

Академия наук СССР
Институт востоковедения



**Библиотека
отечественного
востоковедения**

Серия основана
в 1990 году

О. О. РОЗЕНБЕРГ

Труды по буддизму



Москва
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы

1991

ББК 86.39
Р64

Редакционная коллегия

Чл.-кор. М. С. КАПИЦА (председатель),
Р. Б. РЫБАКОВ (зам. председателя), акад. Е. П. ЧЕЛЫШЕВ,
чл.-кор. С. С. АВЕРИНЦЕВ, О. К. ДРЕЙЕР, Ю. А. ПЕТРОСЯН,
М. А. ДАНДАМАЕВ, В. В. НАУМКИН, Е. И. КЫЧАНОВ,
Г. А. ЗОГРАФ

*Составление, подготовка текста,
вступительная статья и комментарии*

А. Н. ИГНАТОВИЧА

Редактор издательства

В. Г. ЛЫСЕНКО

Розенберг О. О.

Р64 Труды по буддизму. — М.: Наука. Главная редак-
ция восточной литературы, 1991—295 с. — (Библио-
тека отечественного востоковедения).

ISBN 5-02-016735-5

В сборник работ русского ученого-востоковеда О. О. Розенберга (1888—1919) включены вторая часть его главного труда «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» — книга «Проблемы буддийской философии» (1918) и лекция, прочитанная на Первой буддийской выставке в Петрограде (1919). В книге определяются методологические принципы изучения буддийской философии и на материале трактата крупнейшего буддийского мыслителя Васубандху «Абхидхармакоша» исследуются основополагающие категории философии буддизма. В лекции в популярной форме дается характеристика ведущих буддийских течений в Китае и Японии.

Р 0403000000-064 22-90
013(02)-91

ББК 86.39

ISBN 5-02-016735-5

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1991

Содержание

О. О. Розенберг и его труды по буддизму (А. Н. Игнатович)	6
О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке 18	
Проблемы буддийской философии	43
Предисловие	44
I. Религиозно-философские системы в Японии и буддизм	53
II. Об изучении буддизма в Японии и в Китае	63
III. Периоды буддийской философии. Васубандху и Сюаньцзан. Сутры и шастры	72
IV. Проблемы буддийской философии. Метафизика	79
V. Система буддийского мирозерцания. Схемы догматики	87
VI. Термины «дхарма» и «абхидхарма». «Абхидхармакоша»	97
VII. Теория дхарм как основа буддийской догматики	105
VIII. Гносеология и онтология в буддизме. Двойственное значение терминов	111
IX. Классификация дхарм	120
X. Чувственное («рупа»)	128
XI. Атомистика и «великие элементы» («махабхута»). Термины «рупа» и «авиджняпти»	135
XII. Объективное и так называемые «органы» («вишья» и «индрия»)	144
XIII. Сознание («читта», «манас», «виджняна»)	150
XIV. Силы, или процессы («санскара»)	154
XV. Взаимоотношение дхарм («хету», «пратьяя», «пхала»)	159
XVI. Понятие континуума («сантана»). Карма. Теория перерождения («пратитьясамутпада»)	167
XVII. Формы живых существ. Степени созерцания	179
XVIII. Истинно-сущее. Будда. Мрак и спасение («авидья» и «нирвана»)	184
XIX. О сектах буддизма. Вопрос об отношении буддизма к другим системам	194
Примечания	211
Комментарии	243
Список источников. Библиография	255
Список сокращений	289
Указатель	290

О. О. Розенберг и его труды по буддизму

Буддизм — первая мировая религия — уже давно привлекает внимание многочисленных исследователей. К возникновению буддологии как самостоятельной области востоковедения привело знакомство европейских ученых с индийскими религиозными и философскими системами, которое начало принимать систематический характер в начале XIX в. В середине этого же столетия в Западной Европе и в России (здесь, правда, главную роль играли не индийский, а китайский и тибетский материал) появляются очерки истории буддизма и его догматики, носящие концептуальный характер. В первые десятилетия XX в. складывается «новая» буддология, весьма радикально ревизовавшая принципы изучения этого чрезвычайно сложного идеологического и культурного феномена. Одним из родоначальников буддологических исследований нового типа являлся О. О. Розенберг. Исследование буддийских текстов и знакомство с современной ему буддологической литературой убедило ученого в необходимости пересмотра или по меньшей мере корректировки как методологии исследования буддизма, так и интерпретации категорий буддийской философии.

Читателям, знакомым с классическими работами Ф. И. Щербатского 20–30-х годов и более новой литературой, многое из того, о чем писал О. О. Розенберг, может показаться общеизвестным, а что-то устаревшим. В науке нередко бывает, что последующие работы «перекрывают» предшествующие. Однако «общеизвестность» материала в трудах О. О. Розенберга говорит также и о том, что позднейшие буддологические штудии развивались в русле концепций, предложенных этим выдающимся ученым.

Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) Розенберг родился в г. Фридрихштадте (совр. Яунелгава Латвийской ССР) 7 июля 1888 г.¹. Отец его служил архивариусом в городском управлении. Еще в детские годы будущего ученого семья Розенберг переезжает в столицу империи, и гимназическое образование мальчик получает в Петербурге.

У О. О. Розенберга рано пробудился интерес к изучению иностранных языков. С детства он знал немецкий, греческий и латынь. Поступив в 1906 г. на восточный факультет Петербургского университета, он занимается санскритом, праkritами, пали, тибетским, монгольским, китайским языками, а на третьем курсе приступает к изучению японского. После окончания третьего курса студента Розенберга посылают на летний семестр в Боннский университет для совершенствования в санскрите у Г. Якоби, крупнейшего санскритолога и индолога своего времени. На филологическом факультете родного университета он занимается английским, французским и итальянским. Прекрасная языковая подготовка позволила ученому впоследствии свободно ориентироваться практически во всей литературе, касающейся буддизма, — как непосредственно в буддийских текстах, так и в трудах западных и восточных буддологов.

Наставником О. О. Розенберга на студенческой скамье был крупнейший отечественный специалист по буддизму и индийской философии Ф. И. Щербатской (1866–1942), ставший уже в советское время академиком. Ф. И. Щербатской, по праву считающийся классиком не только отечественной, но и мировой буддологии, оказал решающее влияние на последующую

специализацию молодого ученого в области буддийской философии. Постоянную поддержку О. О. Розенбергу оказывал другой замечательный ученый и организатор науки, академик С. Ф. Ольденбург (1863—1934), знаток культуры Индии, немало сделавший для развития русского и советского востоковедения (и, в частности, буддологии).

Филологическая подготовка О. О. Розенберга продолжалась и после окончания Петербургского университета. В 1911 г., являясь сотрудником кафедры санскритской словесности восточного факультета, он едет на полгода в Берлин, где занимается японским языком и слушает лекции о культуре Японии в Семинарии восточных языков.

Стажировка в Берлине, судя по всему, окончательно определила профессиональную ориентацию О. О. Розенберга как востоковеда. По возвращении в Петербург он переходит на кафедру японской словесности для подготовки к получению звания профессора. Интенсивные занятия японским языком, основательные знания японской литературы сделали О. О. Розенберга подходящей кандидатурой на долговременную стажировку в Японии. В 1912 г. по направлению восточного факультета он уезжает в Токио, где поступает в аспирантуру при Токийском университете. В задачу О. О. Розенберга входило изучение буддийской литературы и традиции², что вполне соответствовало намерениям самого ученого.

Четырехлетнее пребывание в Токио О. О. Розенберг посвятил главным образом изучению буддийской догматики и философии как по оригинальным источникам, так и при помощи учебных пособий, предназначенных для студентов японских буддийских семинарий. Очень полезным было общение стажера из России с буддийскими монахами — живыми носителями традиции и знакомство с видными японскими учеными-буддологами того времени (Огихара Унрай, Такакусу Дзюньитиро и др.). В результате перед О. О. Розенбергом открылся пласт богатой по содержанию и идеям буддийской литературы, практически неизвестной в Европе³. В Японии О. О. Розенберг окончательно сложился как ученый-буддолог: здесь он выпустил первую часть своего главного труда «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» и начал подготовку второй, написал и напечатал несколько статей по буддизму.

Вернувшись на родину летом 1916 г., ученый продолжает работу в своей «альма матер». Став с 1 января 1917 г. приват-доцентом, он ведет занятия по японской литературе разнообразных жанров, разбирая со студентами оригинальные тексты, в число которых входили и религиозно-философские сочинения. Осенью 1918 г. О. О. Розенберг защищает магистерскую диссертацию по первой и второй частям своего «Введения в изучение буддизма по японским и китайским источникам». В том же, 1918 г. становится сотрудником Азиатского музея (а также помощником хранителя этнографического отдела Русского музея). Кроме того, он избирается членом Географического общества. Последний год жизни ученого наполнен активной деятельностью: научная работа сочеталась с занятиями со студентами, чтением публичных лекций, участием в подготовке и проведении в Азиатском музее Первой буддийской выставки. О. О. Розенберг предполагал участвовать в работе Восточного отдела издательства «Всемирная литература»⁴, организованного по инициативе А. М. Горького, чему, к сожалению, не суждено было осуществиться. Смерть от сыпного тифа 26 сентября 1919 г. оборвала жизнь О. О. Розенберга и его блестящую научную деятельность.

Научная судьба О. О. Розенберга сложилась счастливо. Меньше чем за десятилетний период профессиональной работы в науке он сумел сделать две фундаментальные работы. Первая часть «Введения...» представляет собой «Свод лексикографического материала», словарь-указатель санскритских, китайских и японских буддийских терминов, составленный во время пребывания в Японии. К большому сожалению, этот словарь, напечатанный в Токио в 1916 г., не получил должной оценки, так как оказался недоступен многим специалистам из-за малого тиража (Розенберг издавал его за собственный счет) и из-за международной обстановки того времени, не способствовавшей распространению «Свода лексикографического материала»

среди востоковедов. Вторая часть «Введения...», книга «Проблемы буддийской философии», была опубликована в Петрограде осенью 1918 г. Уже после смерти Оттона Оттоновича, в конце 1919 г., вышла брошюра «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке», в которой была воспроизведена лекция, прочитанная на Первой буддийской выставке. Перу Розенберга принадлежит ряд статей, опубликованных в русских, немецких и японских научных журналах.

