — Boston : Wisdom Publications, 1983 ; 1996. — 1017 pp.
107. Hopkins P. J. *Maps of the profound (Jam-yang-Shay-ba's Great exposition of Buddhist and Non-buddhist views on the Nature of reality)* / P. J. Hopkins. — Itaka ; New York, 2003. — 1135 pp.
108. Huntington Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika* / C. W. Huntington Jr. and Geshe Namgyal Wangchen. — University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motial Banarsiddas Publishers, 1992; Reprint: Delhi, 2007. — 287 pp.
109. Katsumi Mimaki. *Blo-gsal-grub-mtha'* : chapitres IX (Vaibhasika) et XI (Yogacara) et chapitre XII (Madhyamika) / Mimaki Katsumi. — Kyoto : Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Universite de Kyoto, 1982. — 328 pp.
110. Klein A. C. *Knowledge and liberation. Tibetan Buddhist epistemology in support of transformative religious experience* / A. C. Klein. — Itaka; New York : Snow Lion Publications, 1986. — 256 pp.
111. Petech L. *Notes on Tibetan history of the 18-th century. T'oung-pao* / L. Petech. — Vol. 52. — Roma, 1966. — 324 pp.
112. *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy* / Ed-it. by Mario D'Amato, Jay L. Garfield, and Tom J. F. Tillemans. — Oxford University Press, Inc. — 2009. — 174 pp.
113. Rock J. F. *The Amnye-macchen range and adjacent territories* / J. F. Rock. — Roma, 1956. — 417 pp.
114. Ruegg D. S. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka* / D. S. Ruegg. — Boston : Wisdom Publications, 2010. — 442 pp.
115. Shakabpa W. D. *One hundred thousand moons : an advanced political history of Tibet* / W. D. Shakabpa ; translated and annotated by Derek F. Maher. — Leiden-Boston : Brill's Tibetan Studies Library, 2010. — 1184 pp.
116. Shakabpa W. D. *Tibet. A Political History* / W. D. Shakabpa. — New Hawen ; London, 1967. — 374 pp.
117. Siderits, Mark. *Buddhism as philosophy : an introduction.* — (Ashgate world philosophies series) / Mark Siderits. — Great Britain :

Ashgate Publishing Limited ; Indianapolis / Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc. — 232 pp.

118. Sopa, Geshe Lhundup, and Hopkins, Jeffrey. Practice and Theory of Tibetan Buddhism / Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins. — London : Rider, 1996. — 164 pp.

119. Stcherbatsky Th. The Central conception of Buddhist Nirvana / Th. Stcherbatsky. — London : Royal Asiatic Society, 1923 — 112 pp.

120. Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien Aus dem tibetischen uebers / A. Schiefner. — SPb., 1869. — 405 pp.

121. Tharchin, Geshe Lobsang, and Engle, Artemus B. Nāgārjuna's Letter / Geshe Lobsang Tharchin and Artemus B. Engle. — Dharmasala : LTWA, 1982.

122. The Essence of Other-Emptiness / Taranatha ; transl. and annot. by Jeffrey Hopkins in collaboration with Lama Lodro Namgyel. — Ithaca, NY : Snow Lion Publications, 2007. — 154 pp.

123. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / Transl. and comment. by Jay L. Garfield. — New York ; Oxford : Oxford University Press, 1995. — 372 pp.

124. Tibetan Buddhism. Reason and Revelation / Edit. by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson. — Delhi : Sri Satguru Publications : A Division of Indian Books Centre, 1992. — 215 pp.

125. Tibetan literature studies in genre / ed. by Jose Ignacio Cabezon, Roger R. Jackson. — Ithaca, New York : Snow Lion Publications, 1996. — 552 pp.

Электронные ресурсы

126. Дрейфус Дж. Дело Шугдена: истоки раскола. — URL: <http://dalailama.ru/messages/shugden/print:page,1,897-shugden-affair-part-i.html> (дата обращения: 15.12.2015).

127. Жабон Ю. Ж. Кхогбуг — источник по истории тибетской медицины URL: <http://refdb.ru/look/1935779.html> (дата обращения: 04.02.2016).

128. Кычанов Е. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней — URL : http://www.e-reading.club/bookreader.php/1028110/Kychanov_

[Istoriya_Tibeta_s_drevneyshih_vremen_do_nashih_dney.html](#) (дата обращения: 18.12.2015).

129. Лекция Геше Джампа Тинлея от 3 августа 2003 г. в г. Калмыкии. URL: <http://torrents.ru/forum/viewtopic.php?t=1010794> (дата обращения: 17.08.2016).

130. Нестеркин С. П. Философия праджняпарамиты в традиции «Украшения из постижений» Майтреи. — URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-prazhnyapararmity-v-traditsii-ukrasheniya-iz-postizheniy-maytrei> (дата обращения: 16.08.2016).

131. Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом; Критический буддизм: академическая буддология как фактор эволюции буддизма на рубеже третьего тысячелетия. — URL: http://buddhism.org.ru/buddhism_10.html#.WBso7NKLTIU (дата обращения: 23.09.2016).

132. Торчинов Е. А. Введение в буддизм. — URL: http://buddhism.org.ru/buddhism_06.html#.WB8emdKLTIU (дата обращения: 27.10.2016).

133. Учения Его Святейшества Далай-ламы XIV для российских буддистов (г. Дели, 21–23 декабря 2013 г.). — URL: <http://goldenshara.org/viewtopic.php?t=16058654> (дата обращения: 17.09.2016).

134. Dreyfus G. The Shuk-den Affair: Origins of a Controversy. — URL: <http://abhidharma.ru/A/Raznoe/Tibet/Shukden.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).

135. The Fiftieth Ganden Tripa Gendun Puntsok. — URL: <http://www.treasuryoflives.org/biographies/view/Trichen-50-Gendun-Puntsok/3173> (дата обращения: 03.09.2016).

136. The First Jamyang Zhepa, Jamyang Zhepai Dorje. — URL: <http://www.treasuryoflives.org/biographies/view/Jamyang-Zhepai-Dorje/6646>; <http://archive.is/rwqIi> (дата обращения: 03.09.2016).

Статьи на русском языке

137. Гулгенова А. Ц. «Абхисамайаламкара» как основа философского учения традиции гелугпа / А. Ц. Гулгенова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — № 11(73). — 2016. — Ч. 2. — С. 83–85.

138. Гулгенова А. Ц. Возникновение и развитие историко-философского жанра сиддханга / А. Ц. Гулгенова // Наука в современном обществе: закономерности и тенденции развития: сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (28 сентября 2016 г., г. Уфа): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 2. — С. 126–128.

139. Гулгенова А. Ц. Генезис и развитие историко-философского жанра «сиддханга» в средневековом Тибете / А. Ц. Гулгенова // Вестн. Томск. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. — № 4(36), 2016.

140. Гулгенова А. Ц. Герменевтические принципы философствования школы мадхьямика-прасангика / А. Ц. Гулгенова // Закономерности и тенденции инновационного развития общества: сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (18 сентября 2016 г., г. Екатеринбург). — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — С. 174–176.

141. Гулгенова А. Ц. Жизнеописание некоторых авторов историко-философских источников средневекового Тибета и Монголии / А. Ц. Гулгенова // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии — 3 : сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2013. — С. 124–139.

142. Гулгенова А. Ц. Исторические предпосылки формирования теократического государства в Тибете / А. Ц. Гулгенова // Евразийский юридический журнал. — 2016. — № 8(99). — С. 396–399.

143. Гулгенова А. Ц. История формирования ранних буддийских школ согласно трактату Кунчен Жамьян Шадпы «Драгоценный светильник, освещающий благой путь всеведения» / А. Ц. Гулгенова // Региональный вестник молодых ученых: сб. науч. ст. — Москва, 2005. — № 1. — С. 96–100.

144. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже — выдающийся философ средневекового Тибета / А. Ц. Гулгенова // Евразийский юридический журнал. — 2016. — № 8(99) — С. 391–394.

145. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже и праджняпарамитская философия в образовательной системе Тибета / А. Ц. Гулгенова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 10(72). — С. 77–80.

146. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа как часть культурно-исторического процесса в Амдо XVIII века / А. Ц. Гулгенова // Новая наука: история становления, современное состояние, перспективы развития: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (3 октября 2016 г., г. Челябинск): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 1. — С. 78–81.

147. Гулгенова А. Ц. Ламрим в традиции тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова // Вестник Бурятского гос. ун-та. Педагогика, филология, философия — Вып. 3, 2016.

148. Гулгенова А. Ц. Мадхьямика-прасангика в религиозно-философской традиции тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — № 12(74). — Ч. 2, 2016.

149. Гулгенова А. Ц. Методологические подходы к проблемам исследования тибетских историко-философских текстов сиддханта / А. Ц. Гулгенова // Вестник Бурятского гос. ун-та. Педагогика, филология, философия. — Улан-Удэ. — Вып. 3, 2016. — С. 147–156.

150. Гулгенова А. Ц. Морально-этические аспекты буддийской концепции причинности по школе вайбхашика / А. Ц. Гулгенова // Образование, культура и гуманитарные исследования Восточной Сибири и Севера в н. XXI («Байкальские встречи-V») : сб. науч. ст. — Улан-Удэ, 2005. — С. 292–298.

151. Гулгенова А. Ц. Некоторые методологические подходы к проблемам истолкования историко-философских текстов / А. Ц. Гулгенова // Исследования молодых ученых : межвуз. сб. ст. — Вып. IX. — Улан-Удэ, 2006. — С. 30–40.

152. Гулгенова А. Ц. О структурно-композиционной характеристике тибетоязычных историко-философских сочинений (сиддхант) / А. Ц. Гулгенова // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии — 4 : сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2014. — С. 122–134.

153. Гулгенова А. Ц. Основные предпосылки написания буддийских памятников жанра сиддханты / А. Ц. Гулгенова // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика, филология, философия. — Улан-Удэ, 2013. — № 14. — С. 55–61.

154. Гулгенова А. Ц. Праджняпарамита в традиции тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. — № 11(73). — Ч. 1. — С. 45–48.

155. Гулгенова А. Ц. Праджняпарамита как философская дисциплина в буддийских монастырях Тибета / А. Ц. Гулгенова // Закономерности и тенденции инновационного развития общества: сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (18 сентября 2016 г., г. Екатеринбург). — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — С. 172–174.

156. Гулгенова А. Ц. Предпосылки написания историко-философских текстов жанра сиддханты / А. Ц. Гулгенова // Наука в современном обществе: закономерности и тенденции развития: сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (28 сентября 2016 г., г. Уфа): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 2. — С. 128–131.

157. Гулгенова А. Ц. Предпосылки создания знаменитой сиддханты Кунчена Жамьяна Шадпы / А. Ц. Гулгенова // Новая наука : история становления, современное состояние, перспективы развития : сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (03 октября 2016 г., г. Челябинск): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 1. — С. 75–76.

158. Гулгенова А. Ц. Принципы абсурдизации и срединности как основа философствования мадхьямики-прангики / А. Ц. Гулгенова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — № 12 (74), Ч. 1. 2016. — С. 50–52.

159. Гулгенова А. Ц. Ранний этап становления буддийской религиозно-философской мысли. Основные причины раскола буддийской общины / А. Ц. Гулгенова // Мункуевские чтения — 2 : материалы междунар. науч.-практ. конф. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. — Ч. 2. — С. 108–115.

160. Гулгенова А. Ц. Роль Кунчен Жамьян Шадпы в религиозно-религиозно-философской и социально-политической жизни Тибета / А. Ц. Гулгенова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — № 2(34), 2016. — С. 281–292.

161. Гулгенова А. Ц. Роль Кунчен Жамьян Шадпы в формировании историко-философского жанра «сиддханта» в Тибете / А. Ц. Гулгенова // Религиоведение — Вып. 2, 2016. — С. 71–79.

162. Гулгенова А. Ц. Роль Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже как общественно-политического деятеля Тибета / А. Ц. Гулгенова // Современные исследования социальных проблем. — № 3-2 (27), 2016. — С. 294–301.

163. Гулгенова А. Ц. Сиддханта как историко-философский жанр Тибета / А. Ц. Гулгенова // Наука в современном обществе: закономерности и тенденции развития: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (28 сентября 2016 г., г. Уфа): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 2. — С. 125–126.