О. О. Розенберг учился и работал в окружении плеяды выдающихся русских ученых (Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, Н. Я. Марр, В. М. Алексеев, Б. Я. Владимирцов, А. И. Иванов и др.). Н. И. Копрад и Н. А. Невский, командированные в Японию чуть позже О. О. Розенберга, стали впоследствии крупными востоковедами.

* * *

Основателем буддийской религии считается принц Сиддхартха из рода Шакьев (Сакьев), обитавшего на севере Индии. Согласно буддийским преданиям, он достиг просветления (т. е. стал буддой — «просветленным») после настойчивых поисков путей освобождения от страданий, которые человек переживает, находясь в реальном земном мире (отсюда и имя Будда Шакьямуни — Просветленный мудрец из [рода] Шакьев). Как и в других религиях, главный акцент в буддизме делался на решении вопроса об обретении человеком некоего блаженного состояния (нирваны), противоположного быденному существованию (сансаре), которое отождествляется в буддизме со страданием (даже если человек субъективно этого и не осознает). Данная оппозиция находилась в центре внимания буддийских теоретиков на всех этапах развития первой мировой религии.

Объективно буддизм возник как реакция на учения, признающие авторитет древнеиндийских священных книг — Вед — и примыкающих к ним толкований, тем не менее он заимствовал и развил некоторые фундаментальные положения брахманизма.

Идея о человеческом существовании как страдании не является оригинальной буддийской, но здесь она получила, возможно, наиболее крайнее выражение. Согласно представлениям, распространенным в древнеиндийских религиозных учениях, человек вечно вращается в кругу перерождений: нынешнее его существование обуславливается тем, что он делал и как себя вел в предыдущем существовании; следующее его существование определяется деяниями в нынешнем. Для буддизма же характерна идея присутствия страдания в любом виде земного бытия, и выход из круга перерождений провозглашается единственным путем освобождения от него.

Данный тезис нуждался в обосновании — так начинает развиваться буддийская философия. Были разработаны учение о дхармах, неких единичных сущностях, конституирующих то, что воспринимается как человек, любое другое живое существо и окружающий его мир, а также теория причинности, посредством которой объяснялась конфигурация дхарм. С этой точки зрения освобождением от страданий является «успокоение дхарм», т. е. невозникновение каких-либо новых комбинаций. Считается, что Шакьямуни, ставший «просветленным», как раз и открыл метод «успокоения дхарм», поведал о нем ученикам и первым из людей прервал цепь перерождений.

Тип буддизма, о котором идет речь, получил позже название «хинаяна» — «малая колесница», хотя сами последователи хиняны этого названия не признают.

Просветление (и, следовательно, спасение) в хиняне предписывалось достигать самостоятельно, без чьей-либо помощи. Кроме того, возможностью выйти из круга перерождений наделялись только монахи («бхикшу»). Мирские последователи учения Будды должны были, «накопив» добродетели в нынешней и ближайших жизнях, главным образом благодаря материальной и духовной поддержке монашеской общины, в последующих перерождениях стать «бхикшу» и уже в этом качестве стремиться к окончательному «упокоению дхарм».

Буддизм хинаяны не был монолитным направлением. В нем оформилось два основных течения — вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика, в рамках которых выдвинулось 18 (по другим подсчетам — 20) школ. Философские построения вайбхашиков базировались на комментариях к традиционному (так называемому палийскому) буддийскому канону — Вибхаше. Саутрантики опирались непосредственно на сутры, причем входящие только в первые два из трех разделов («корзин») канона. Главное различие между течениями заключалось в представлении о реальности дхарм (вайбхашики признавали их «длительную» реальность, саутрантики же утверждали бытие дхарм лишь в момент их проявления, т. е. «моментальную» реальность). Основным источником данных о философских взглядах вайбхашиков (как, впрочем, и саутрантиков) является сочинение крупнейшего индийского мыслителя Васубандху «Абхидхармакоша». Следует особо подчеркнуть важность теории дхарм для философии хинаянской разновидности буддизма.

В начале новой эры в Индии возникает новое буддийское направление, отличающееся от хинаяны уже в исходных посылах. Его представители исходили из тезиса о возможности спасения широкого круга людей, а не только монахов. В конечном счете теоретики направления пришли к заключению о способности каждого человека обрести нирвану. Последователи нового типа буддизма назвали свое учение махаяной, т. е. «великой колесницей», имея в виду прежде всего универсальность и доступность спасения. «Старый» буддизм был назван хинаяной как раз приверженцами «великой колесницы». Махаянское понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых.

Во-первых, махаянисты предложили концепцию абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально непознаваемый, однако истинно реальный. Дхармы или их проявления, т. е. единичные сущности (или их феномены), объявлялись иллюзией.

Во-вторых, теоретики махаяны по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. Истинная его сущность, по их мнению, заключена в так называемом «теле Дхармы», которое нематериально, безгранично во времени и пространстве и, наконец, всепроникновенно. Тот, кого люди воспринимали как Шакьямуни, есть проявление, эманация «тела Дхармы». Так возникло учение (важнейшее для буддизма махаяны) сначала о двух, а потом и трех телах Будды (зачатки этой концепции прослеживаются у саутрантиков). В конечном счете произошло отождествление абсолюта и Будды в «теле Дхармы».

Нирвана также была отождествлена с абсолютом. Таким образом, человек, живший в реальном, земном мире, уже находился в нирване (не осознавая этого), т. е. нирвана мыслилась не как «успокоение дхарм» и прекращение земного существования. Достижением нирваны стали преодоление иллюзорности мира феноменов (материальных и духовных) и обретение независимости, выражаясь языком китайских и японских буддистов, от «дел и вещей», источника страданий. Нирвана понимается как некое состояние психики буддиста, поэтому в махаяне резко возросла функциональная роль психологического фактора.

В буддизме махаяны одной из центральных фигур становится бодхисаттва (букв. «тот, чья сущность просветление»). В раннем буддизме бодхисаттвой считался Будда Шакьямуни в предыдущих перерождениях. В махаяне это живое существо, достигшее просветления и помогающее выйти на «путь спасения» другим. Альтруистический характер деятельности бодхисаттвы настойчиво подчеркивается в канонических текстах махаяны.

Классическая махаяна, основополагающие принципы которой были сформулированы в трудах индийских философов, представлена двумя течениями — мадхьямакой (шуньявадой) и йогачарой (виджнянавадой). Ведущим теоретиком (и, по существу, создателем) мадхьямаки считается Нагарджуна, йогачары — Асанга и упоминавшийся выше Васубандху (в поздний период своей деятельности). Главное внимание Нагарджуна и его последователи сосредоточили на важнейшем махаянском тезисе об условной (относительной) реальности (и в конечном счете иллюзорности) единичных

сущностей. Виджнянавадины старались решить вопрос об источнике иллюзий относительно реальности явлений и о процессе возникновения таких иллюзий.

В махаяне буддийская философия достигла своего наивысшего расцвета. Теоретики этого направления прилагали огромные усилия для доказательства истинности фундаментальных положений своих учений, что в немалой степени стимулировалось борьбой с представителями хинаяны, между школами в самой махаяне и, наконец, с небуддийскими религиозными и философскими системами как в самой Индии, так и (позднее) за ее пределами.

Перешагнув в начале новой эры границы Индии и пределы влияния индийской философской традиции, буддизм достиг государств Центральной и Юго-Восточной Азии, а также Китая, где начался успешный, несмотря на все трудности, процесс его адаптации. Из Китая буддизм проник в Корею, а оттуда в Японию. Судьба буддизма в различных странах сложилась не одинаково: в одних он был побежден иными религиями, в других, наоборот, укрепился.

В самой Индии буддизм был постепенно вытеснен ортодоксальными формами религии и философии (хотя последняя вобрала в себя элементы махаянистского буддизма). В Шри-Ланке и странах Юго-Восточной Азии «прижились» главным образом хинаянские разновидности буддизма. В Центральной Азии распространился махаяна, однако буддизм здесь не мог упрочить позиции и довольно быстро исчез. В VII в. одно из направлений махаяны (так называемая «ваджраяна» — «алмазная колесница») проникло в Тибет, успешно адаптировалось к местным условиям, став со временем доминирующей идеологией в этом регионе. В европейской литературе тибетский буддизм принято называть ламаизмом. Позднее ламаизм распространился в Монголии и сопредельных с ней северных районах.

В Китае о буддизме узнали в середине I в. н. э. Сюда проникли практически все буддийские течения, по становление китайского буддизма происходило в русле махаяны. Большинство китайских буддийских школ имело индийские прототипы, но в VI–VII вв. появляются школы, не имевшие прямых аналогов в Индии, — Тяньтай, Хуаянь, школы чаньского направления. Учения школ Тяньтай и Хуаянь отличались высоким уровнем теоретических разработок, их оригинальные доктрины, безусловно, являются наивысшим достижением китайской буддийской мысли. В то же время китайские буддийские философы внесли существенный вклад в систематизацию и детализацию учений мадхьямиков и виджнянавадинов. Тем не менее, несмотря на впечатляющие успехи буддизма в Китае, он не смог стать здесь господствующей идеологией: ведущую роль играло конфуцианство. В течение многих веков стабильное положение занимал даосизм. Для китайского буддизма было характерно не только развитие традиционных учений и разработка новых, но и контаминация — прежде всего для так называемого популярного буддизма — конфуцианских и даосских элементов.