164. Гулгенова А. Ц. Сочинения Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже по праджняпарамите / А. Ц. Гулгенова // Закономерности и тенденции инновационного развития общества : сб. ст. междунар. науч.-практич. конф. (18 сентября 2016 г., г. Екатеринбург). — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — С. 170–172.

165. Гулгенова А. Ц. Становление Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже как главного теоретика традиции Гелугпа / А. Ц. Гулгенова // Новая наука : история становления, современное состояние, перспективы развития : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (3 октября 2016 г., г. Челябинск): в 2 ч. — Уфа : МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. — Ч. 1. — С. 76–78.

166. Гулгенова А. Ц. Философское учение йогачары согласно сиддханте Кунчена Жамьяна Шадпы / А. Ц. Гулгенова // Евразийский юридический журнал. — № 9 (100), 2016. — С. 375–377.

167. Гулгенова А. Ц. Формирование ранних буддийских школ согласно тибетским сиддхантам / А. Ц. Гулгенова // История и культура народов Сибири и Дальнего Востока: материалы междунар. науч.-практ. конф. — Улан-Удэ : ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. — С. 239–244.

168. Дандарон Б. Д. Теория Шуньи у мадхьямиков / Б. Д. Дандарон // Тибетский буддизм: теория и практика : сб. науч. ст. — Новосибирск : Наука, 1995. — С. 29–46.

169. Дарибазарон Д. Э. Ламрим как жанр тибетской буддийской литературы / Д. Э. Дарибазарон // Вестник Бурятского государственного университета. — 2015. — Вып. 8. — С. 131–137.

170. Донец А. М. Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования / А. М. Донец // Мункуевские чтения — 2. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. — Ч. 2. — С. 49–54.

171. Донец А. М. Принципы дацанской системы образования / А. М. Донец // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: вторые Доржиевские чтения. — Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2008. — С. 168–172.

172. Донец А. М. Учение о личности в философии школы гелук / А. М. Донец, С. П. Нестеркин // Вестник БНЦ СО РАН. — 2013. — № 3(11). — С. 95–105.

173. Кукеев А. Г. О биографии Кункен Жамьян Шадбы I / А. Г. Кукеев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2011. — № 1. — С. 153–156.

174. Лепехов С. Ю. Праджняпарамита в ранней Махаяне / С. Ю. Лепехов // Тибетский буддизм: теория и практика : сб. науч. ст. — Новосибирск : Наука, 1995. — С. 95–146.

175. Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая сутре» / С. Ю. Лепехов // Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск : Наука, 1986. — С. 90–103.

176. Лепехов С. Ю. Свалпакшара сутра в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны / С. Ю. Лепехов // Тибетский буддизм: теория и практика: сб. науч. ст. — Новосибирск : Наука, 1995. — С. 164–174.

177. Лощенков А. В. Пять путей махаяны и тибетская традиция ламрим. / А. В. Лощенков // Известия Иркутского гос. ун-та. 2015, Т. 13. Серия : Политология. Религиоведение. — С. 227–232.

178. Маланова Т. М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов / Т. М. Маланова // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии : сб. науч. тр. — Новосибирск : Наука, 1989. — С. 251–259.

179. Нестеркин С. П. «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете / С. П. Нестеркин // Тибетский буддизм: теория и практика : сб. науч. ст. — Новосибирск : Наука, 1995. — С. 146–164.

180. Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма / С. П. Нестеркин // Вестник БНЦ СО РАН, № 4(16), 2014. — С. 10–17.

181. Нестеркин С. П. Праджняпарамита и абхидхарма в китайском буддизме / С. П. Нестеркин // Философия религии : альманах. — 2013. — № 2012–2013. — С. 545–562.

182. Нестеркин С. П. Учение о бытии в тибетской религиозно-философской литературе / С. П. Нестеркин // Евразийство и мир. — Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2013. — № 1. — С. 11–17.

183. Нестеркин С. П. Философия праджняпарамиты в традиции «Украшения из постижений» Майтреи / С. П. Нестеркин // Вестник Бурятского государственного университета — 2009. — Вып. 8. — С. 36–41.