Японских островов буддизм достиг в середине VI в., и по завершении недолгого периода адаптации и борьбы с местными верованиями он на тысячу лет (до начала XVII в.) стал государственной идеологией. В VII в. начинается транслатация на японскую почву китайских буддийских школ, что, безусловно, привлекло внимание приверженцев новой веры в доктринальной (и соответственно философской) стороне буддизма. Буддийские мыслители в Японии почти не оставили оригинальных философских теорий, однако внесли определяющий вклад в разработку важнейших для махаянского буддизма вообще и китайского в частности доктрин (виджнянаваду, чань, таньтайское учение, амидаизм). Многовековая функция японского буддизма как официальной идеологии обусловила повышенный интерес лидеров школ и крупных деятелей буддийской церкви к, так сказать, социологическому аспекту учения Будды. Именно в Японии появлялись наиболее детально разработанные концепции теократического государства. Учения японских буддийских школ свойственна синкретичность.

Даже из нашей предельно краткой и упрощенной схемы основных этапов развития и распространения первой мировой религии в азиатском

регионе видно, что изучение буддизма требует комплексного подхода, специальной методологии и усилий многочисленных ученых.

Большинство крупнейших представителей европейской буддологии XIX — начала XX в., предшественников и современников О. О. Розенберга (Э. Бюрнуф, Г. Ольденберг, Р. Пишель, Х. Керн, М. Мюллер, Т. В. Ряс Дэвидс, К. Рис Дэвидс и др.), являлись, как правило, знатоками индийских языков. Именно им принадлежат переводы буддийских сутр и общие очерки буддизма. В период накопления эмпирического материала, касающегося истории буддийской религии, активная деятельность по публикации и переводу буддийских текстов, не ослабевавшая на протяжении второй половины прошлого столетия, была очень полезна и, несомненно, результативна. Однако для наиболее проницательных ученых становилось очевидным, что филологический и культурно-исторический подходы к буддизму, преваляровавшие в тогдашнем востоковедении, явно недостаточны для выяснения того, что все же представляет собой буддизм как идеологическая система. К таким ученым принадлежал О. О. Розенберг.

Одним из негативных результатов многолетнего господства филологизма в буддологических штудиях являлось весьма превратное представление о буддийской философии, а зачастую и отрицание существования таковой. Кроме того, оказалось, что попытки отдельных ученых прояснить философский аспект буддийского учения успеха не имели из-за отсутствия сколько-нибудь определенных методологических принципов, главным образом из-за, так сказать, «нефилологического» подхода к философским проблемам.

О. О. Розенберг был в числе первых буддологов, со всей прямотой поставивших вопрос о буддийской философии как органической части буддизма, причем играющей в нем важнейшую роль. Собственно говоря, это принципиальное соображение является исходным моментом всей научной деятельности О. О. Розенберга как буддолога. Изучение буддийской философии представлялось ученому основополагающим этапом всеобъемлющего исследования всех остальных «составляющих» буддийской идеологии, поскольку как раз философия, по его мысли, является неким «общим знаменателем» буддийских направлений и школ, казавшихся на первый взгляд «различными религиями» (с. 46)⁵. Поэтому во второй (я главной) части своего «Введения...» он и попытался «указать на эту общебуддийскую философскую подкладку, вокруг которой образовались столь многочисленные учения» (с. 46). Хотя О. О. Розенберг недооценивал различия в философии хинаяны и махаяны, постановка им самой этой проблемы, безусловно, правильна.

О. О. Розенберг резко критиковал филологизм, господствовавший в европейской буддологии XIX — начала XX в. Лингвистически точный перевод буддийских текстов, показал О. О. Розенберг, отнюдь не гарантирует правильного понимания его содержания. Надежды на «здравый смысл» читателя переводов чаще всего не оправдываются. Автор «Проблем буддийской философии» настойчиво подчеркивал, что философская интерпретация текста является необходимым условием исследования буддийской литературы и буддийских учений.

Среди западных и японских коллег О. О. Розенберга имелись авторитетные ученые, пытавшиеся проанализировать и адекватным образом описать категории буддийской философии (К. Рис Дэвидс, Л. де ла Валле Пуссен, Д. Т. Судзуки, М. Валлезер и др.), но, как показано на страницах «Проблем буддийской философии», большинству работ была присущи серьезные недостатки (искажение или даже извращение смысла важнейших понятий) из-за незнания комментаторской традиции и отсутствия навыков философской интерпретации материала. Дальнейшее развитие мировой буддологии подтвердило правоту О. О. Розенберга.

Другой краеугольной проблемой, вставшей перед буддологами прошлого и начала нынешнего века, являлось отношение к литературе, созданной буддистами, что самым непосредственным образом отражалось на оценке этапов развития буддийской мысли, процесса распространения буддизма на Азиатском континенте и в Японии. Например, в 1904 г. В. А. Немиров,

сделавший обзор направлений этой религии в странах Востока, писал, что на Дальнем Востоке буддизм влачит гораздо более жалкое существование, чем на Цейлоне, в Бирме или Сиаме⁶, т. е. в ареале распространения хиньяны. Автор обзора не был востоковедом и использовал современную ему западноевропейскую литературу. В своей статье он отразил весьма распространяемую тогда точку зрения, согласно которой «истинный буддизм» — это учение, зафиксированное в текстах так называемого палийского канона — корпуса текстов, написанных на языке пали. Эти тексты, отражавшие взгляды тхеравады, авторитетного течения хиньяны, сохранились в систематизированном виде и в очень хорошем состоянии (поскольку были высечены на каменных плитах в буддийском монастыре на острове Цейлон — в нынешней Шри-Ланке). Махаянские же учения, запечатленные в многочисленных сутрах и трактатах на санскрите, китайском и тибетском языках, оценивались как «извращенный буддизм» или даже совсем не буддизм. Представители «палийской школы» в буддологии исключительно много сделали для публикации сутр первых двух разделов палийского канона. Т. В. Рис Дэвиде был одним из учредителей Общества текстов на пали (Pali Text Society) (1881), которое издавало на палийском языке буддийские сочинения, вводя их тем самым в научный оборот. Однако абсолютизация палийского канона⁷ и отрицание в буддизме какой-либо философии⁸ сыграли в конечном счете весьма негативную роль в развитии буддологии. Несмотря на то что во второй половине XIX — начале XX в. в Западной Европе появлялись работы, в которых делались попытки преодолеть ограниченность «палийской школы» (труды Х. Керна, де ла Валле Пуссена), тон задавали представители последней.

Русская буддология, взлет которой ознаменовался в середине прошлого столетия книгой выдающегося русского синолога В. П. Васильева «Буддизм. Его догматы, история и литература» (СПб., 1857), практически с самого начала противостояла западноевропейской. Огромной заслугой В. П. Васильева являлось обращение к китайской и монгольской буддийской литературе, как переводной с санскрита, так и оригинальной. Привлечение непалийских источников позволило ему вплотную подойти к пониманию буддизма как сложной системы идей и достаточно объективно проследить этапы развития этой системы. В данном плане О. О. Розенберг был достойным преемником лучших традиций отечественной буддологии, что отметил еще в 1918 г. С. Ф. Ольденбург⁹.

В исследовании буддийской философии О. О. Розенберг выделил еще ряд методологических проблем, решение которых являлось, по его мнению, непременным условием адекватной трактовки философских построений теоретиков того или иного буддийского направления.

В XIX в. европейские буддологи опирались исключительно на сутры, преимущественно, как уже говорилось, из первых двух разделов палийского канона. Сутра, будучи «священным писанием», фиксировала «откровение» Шакьямуни или других будд чаще всего в виде проповедей. Аргументировать же «откровения» составители сутр, как правило, считали излишним. Поэтому важнейшее значение при изучении буддийской философии приобретают трактаты — «шастры», — написанные буддийскими мыслителями, и некоторые сутры, приближающиеся по содержанию к трактатам. О. О. Розенберг был одним из немногих, кто не только понимал необходимость тщательной работы с шастрами, но и прекрасно применил это на практике¹⁰. В данном случае он в полной мере оправдал надежды своего учителя Ф. И. Щербатского, много и плодотворно занимавшегося трактатами буддийских мыслителей.

Новаторство О. О. Розенберга проявилось в четком разграничении буддизма «простонародного», популярного и буддизма «схоластического», что стало для ученого важным методологическим принципом исследования буддийской философии. Безусловно, что оба типа буддизма имеют точки соприкосновения, общие истоки, уходящие в раннебуддийские представления, зафиксированные в древних сутрах. Однако по мере развития буддийского учения происходило все большее размежевание между буддизмом как верованием и буддизмом теоретическим. Хотя задачей идеологов всех без

исключения школ оставалась апология веры в «откровения» Будды как конечной истины, в данном случае использовались другие методы убеждения, а именно философские построения. Была разработана система аргументации основополагающих положений догматики, и в известном смысле эта система приобрела самодовлеющее значение (в частности, это можно сказать о буддийской логике). Подобный процесс характерен, конечно, не только для буддизма, но и для других мировых религий. О. О. Розенберг, ссылаясь на работы своих коллег, показал, что при смешивании простонародного и теоретического буддизма возникают многочисленные неувязки при выяснении общей картины буддийского учения, и особенно в понимании философской стороны буддизма.

Еще одним важнейшим принципом описания и анализа буддийской философии О. О. Розенберг считал необходимым подходить к учению той или иной школы как к самостоятельной системе, т. е. рассматривать ее «изнутри», а не прикладывать изучаемый материал к совершенно чуждой ему схеме. В главном труде русского ученого наглядно показано, к каким противоречиям в толкованиях понятий буддийской философии приводит стремление во что бы то ни стало вписать их в рамки, традиционные и естественные для истории западноевропейской философии. Европоцентризм, как встывает из книги О. О. Розенберга, и в этом случае (и во многих других) заводит в тупик. Тем не менее он, конечно, вовсе не отрицал правомерность сопоставлений европейских и индийских (в данном случае буддийских) представлений как на уровне концепций, так и на уровне отдельных категорий.

Указанный методологический принцип, последовательно проводимый О. О. Розенбергом, в высшей степени положительно оценил С. Ф. Ольденбург. По его словам, востоковедение в восприятии изучаемого восточного материала («предания», как называет его С. Ф. Ольденбург) пережило три фазы: некритическую («сперва было полное увлечение и слепая почти вера» в «восточное предание»), «затем разочарование в туземном знании и вместе с тем, с успехами сравнительного языкознания и вообще сравнительного изучения в разных областях знания укрепилась вера в превосходство Запада с его исторической точкой зрения». И третья фаза: «слияние обоих направлений»¹¹. По мнению С. Ф. Ольденбурга, О. О. Розенберг достиг в этом «смешении» замечательного результата¹².

Наконец, О. О. Розенберг полагал, что наиболее эффективные результаты в исследовании буддийской философии дает обратный традиционный порядок изучения и интерпретации материала. По его словам, «изучение буддизма должно исходить из знакомства с теми фактическими данными формами, в которых он сохранился в Японии. Знакомому со своеобразным методом, применяемым в традиционном изучении догматики буддийским духовенством современной Японии, несомненно, будет облегчен переход к древним формам буддизма» (с. 46). Сам Оттон Оттонович назвал свой подход «важнейшим методологическим правилом при составлении настоящей работы („Проблемы буддийской философии“.— А. И.)» (с. 46), его высоко оценил С. Ф. Ольденбург¹³, однако среди буддологов последующих поколений большого распространения он, кажется, не получил.

Итак, основные методологические установки исследования буддийской философии, которых придерживался О. О. Розенберг, сводятся к следующему: философия — органический компонент буддизма; разграничение популярного и схоластического буддизма и рассмотрение категорий догматики в рамках того или другого типа, не смешивая интерпретации; использование в первую очередь трактатов и «философских» сутр, в которых наиболее полно выражен философский аспект буддийского учения; описание и анализ буддийских философских доктрин «изнутри», не подгоняя их под европейские схемы; знакомство с работами современных буддистов как первоначальный этап изучения буддийской философии в ее классических формах.

Если сравнить книгу О. О. Розенберга, в которой указанные методологические принципы были реализованы, с работами его предшественников и современников, то окажется, что практически никто, за исключением

Ф. И. Щербатского, не использовал их в комплексе, как систему, хотя применение отдельных приемов встречается в трудах В. П. Васильева, Я. де ла Валле Пуассена и др.

О. О. Розенберг продемонстрировал свою методологию при анализе ряда понятий, и в первую очередь при интерпретации такой важнейшей категории буддийской метафизики, как дхарма. Принципы исследования буддийской философии и конкретные результаты интерпретации ее категорий, предложенные О. О. Розенбергом, являются, как уже говорилось, общепризнанными в научной буддологии. Западные востоковеды могли познакомиться с ними или непосредственно по книге ученого, изданной на немецком языке в 1924 г.¹⁴, или через Ф. И. Щербатского. В своей работе о дхармах он прямо указывал, что О. О. Розенберг блестяще изложил теорию дхарм и что он, Ф. И. Щербатский, воспроизвел результаты исследования своего ученика¹⁵. Читатель, очевидно, оценит глубину и тщательность анализа, предпринятого Розенбергом.

Говоря о безусловных достоинствах труда О. О. Розенберга, следует отметить один чрезвычайно важный момент. Было бы неправильно сводить всю буддийскую философию к системе философских понятий, описанных и проанализированных в «Проблемах буддийской философии». О. О. Розенберг опирался главным образом на трактат Васубандху «Абхидхармакоша», точнее говоря, на его китайский перевод, сделанный монахом Сюань-цзаном (санскритский оригинал в 10-х годах нашего века считался утерянным). «Абхидхармакоша» — комpendium буддийской философии хинаянского типа, хотя ее изучали в махаянских школах. О. О. Розенберг очень хорошо знал это сочинение: работе с трактатом и комментариям к нему он посвятил много времени, находясь в Японии. Кроме того, в 1911 г. Ф. И. Щербатской начал работу по организации международного авторского коллектива для всестороннего исследования переводов «Абхидхармакоши» на различные языки, выполненных буддистами, а также комментариев к этому сочинению. Данное обстоятельство явилось еще одной причиной, почему О. О. Розенберг сконцентрировал свои буддологические штудии на анализе «Абхидхармакоши»¹⁶.

Если посмотреть на схему распространения и становления буддийского учения, то мы увидим, что О. О. Розенберг тщательно исследовал лишь одну линию развития буддийской философии — теорию дхарм в ее классическом виде и интерпретацию в рамках этой теории других категорий. Более или менее подробно он коснулся отношения к дхарме в махаянских течениях. За пределами книги остались философские построения теоретиков собственно китайских школ (Тяньтай, Хуаянь) и их японских последователей, сложнейшая метафизика Хоссо, Сингон, оригинальные поиски философского обоснования амидаизма некоторыми идеологами этого течения (например, японцами Рёнином, Иппэнном) и многое другое.

Занятие преимущественно «Абхидхармакошей» в определенной степени сместило акценты в изображении О. О. Розенбергом общей картины развития буддийской философии в махаянских школах¹⁷. Ученый несколько переоценил значение теории дхарм в доктринах, скажем, мадхьямики, школ Тяньтай (Тэндай), Хуаянь (Кёгон) или, может быть, лучше сказать, недооценивал степень переосмысления категории «дхарма» теоретиками названных и некоторых других школ. В философии махаяны доминировала идея условной, «неистинной» реальности единичного (дхармы). Данное представление, обоснованное еще Нагарджуной, крупнейшим представителем мадхьямики, на раннем этапе развития этого направления в буддизме, непосредственным образом отражалось в толковании ирваны. Махаянское решение проблемы единичного (и, следовательно, дхармы) превосходно показал Ф. И. Щербатской¹⁸.

До недавнего времени в отечественной и зарубежной литературе по буддизму широко употреблялось выражение «буддийская секта», что вело к неадекватному представлению о понятии, обозначаемом этим выражением. Религиозная секта — группа единомышленников, отколовшихся по тем или иным причинам от какого-либо магистрального направления в религии, организационно оформленного в виде церкви (хотя, может быть,

и не всегда). Идеологи сект ревизуют — по отдельности или вместе — догматические положения, культовые стороны, практическую деятельность церкви, от которой отмежевались, а последняя, в свою очередь, осуждает их как еретиков. Секта — это чаще всего малочисленная замкнутая группировка. Если же она становится достаточно сложной по структуре и большой по количеству духовенства и мирских адептов организацией, то перестает быть сектой и становится уже самостоятельным, равноправным с другими направлениями (церковью).

О. О. Розенберг также употреблял слово «секта», поясняя, что в данном случае имеет в виду самостоятельные (хотя иногда и близкие) течения в буддизме. В этом смысле буддийские секты типологически сопоставимы, по его словам, с вероисповеданиями (католичеством, протестантизмом, православием). В работах О. О. Розенберга встречается также выражение «буддийская школа», и, судя по всему, под школой подразумевалась группа единомышленников, организационно не связанных между собой, а под сектой — организационно оформленное объединение монахов, хотя, кажется, это различие проводилось не всегда последовательно. В новейшей литературе все чаще встречается употребление терминов «школа» и «объединение» вместо «секта» (если речь идет не о секте в прямом смысле слова), что, следует, конечно, приветствовать.

Книга «Проблемы буддийской философии» вызвала положительный отклик С. Ф. Ольденбурга¹⁹, высоко оценивал научную деятельность своего ученика Ф. И. Щербатской. Единственный известный нам весьма отрицательный отзыв на обе части «Введения в изучение буддизма по японским и китайским источникам» принадлежит крупнейшему русскому и советскому синологу академику В. М. Алексееву (1881—1951)²⁰. Выступая на защите диссертации Розенберга в качестве неофициального оппонента, В. М. Алексеев оспорил одно из главных методологических положений автора «Проблем буддийской философии» — необходимость при изучении буддийской философии опираться на «систематические трактаты». Согласно В. М. Алексееву, любой комментарий есть нечто вторичное, «частное дело каждого»²¹. Упреки О. О. Розенберга в игнорировании «оригинала», оппонент в данном случае упустил из виду, так сказать, специфику жанра. У Розенберга речь идет не об изучении при помощи комментариев сутр как литературных, исторических и т. д. памятников, а о реконструкции системы идей, философских категорий, являющихся теоретическим обоснованием буддийского учения, так что именно трактаты, в которых теоретические построения буддийских мыслителей выражены наиболее полно и развернуто, должны быть базисным материалом для изложения философскую сторону буддизма, и особенно философские доктрины отдельных школ. В данном замечании В. М. Алексеева явственно прослеживается рецидив филологизма²².

Автор «Возражений...» не согласен с розенберговской оценкой значения живой традиции для понимания древних учений (она «отличается ограниченностью»²³); увидев во второй части «Введения...» схематизм, недостаток аргументации, внутреннюю противоречивость и в конечном счете сделал вывод, что «Проблемы буддийской философии» не исследование, а «схематический синтетический очерк»²⁴. Однако даже такой строгий критик, каким был В. М. Алексеев, не мог не признать достоинства работы молодого ученого²⁵. Ко всему прочему, замечания Алексеева, по существу, не касались собственно философской проблематики.