184. Ольденбург С. Ф. Предварительное сообщение о буддологическом рукописном наследии В. П. Васильева и В. В. Горского / С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, М. И. Тубянский // ДАН СССР, Сер. В. — Ленинград, 1927. — С. 759–774.

185. Пубаев Р. Е. История буддийской сиддханты в освещении Сумба-Хамбо в сочинении «Пагсам-Чжонсан» / Р. Е. Пубаев // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. — Новосибирск : Наука, 1980. — С. 40–54.

186. Пубаев Р. Е. Тибетская историко-философская литература / Р. Е. Пубаев // Источниковедение и историография истории буддизма: страны Центральной Азии : сб. науч. ст. — Новосибирск : Наука, 1986. — С. 5–20.

187. Торчинов Е. А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры» /

Е. А. Торчинов. // *Философские вопросы буддизма: сб. ст. / отв. ред. В. В. Мантатов.* — Новосибирск, 1984. — С. 52–59.

188. Урбанаева И. С. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы в утверждение индо-тибетской традиции ламрим как основы буддийской цивилизации Тибета / И. С. Урбанаева, Д. О. Петонова // *Вестник БНЦ СО РАН.* — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. — № 1(9). — С. 136–150.

189. Урбанаева И. С. Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии / И. С. Урбанаева // *Наука и буддизм: материалы научн. конф.* — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. — С. 170–182.

190. Хундаев В. Ю. История тибетской религиозно-философской литературы Сиддханта: анализ генезиса и развития / В. Ю. Хундаев // *Вестник Бурятского государственного университета.* — 2009. — № 8. — С. 78–84.

На иностранных языках

191. Chandra L. The life and works of 'Jam-dByangs bZhad-pa / L. Chandra // *Central Asia Journal.* — Vol. VII. — No. 3. — September, 1962. — P. 57–62.

192. Heissig W. Ein mongolishes text fragment uber den Olotenfursten Galdan / W. Heissig // *Sinologische Arbeiten* — 2. — Peking, 1944. — P. 92–60.

193. Jackson D. P. Two grub mtha- treaties of Sa-skya Pandita — one lost and one forged / D. P. Jackson // *The Tibet journal.* — 1985. — Vol. 10. — № 1.

194. Sadhukhan S. K. Biography of the eminent Tibetan scholar-Jam-dbyans bshad-pa Nang-dban-brton-grus (A.D. 1648–1722) / S. K. Sadhukhan // *The Tibetan Journal.* — New Delhi : LTWA. Indrapastha Press, 1991. — Vol. XVI. — № 2. — P. 19–34.

195. Schram L. M. J. The Monguors of the Kansu-Tibetan border : Part II. Their religious life / L. M. J. Schram // *Transactions of the American Philosophical society.* — New series. — Vol. 47. — Part I. — Philadelphia, 1957. — 164 pp.

Научное издание

Арюна Цыденжабовна Гулгенова

**КУНЧЕН ЖАМБЯН ШАДПА ДОРЖЕ
(1648–1722) В ИСТОРИИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА**

Монография

Дизайн обложки
М. Гармажаповой
Компьютерная верстка
Т. А. Олоевой

Свидетельство о государственной аккредитации
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 26.12.2016.
Формат 60x84 1/16. Уч.-изд. л. 14,02. Усл. печ. 15,93.
Тираж 500. Заказ 343. Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии Издательства
Бурятского государственного университета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а



Уважаемый читатель!

Рада представить Вашему вниманию свой труд, который получил жизнь благодаря чуткому наставничеству моего учителя. Я с большой признательностью выражаю Леониду Евграфовичу свою глубокую благодарность.

Эта монография представляет собой результат одного из важнейших этапов моей научно-исследовательской и творческой деятельности, который состоялся благодаря поддержке удивительных людей, твердо верящих в успешную реализацию задуманного проекта, моих родителей Цыденжаба Бальжинимаевича и Татьяны Дашеевны. Я с огромной радостью посвящаю ее всей своей семье.

С уважением, Арюна Цыденжабовна Гулгенова



Улан-Удэ
2016