О. О. Розенберг планировал завершить свое «Введение...» третьей частью, «историко-литературной», как он ее называл. Судя по замечаниям, разбросанным по страницам «Проблем буддийской философии», в третью часть должны были войти обзор памятников буддийской мысли (полный список сохранившихся санскритских, китайских и японских источников, изложение содержащих важнейших сочинений, история буддийского канона, сведения об авторах сочинений), исследование буддийской традиции в Китае и Японии, истории буддийской церкви на Востоке, очерк догматики китайских и японских буддийских школ. Здесь же О. О. Розенберг намеревался более подробно осветить некоторые вопросы, поставленные во второй

части: отношение буддизма к другим системам, даосизм и «мистическое течение» в буддизме. В рамках комплексного изучения «Абхидхармакоши» О. О. Розенберг должен был выполнить монографическое исследование содержания этого трактата. Кроме того, ученый собирался написать книгу о буддийской символике, в которой планировал рассмотреть учение школы Сингон, влияние на буддизм греческих и переднеазиатских философских и религиозных учений, связь буддизма с течениями общественной мысли Центральной Азии. Наконец, если вспомнить слова О. О. Розенберга, что «каждая глава (второй части его „Введения...“ — А. И.), каждая проблема намечает лишь только то основное, что в будущем потребует более детального исследования» (с. 50), то перед нами предстанет весьма тщательно продуманная программа изучения истории буддийской мысли.

За семьдесят лет, прошедших со времени выхода труда О. О. Розенберга, научная буддология добилась грандиозных успехов в изучении буддизма. Выдающийся вклад в исследование философии махаяны внесла классическая трилогия Ф. И. Щербатского, написанная на английском языке²⁰. В десятках тысяч книг и статей, которым невозможно дать даже самый краткий обзор, рассматриваются концептуальные и более частные вопросы, касающиеся всех сторон истории и догматики буддизма. Программа О. О. Розенберга в главных своих разделах не только выполнена, но и во многом «перекрыта». Тем не менее первая часть его «Введения...» до сих пор остается уникальным сравнительным указателем буддийских терминов, а вторая часть — одной из немногих монографий о буддийской философии, написанных на русском языке и до сегодняшнего дня не потерявшей своего значения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Биографические данные о О. О. Розенберге почерпнуты из статьи Ю. Д. Михайловой «Выдающийся буддолог О. О. Розенберг (1888—1919)» (Проблемы Дальнего Востока. 1987, № 3, с. 87—95).

² ЦГИА, ф. 733, оп. 155, № 387, л. 397. См.: Михайлова Ю. Д. Выдающийся буддолог О. О. Розенберг, с. 89.

³ «В Европе, — писал О. О. Розенберг, — сложилось представление, что в Японии нет никакой литературы, кроме поэтической, романов и историй. Буддийская литература по объему (не говоря о содержании) не меньше всей так называемой классической литературы, по значению она выше ее несравненно. Моя подготовка дала мне возможность открыть не только японскую, но и большую часть китайской буддийской литературы, почти неизвестные до сих пор области» (Архив АН СССР, ф. 725, оп. 3, № 147, л. 90. См.: Михайлова Ю. Д. Выдающийся буддолог О. О. Розенберг, с. 91).

⁴ Алексеев В. М. Годовой отчет о деятельности коллегии экспертов Восточного отдела «Всемирной литературы» (28 апреля 1919 — 28 апреля 1920). — Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статья и документы. М., 1982, с. 251.

⁵ Здесь и далее ссылки на работы О. О. Розенберга даются по настоящему изданию.

⁶ Немиров В. А. Буддизм и его этнические видоизменения. — Вестник знания. СПб., 1904, № 4, с. 109.

⁷ Р. Чайлдере, в частности, писал: «Палийская, или южная, версия буддийских писаний является единственно подлинной и оригинальной» (*Childers R. C. A Dictionary of the Pāli Language*. L., 1875, с. XI).

⁸ Примечательно, что третий («философский») раздел палийского канона — Абхидхарма — практически полностью выпал из поля зрения Общества и во времена О. О. Розенберга оставался почти неизученным.

⁹ Ольденбург С. Ф. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму. — Известия Российской Академии наук. Новая серия. Пг., 1918, с. 540.

¹⁰ Кстати, О. О. Розенберг отметил невнимание В. И. Васильева к этому роду буддийской литературы (см. с. 70).

¹¹ Ольденбург С. Ф. Памяти Василия Павловича Васильева, с. 547, примеч. 34.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ *Rosenberg O. Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924.* В том же году на немецком языке вышла и лекция «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» с биографическим очерком ученого, написанном Ф. И. Щербатским: *Rosenberg O. Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten, Heidelberg, 1924.* Отметим также, что после смерти О. О. Розенберга на японском языке были опубликованы две его работы: (1) Кусярон кэнкю — ни фу — ситэ Нихон гаккай — ни подзому (Перспективы изучения «Абхидхармакоши» в японском научном мире). — «Сюкэ кэнкю», 1920, № 12; (2) Нихон буккё (Японский буддизм). — «Гэндай буккё», 1925, № 11.

¹⁵ *Scherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma».* L., 1923, с. 2; *Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму, М., 1988, с. 113, примеч. 3.*

¹⁶ Он отмечал: «Настоящая работа отчасти является и введением в философию Васубандху» (с. 51).

¹⁷ Высказывание О. О. Розенберга, процитированное в предыдущей сноске, начинается так: «Ввиду преобладающего значения „Абхидхармакоши“ и в японской традиции...» (с. 51). Данное утверждение неверно по отношению к классическим формам японского буддизма, так называемым хэйанскому и камакурскому буддизму (IX—XIV вв.).

¹⁸ См., в частности: *Scherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāna.* Leningrad, 1927. Русск. пер.: *Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму, с. 199—262.*

¹⁹ См. примеч. 34 к печатному тексту выступления С. Ф. Ольденбурга на публичном заседании Российской Академии наук 5 марта 1918 г., посвященном 100-летию В. П. Васильева (*Ольденбург С. Ф. Памяти Василия Павловича Васильева, с. 547*).

²⁰ *Алексеев В. М. Возражения О. О. Розенбергу на его магистерском диспуте. «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Лексикографический указатель. Ч. II. Проблемы буддийской философии».* — *Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982, с. 350—354.*

²¹ Там же, с. 352.

²² В. М. Алексеев особо оговаривает: «Скромно уклоняюсь от оппозиции философской. Буду рассуждать вообще как филолог» (там же, с. 351).

²³ Там же, с. 352.

²⁴ Там же, с. 354.

²⁵ «Изложение в высшей степени достойно похвалы: сдержанное, с большим чувством меры и в то же время чрезвычайно живое, увлекательное, совершенно необычное для наших диссертаций. Например, теории (центр книги) дхарм: без эмоциональных подчеркиваний, без нудного лиризма — превосходный ровный свет отчетливого понимания. Особенно мне нравится первая часть, где предчувствие откровения обуяло Вас. Написано сильно, стильно, изящно, открыто и просто. В отличие от других диссертаций, часто написанных еле переносимым литературным языком, нагромождающих весь материал без дискриминации и выбора, с еле прикрытым убожеством и даже отсутствием оригинальной мысли. Ваша книга — настоящая находка. Это живая беседа, умная речь, убедительное красноречие» (там же, с. 350—351). В «Годовом отчете о деятельности коллегии экспертов Восточного отдела Всемирной литературы», составленном В. М. Алексеевым (при участии С. Ф. Ольденбурга, И. Ю. Крачковского и Б. Я. Владимирцова) уже после смерти Оттона Оттоновича, последний назван «глубоким ученым и блестящим стилистом» (там же, с. 351).

²⁶ *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the World «Dharma».* L., 1923; *The Conception of Buddhist Nirvāna.* Leningrad, 1927. *The Buddhist Logic.* Vol. 1—2. Leningrad, 1930—1932. На русский язык переведены две первые работы и введение к последней: *Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму.*

А. Н. Игнатович

О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке

Религиозное движение буддизма началось двадцать пять столетий тому назад на почве Индии. То была первая мировая религия. Впервые в истории человечества родилась мысль показать путь к спасению всем существам без исключения, независимо от того, какого они племени, и независимо от того, какое они занимают положение в жизни.

Буддизм не был религией силы и красоты, доступных немногим избранным, но буддизм не был также и религией скорби, религией угнетенных. Отчасти он был и тем и другим, но, вернее, он не был ни тем, ни другим, а чем-то более объемлющим.

Уже первые буддисты называли свое учение «срединным» — не в смысле золотой середины и не в смысле готовности на уступки, а в смысле такого учения, по сравнению с которым другие, современные ему индийские учения казались односторонними крайностями, не способными справиться с загадками, заданными жизнью. Буддийское учение обращалось ко всем сознательным существам, и перед его пониманием жизни и ее целей одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье, и бедность, сила и немощь, жизнь и смерть. Оно хотело спасти и сильных и слабых, одинаково мечущихся в круговороте бытия и страданий.

Эта мысль и цель воодушевляли буддийских проповедников, которые стали распространять свое учение за пределами Индии и которые прошли и на юг, и на север, и на восток, охватили всю Среднюю и всю Южную Азию, прошли через Китай и уже тысячелетие с лишком тому назад дошли до далеких Японских островов.

Каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время. В течение веков его окружила богатая литература, философская и поэтическая, при нем выросло могучее искусство и образовался ряд разнообразных культов как среди различных народов, так и среди различных групп, принадлежащих одному и тому же народу. Но основные положения, основной взгляд на жизнь и ее загадки остались те же, что были установлены с самого начала.

Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?

Ни одна религия не выставляла столь определенно принцип равенства всех живых существ. Есть одна истина, есть одна цель, к которой стремятся все и которую должны достигнуть и достигнут все. Буддизм не знает предопределения, он не знает вечного проклятия одних и вечного блаженства других — все равны. Но в то же самое время ни одна религия не считалась столь же определенно и открыто с той истиной, что люди не равны по сравнению друг с другом. Предание говорит о том, что учитель Шакьямуни, основатель буддизма, сказал своим ученикам: люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни любят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают уже с намеков или любят объяснения краткие.

Это принцип всякого воспитателя, и он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим объясняется его разнообразная внешность.

Некоторые думали, что в этом кроется недостаток буддизма, что он шел на уступки; но такое понимание неверно.

Душой и телом люди не одинаковы; это истина, которую не следует замалчивать, это факт, с которым нужно примириться; об этом знает каждый воспитатель, каждый врач. Но цель воспитания, цель лечения одна и та же для всех, и умение врача и воспитателя состоит именно в том, чтобы суметь найти подход к питомцу и к больному; неуклонно преследуя намеченную цель, они должны считаться с особенностью характера и телосложения воспитанника; только тогда они вообще достигнут цели.

Вот в чем заключается причина разносторонности буддизма, этим объясняется, что буддизмом, притом убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова; простые, несложные толкования жизни не удовлетворят более вдумчивых, а сложные философские мудрствования ученых монахов останутся непонятными для большинства людей.

В буддизме нас поражает отсутствие догматов в смысле основоположений веры, выраженных определенными словами, установленными раз навсегда и обязательными для всех.

Истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута.

Такой был метод буддийской пропаганды.

Результаты налицо: буддизм процветал или процветает во всех азиатских странах — среди народов самых разнообразных племен и среди всех слоев народонаселения.

Современный буддизм Восточной Азии восходит по существу не к древнейшему буддизму, а к тем более сложным формам, которые были выработаны в эпоху высшего расцвета буддизма,

в середине первого тысячелетия после Р. Х. Это было приблизительно то время, когда в Европе началось распространение христианства среди северных язычников, когда в Аравии возник ислам, учение Мухаммеда.

Многих поражает тот факт, что именно в Индии буддизм уже довольно давно уступил место брахманизму¹⁾ после периода расцвета. История исчезновения буддизма в Индии очень сложная, и подробности ее еще мало известны. По существу, мы имеем дело с борьбой касты жрецов-брахманов за свое существование.

Вы знаете, как строго замкнуты касты в Индии. В касте выразилось инстинктивное противодействие против расового смешения. Буддийская община грозила практически разрушить строй Индии, хотя Будда сам и не нападал на кастовый строй как таковой. Замкнутая, организованная аристократия жрецов победила буддийскую общину, составленную из смешанных элементов, не объединенных государственным общественным принципом. Но буддийская мысль, философская и религиозная, оказалась сильнее, она глубоко отразилась на брахманской философии, преобразовав ее коренным образом.

Период VII, VIII и IX вв. является временем высшего культурного развития Индии и Китая; к ним начинает примыкать молодая тогда, зарождающаяся японская культура.

В Индии мы видим небывалый расцвет литературы, философии и науки, и то же самое мы видим в Китае. Китай достигает высшей точки политического и культурного могущества; устанавливаются отношения с Индией: знаменитые паломники посещают Индию, множество индийцев приезжает в Китай, а для среднеазиатских племен и для Японии китайская столица великой Танской династии²⁾ становится центральным местом и источником культуры, духовной и материальной.

Одно за другим возникают и развиваются религиозные течения буддизма, переплетаясь с брахманскими в Индии, с конфуцианскими и другими в Китае, с древней туземной религией синто³⁾ в Японии, с местными верованиями в Тибете и Средней Азии. Всюду ярко заметно влияние новой для Восточной Азии буддийско-индийской мысли.

Изложить в подробностях значение буддизма для азиатских народов значило бы написать историю культуры этих народов, настолько вся их жизнь, весь быт их проникнут буддийскими чертами наряду с имевшимися уже раньше.

Таково в самых кратких чертах движение буддизма от Индии в Среднюю и Восточную Азию и через Китай и Корею в Японию в течение всего первого тысячелетия после Р. Х.

Предполагаю остановить ваше внимание на японском буддизме; но то, что будет изложено, даст вам картину китайского, а также и индийского буддизма, ибо все важнейшие секты перешли в Японию из Китая, а основная религиозная литература, священные тексты и философские сочинения являются китайскими переводами индийских оригиналов. Японцы изучают буд-

дизм и теперь по этим первоначальным китайским сочинениям; японских переводов священных текстов не существует вовсе. Вы знаете, что японский литературный язык и японская письменность заимствованы из Китая, и литературно образованный японец считает китайскую литературу чем-то своим. Повторяю, то, что относится к буддизму Японии, относится и к китайскому буддизму, но только в Японии картина сект рисуется более ясно, более отчетливо; в японском буддизме нет такого множества побочных элементов, которые нам пришлось бы выделить при описании китайского. Во всяком случае, в Японии эти побочные элементы не так сильно заметны.

Не следует думать, что современный японский буддизм является каким-то новообразованием. Нет — это тот же древний буддизм Индии и Китая, лишь в некотором преломлении. В сущности, это те же мысли, те же образы, но поскольку они живы в современном сознании.

И еще по одной причине, мне кажется, нужно исходить именно из японского буддизма, а не из китайского. Япония — первая из азиатских стран, которая более познакомилась с Европой и которая сумела завоевать себе положение наряду с европейскими нациями не только в смысле политическом, но до известной степени и в смысле научном. Здесь в Японии и буддизм впервые сталкивается с европейской философией, с европейской религией и с европейской современной наукой о природе. Интересно будет наблюдать, как в будущем скажется это соприкосновение буддийской мысли с последними течениями Европы в той нации, которая и буддийской культурой обладает в полном объеме и которая больше, чем какой-либо азиатский народ, поняла европейскую мысль.

Япония как бы проложила путь в Европу для Азии, а мы, в свою очередь, легче подойдем к душе азиатских народов через посредство Японии. Поняв японский буддизм во всей его пестроты и разносторонности, нам уже легко будет перейти к буддизму менее цивилизованных народов. В этом смысле японский буддизм тем более важен, что в Японии создается как бы новый центр буддийской мысли, от которого исходят попытки повлиять на буддийский мир Китая, Тибета и Индии. Стремления Японии к гегемонии, т. е. к предводительству в области азиатской политики, начинает проявляться и в среде представителей японского буддизма, мечтающих объединить под своим предводительством буддистов всей Азии.

Отчасти постановка темы моей лекции вызвана и личными соображениями. О японском буддизме я говорю не только на основании прочитанных японских сочинений, но и на основании собственных наблюдений, личных переживаний в Японии, в японской среде.

Для того чтобы вам легче было следить за дальнейшим изложением, я укажу предварительно на свою программу. В сознании каждого буддиста основатель буддизма Будда Шакьямуни занимает

столь видное место, что нам придется сказать о нем несколько слов. Но так как о жизни его и о его учении, а также о методе его рассуждений вы уже слышали в первых лекциях⁴, то я могу ограничиться самым кратким указанием на тот образ Шакьямуни, который жив в душе каждого буддиста. Я останавлиюсь более подробно на основных учениях буддизма о жизни и смерти и о спасении, которые объединяют всех буддистов Японии.

Вторая часть лекции будет посвящена описанию трех сект или, вернее, трех вероисповеданий японского буддизма, наиболее характерных, наиболее разнородных, но построенных на одинаковых основных учениях. Все три секты имеют более или менее одинаковое значение в современной Японии. При этом нам придется остановиться подробнее на одном чрезвычайно важном вопросе, а именно на вопросе об отношении учителя и основателя буддизма Будды Шакьямуни к тем другим буддам, о которых говорят буддисты и изображения которых вы увидите на выставке, т. е. на вопросе о буддизме Будды и буддизме будд.

Итак, перехожу к первой части, к рассмотрению образа Будды и основных учений буддизма.

Первым, возвестившим людям учение буддизма, был, как известно, Гаутама, Шакьямуни, отшельник-мудрец из рода Шакья, живший в VI—V вв. до Р. X.

Описание его жизни известно решительно всякому буддисту, события его жизни — благодарная тема для картин и рассказов. Как жизнь всех героев и святых, жизнь великого учителя украшена многими чудесными чертами. Но и относительно тех черт, которые носят характер исторический, мы можем сомневаться, действительно ли они историчны или нет. Быть может, когда-нибудь удастся восстановить в некоторой мере картину действительной жизни Гаутамы из рода Шакьев. Но для истории буддийской религии, для понимания буддийского учения, для понимания души восточного буддиста это не будет иметь особенного значения. В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта.

Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды.

Вы помните рассказ о его чудесном рождении, о его воспитании в отчем дворце, о том, как под влиянием четырех встреч — со стариком, больным, трупом и монахом — он решает покинуть царские чертоги и идет искать решения тайн жизни. Гаутама погружается в изучение индийской философии, а индийская философия того времени имела уже вековую историю и была разбита на множество школ. Он постигает всю утонченную премудрость современных ему мыслителей, но остается неудовлетворенным.

Он отдается подвижничеству, истязает свое тело, но и это не приводит его к желанной цели. Тогда он решает вернуться к обычному образу жизни и, подкрепив измученное тело, вновь по-

гружается в созерцание. Наконец приближается великое мгновение; еще одна преграда, последняя. Мара, бог любви, он же владыка смерти, пытается нарушать созерцание Будды; попытка не удалась, и вот наступает просветление, тайна жизни разгадана.

То, что Шакьямуни узрел в это мгновение, составляет ответ на вопрос о бытии и о человеческой жизни, ответ, лежащий в основе и современного буддийского миропонимания. Будда увидел, узрел бытие-страдание и его причины, он узрел конец страдания и путь к этому концу. Другими словами, он понял сущность круговорота бытия, колеса жизни и постиг возможность выйти из круговорота, остановить катящееся колесо жизни.

Боль и печаль, грусть, забота, разлука ведомы всем; а те немногие, которые их знают мало, те, кто не знает жизни, видят их вокруг себя в других людях. Вот исходное явление, которое никто не станет опровергать.

Откуда зло на свете? Это один из первых вопросов, который возникает перед тем, кто начинает задумываться над вопросом о смысле жизни. И сейчас же возникает второй вопрос: что такое само бытие, сама жизнь? Всем известно, какую решающую роль эти вопросы играют во всех религиях, во всех философиях. Припомните то, что говорится о создателе, о творце, о злом духе, о грехопадении. Вспомните теорию науки о начале органической жизни, о борьбе каждого против всех и т. д. Всюду попытки выяснить вопрос путем предположений о неведомом начале.

Буддизм к этим вопросам подходит несколько иначе; он начинает всматриваться в жизнь как она есть в этот самый момент, в настоящее время.

Вдумайтесь в нашу текущую жизнь; что она такое? Взгляните на нее совершенно просто; вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений — то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Здесь вы видите одно, слышите одно, а через минуту вы услышите другое, новое. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно, причем самой смены вы не замечаете. Вы помните, что было вчера, вы помните многое, что было очень давно, но вы не помните всего, вы не помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос: имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений, из которых сложены мы и то, что мы переживаем? Ведь такое начало мы доказать не можем. Мы действительно видим, как другие тела рождаются и умирают, мы с ними общаемся, но ведь, в сущности, мы живем не их жизнью, мыслим не их мыслями.

Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? Вот мы живем, и мыслим, и чувствуем; мы жили раньше, и, очевидно, и еще раньше, и еще — хотя мы этого и не помним. Мы ведь часто не помним того, что было вчера. Но если мы даже скажем, что мы кем-то созданы, то разве это, в сущности, будет начало? Возникает новый вопрос: кем создан создатель и создан

ли он вообще? Он, очевидно, не имеет начала. Но для чего тогда его акт создания? Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда?

Другие говорят, что жизнь образовалась из материи. Следовательно, материя была всегда, она не имеет начала. Но почему же жизнь должна иметь начало?

С буддийской точки зрения все эти вопросы праздны и не нужны; жизнь не имеет начала. Каждое живое существо есть явление безначальное. То, что мы называем «телом», лишь сочетание некоторых частей какого-то потока, такое же сочетание и то, что мы называем своим «я», и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами — все вместе это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто можем установить, но которые нам незачем пытаться объяснять. И мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот «я». Нет солнца, нет «я» в смысле чего-то самостоятельно существующего. Есть лишь сложный узор: «личность, видящая солнце», одна нераздельная картина.

Все попытки объяснить начало сознательной жизни — создателем ли или механическим процессом — совершенно произвольны и к тому же только отодвигают вопрос, который, по существу, неразрешим, ибо он, по существу, бессмысленный — начала нет!

Европейская мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное: им совершенно непонятен наш вопрос о начале, о создании мира, о создании людей.

Дерево выросло из семени, семя из дерева, это дерево опять из семени и т. д. без конца; начало немислимо — зачем о нем говорить?

Итак, по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором.

Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту «основу» ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна нить не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей.

Таким образом, единичная какая-нибудь личность, которая живет вот теперь в таких-то жизненных условиях, называет себя так-то, — это, в сущности, временная узорчатая лента из основных нитей. Эти же самые нити, которые теперь называют себя Иваном, были когда-то Петром, будут когда-то Алексеем; теперь

они, быть может, сложились в образ пахаря, но этот узор развалится, те же нити соединятся вновь и будут царем, развалятся опять и превратятся в монаха-отшельника. Нет начала, нет конца.

Вот смысл буддийского учения о перерождении. Это не есть переселение души в новое тело, это именно буквально перерождение; те же самые нити, создавшие Петра вместе с его телом, с его миром, будут Иваном с его телом и его миром. Тут нет вообще души, которая бы куда-то уходила, которая бы куда-то входила, — есть лишь пучок равносильных, неразрывно связанных друг с другом нитей, которые соединяются в разнообразные узоры.

Человеческая жизнь от рождения до смерти — это лишь краткий, маленький и жалкий эпизод на фоне этих нитей текущих из вечности и теряющихся в вечности.

Не забывайте, что это — лишь картина. Ведь элементы, о которых идет речь, на самом деле не пространственны, и жизнь не есть ткань, а сочетание мыслей и чувств, ощущений и воспоминаний. Поток бытия поддерживается сам собой, никто его не толкнул, никто его не останавливает, и это его «бывание», это движение связано с волнением, с суетой, с мучением. Нет бытия без страдания, нет страдания без бытия; быть и страдать — одно и то же, и то и другое безначально.

Таким образом, зло на свете — безначально. Никтокуда оно не появилось.

Мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает.

Но, с другой стороны, мы видим, что жизнь людей неодинакова: одни страдают больше, другие меньше. И присущее людям нравственное чувство никогда не удовлетворится тем, что часто злодей наслаждается, а добродетельный страдает без вины.

Этот вопрос решается в буддизме учением о возмездии, о нравственной ответственности. Хотя в самом бытии никто не виновен, все же данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе. Ведь жизнь данного человека — это есть жизнь, сотканная из тех же нитей, которые составляли прошлые жизненные узоры на той же ленте. Хотя нити и распутались, когда случилась так называемая смерть, все-таки тот способ, как они были собраны, влияет на способ, как они будут собраны вновь. Если преобладают в человеке, допустим, злые мысли, если в нем не были подавлены злость, ненависть, жадность, то в следующем сочетании должна наступить как бы реакция; новый человек будет страдать и мучиться, он будет окружен неблагоприятными условиями, он как бы подвергнется наказанию за дурные поступки прошлого человека. Только, может быть, он в данную новую жизнь будет подавлять эти дурные чувства, тогда он подготовит для своей основы лучшее существование, лучший узор в будущем; но в данный момент это будет человек добрый, страдающий как бы напрасно. На самом деле это не напрасно, он своей участи заслужил; он от-

вечает за свое прошлое, за прошлый узор на своей ленте, хотя бы он его не помнил. Человек отвечает не только за временное прошлое в пределах одной жизни, а и за многие жизни, он готовит будущее для многих жизней.

Вот эта теория возмездия — которая может быть изложена и более отвлеченно на философском языке, и более наглядно — воспитаала в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности. Каждый отвечает сам за себя. Более грубые люди будут избегать зла, чтобы не быть наказанными, боясь возмездия, другие будут делать добро из-за более возвышенных целей, о которых речь впереди, — но важно, чтобы они боролись против своих страстей; и побудить их к этому — цель учителя, и ясно, что не на всех подействуют одни и те же доводы.

Такова картина жизни, как она рисуется буддисту. Круговорот жизни излагается в знаменитой, всем известной двенадцатичленной формуле бытия, которая рисуется различным образом, и отвлеченным философским языком, и грубо материально, и даже прямо в виде картины.

Колесо жизни рисует процесс жизни единичной личности в трех перерождениях. Основа личности проявилась, допустим, в качестве такого-то человека, живущего такой-то жизнью. Человек стал взрослым и живет полной жизнью. Он привязан к жизни, любит ее, он охвачен ее вихрем и не видит ее суеты. Бывание не может успокоиться, а в этом — залог грядущего перерождения. Это — первое звено новой жизни, лежащее еще в прошлом, это так называемая омраченность (авидья). И в силу омраченности человек жил в вихре, совершал поступки, намечал форму для будущей жизни; это «содеянное» им (санскара) — вот второе звено, тоже лежащее в прошлой жизни. И человек состарился и умер. В силу омраченности и «содеянного» начинается новая жизнь на той же основе, и первый момент ее тот, когда все нити приготовились к созданию нового узора, когда все они как бы собрались вокруг сознания (виджняна), оно отразит в себе все остальное. Это — первый момент новой жизни, момент зачатия, как говорят люди. Но еще нет узора, хотя нити налицо. Человек, не увидевший еще света, еще ничего не переживает; налицо имеются лишь элементы материальной и духовной жизни (намарупа). Но вот начинают слагаться узоры — выделяется то, что мы называем органами чувств или способностями видеть, слышать и т. д. Вернее, это не способности, а сами ощущения зрительные, слуховые и т. д., сами по себе они бессознательны, они не отражаются еще в сознании. Как опоры для сознания они выделены в особую группу, это шесть основ для сознания (шад-аятана).

После этого начинается сознательная жизнь, т. е. переживания начинают сознаваться, хотя еще смутно; это то время, когда человек еще не родился на свет, и первое время новорожденного; но соединение сознания с опорами уже происходит, это так называемое «соприкосновение» (спарша).

Но вот в ребенке начинают выделяться новые нити, он начинает чувствовать, различать приятное и неприятное, это так называемое «чувство» (ведана). Наступает отрочество — и новые ощущения, проявления полового влечения (тришна). И еще проявляется тут новый элемент — «стремление» к целям (упадана).

И вот человек возмужал; уже новых элементов не появляется — наступает период полной жизни. Опять человек охвачен омраченностью, опять он не видит суеты, опять он привязан к жизни — кружится в вихре бытия, совершая деяния и закладывая форму новой жизни, — этот период, заканчивающийся смертью, есть период жизни, «бытия» (бхава). И опять в силу омраченности человек приступает к новой жизни, опять складывается сознание и вокруг него новые элементы, человек опять рождается, наступает момент рождения (джати). Опять человек начинает развиваться, и опять он кружится в вихре, опять он старится и умирает (джарамарана). Умирает, чтобы родиться вновь, и так без конца.

Эти двенадцать этапов бытия изображаются картинно на огромном колесе, разделенном на три круга. Все колесо находится в пасти и когтях чудовища. Это чудовище — омраченность, привязанность к жизни. Центральный круг содержит сцепившихся курицу, змею и свинью — символы трех основных пороков: сладострастия, гнева и омраченности. Средний круг содержит картины, изображающие шесть категорий сознательных существ: царство людей, царство богов, царство демонов, царство животных, царство ада, царство страдающих духов. Наружный круг, более узкий, содержит 12 картин, изображающих только что описанные 12 этапов на пути перерождения.

Данная жизнь

- 1) Омраченность — слепая женщина.
- 2) Совершение поступков — горшечник, придающий глине форму горшка.

Новая жизнь

- 3) Момент проявления сознания — обезьяна — сознание, прыгающая с ветви на ветвь.
- 4) Элементы духовной и материальной жизни — люди, на лодке переправляющиеся через море.
- 5) Появление шести основ для сознания — пустой дом или маска.
- 6) Соприкосновение сознания со своими основами — поцелуй любовников или человек, ухватившийся за плуг.
- 7) Чувство приятного и неприятного — стрела, ранившая человека в глаз.
- 8) Появление влечений — человек, опьяняющийся вином.
- 9) Стремление к целям — человек, собирающий плоды.
- 10) Жизнь в полном смысле — замужняя женщина или обнявшиеся супруги.

11) Рождение — новорожденный с матерью.

12) Старость и смерть — труп, несомый человеком на сожжение.

Колесо бытия и его безначальное движение — это первая половина того, что увидел Будда, постигший тайну жизни. Но Будда, кроме того, узрел путь, как уйти из круговорота бытия, как уничтожить страдание, из которого на первый взгляд, казалось бы, выхода нет.

Некоторые иногда задают вопрос: если бытие есть страдание, а если цель заключается в уничтожении бытия, то, казалось бы, имеется простое средство покончить со страданием — самоубийство. Это, конечно, недоразумение. Ведь самоубийца уничтожает данную свою земную жизнь, один только эпизод, он всего лишь рассекает данное сочетание нитей, разрубая узор своей жизни насильственным ударом. Но ведь этим он не в силах остановить потока, нити сейчас же соберутся вновь, и начнется новая жизнь, ибо это те же основные нити, которые глубже, чем та мимолетная телесно-духовная жизнь. Устранение страдания возможно лишь в том случае, если бы нити перестали переплетаться вообще, а для этого нужно приостановить самый поток бытия.

И вот буддисты говорят, что Будда узрел конец круговорота, вечный покой, нирвану, и путь к нему.

Движение колеса не имеет начала, но оно движется к концу. Как же это возможно?

Возможно это так: среди тех нитей, которые безостановочно переплетаются, имеются и противоположные страстям и волнению элементы спокойствия. Обычно эти нити в самый жизненный узор не вплетаются, но в самой основе они имеются. Они лишь как бы скрыты под покрывалом, они — путь, ведущий к покою; бывают моменты, когда люди постигают ничтожность суеты и видят эти элементы, и если мы будем выдвигать эти нити, то тем самым мы сможем задержать волнение, отрезать его корни, и постепенно поток сплетений должен ослабеть и наконец приостановиться.

Нельзя забывать, что это длительный процесс, он может продолжаться бесчисленные перерождения, но он может быть достигнут — и это, собственно, высшая цель бытия — прийти к концу.

Спрашивается — возможен ли конец там, где нет начала? И буддизм говорит: да! То, что есть, должно иметь причину, но оно может и не иметь следствия. Растение предполагает семя — а где семя, там было растение. Но где семя, там в будущем может и не быть дерева, семя может погибнуть, а дерево может не дать плодов. Даже больше: только безначальное может иметь действительно конец; то, что имеет начало, разумеется, тоже может иметь конец, но где порука, что не будет начала вновь? Только безначальное, кончившись, кончается навсегда, бесповоротно.

С того момента, когда в сознании пробудится мысль о конечной цели, начинается ее развитие, одно за другим подавляются волнения, страсть, ненависть и мрак; личность становится все

светлее. Тут буддийская философия выработала целую науку о психологии созерцателей, высших существ, которые постепенно покоряют в себе земные элементы, пока наконец не наступит покой, вечная ненарушимая тишина. Но это, разумеется, не будет просто не-бытие. Нити не исчезли, они лишь перестали переплетаться, кончилось лишь безначальное их волнение, движение. Буддисты сравнивают бытие с лампадой и с океаном. Горючая лампада с мигающим волнующимся пламенем, то есть бытие, погаснет наконец, прекратится процесс горения, лампада же останется. Океан бушует, охваченный бурей, но буря наконец стихает, и волны замирают, океан в покое, однако это не значит, что океана нет.

Это состояние покоя — нирвана — не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто: буддизм никогда не проповедовал такого ничто. Это отсутствие суетного бытия есть действительно нечто непостижимое, какое-то сверхбытие.

Достижению этого состояния способствует всякое подавление страсти — искоренение эгоизма, привязанности к «я» и к тому, что я называю «мое», за что «я» хватается, не желая с ним расставаться. Всякое достижение высшей степени есть преодоление низшей, поэтому и невозможен «рай на земле»; земной тип жизни, как все, — лишь фазис; существо, очистившись, перестает быть человеком; а уровень человеческого остается всегда одним и тем же. Возможно преодоление этого типа, но не улучшение его.

Вот почему буддизм так настойчиво учит, что нет такого «я», о котором нужно заботиться, нет ничего устойчивого в земной жизни, на чем можно было бы успокоиться.

Но очевидно, что не всякий поймет конечный идеал — и поэтому некоторым нужно говорить: не будь эгоистом, чтобы ты не пострадал в будущем существовании; а другим говорят: искорени страсти свои, чтобы ускорить достижение цели.

Вы видите, что конечная цель буддизма, как всякой философии, всякой религии, не есть достижение земного животного счастья: счастье столь же мимолетно, как несчастье, как сама единичная жизнь, длящаяся несколько десятков лет, которая не более чем ничтожная крупица на безначальном потоке сплетающихся нитей.

Но в буддийском учении предусмотрено, что в единичной жизни конечной цели достигнуть нельзя, и поэтому мы видим ту снисходительность по отношению к земным слабостям, которая, в сущности, лишь опять признание факта, что способности и степень развития людей различны, что нельзя предполагать, что содеянное в течение краткой жизни повлечет за собой вечный результат.

В этом смысле ученые-буддисты, знакомящиеся с другими религиями и другими учениями, считают их лишь временными средствами — но как таковыми пригодными для воспитания людей, — а поэтому нас и не может поразить замечательная веро-

терпимость и отсутствие всякой фанатичности со стороны буддистов к другим учениям там, где они с ними встречаются.

Итак, конечная цель буддизма вполне ясна, ясен и путь, поскольку он состоит в подавлении страстей и волнений. Спрашивается, однако, как же практически осуществить этот путь? Первоначальный и основной ответ, конечно, тоже ясен — нужно бороться с суетой в себе путем соблюдения монашеских обетов нравственности, нужно разумом погрузиться в учение буддизма о смысле жизни и нужно очищаться и развиваться путем погружения в созерцание того, что невыразимо словами и что не может быть схвачено мыслью.

Разумеется, что для большинства людей выполнение всех этих путей невозможно, и вот для них указываются разные пути. Отчасти согласно тому принципу буддизма, что следует сообразоваться со способностями воспитанника, отчасти и вследствие наклонностей самих учителей, проповедовавших буддизм, иные стали придавать особенное или исключительное значение одному, другие — другому пути, наконец, даже был выставлен новый, четвертый путь, путь веры в помощь будды.

В связи с этими практическими вопросами начинаются разногласия, начинается раскол. Образуются секты. Они все объединяются, однако, основным взглядом на жизнь, на безначальный круговорот бытия и на нирвану.

Начало сект восходит к очень древнему периоду. Уже после смерти Шакьямуни в Индии буддизм считал 18 сект, скорее философских школ, затем произошли раздробления еще более существенные. Новые секты возникали и в Тибете, и в Китае, и в Японии.

Все важнейшие течения сохранились в Японии, и на четырех основных мы остановимся, чтобы посмотреть, какая удивительная пестрота создалась на почве одних и тех же основных идей.

Путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры — вот четыре пути, на которых живое существо движется по направлению к конечной цели.

Путь деяний есть, в сущности, путь выполнения нравственных обетов, соблюдения заповедей — монашеских и мирских.

В настоящее время уже не существует в Японии буддийской секты, которая бы выставляла этот путь как исключительное средство к спасению. Но в древности, лет 1000 тому назад, имелись целые секты пути деяний. Теперь общий взгляд таков, что основные требования в смысле исполнения заповедей сами собой понимаются. Для злодея и развратника, как бы уточненно они ни мыслили, путь к просветлению в этой жизни закрыт; их размышления в религиозном смысле не имеют ценности. Не потому, конечно, что они вредят кому-либо другому, а потому, что они рабы своего волнения. Известное воздержание поэтому является общим требованием, о котором особенно и говорить не приходится.

«Творите благое» — это есть наставление, которое просвещивает во всех проповедях Будды, но если мы сделаем вывод, что

буддизм, в сущности, только учение нравственности, то сделаем крупную ошибку.

Нравственные требования играют большую роль в буддизме, но лишь как первая, элементарная ступень на пути к цели. Будда не был социальным реформатором, он не был учителем нравственности, он не хотел исправлять людей для того, чтобы они были лучшими людьми, он не стремился создать рай на земле. Он был, конечно, на самом деле реформатором, он учил нравственности, но эта его деятельность лишь ничтожная часть его замыслов.

Личность учителя-Будды рисуется буддисту именно как проповедника нравственности, именно так, как вы слышали о ней в первой лекции. Будда действительно не говорил в своих проповедях о философских вопросах, ведь его проповеди обращаются к людям, не знакомым с умствованиями индийских мыслителей. Он не мог говорить иначе, но в его системе, в системе буддизма, нравственность практической жизни лишь средство, притом самое элементарное, на пути к развитию.

В Европе утвердилось такое мнение о буддизме, что он именно система нравственности; и это мнение больше всего препятствует правильному пониманию буддизма. Ведь подчеркивая нравственность, мы останавливаемся на первой ступени и закрываем глаза, не видя, что за ней еще целая лестница.

Таким образом, путь деяний — путь нравственности — никогда и ни в одной секте не имел самодовлеющего значения, но служил всегда и везде лишь первой ступенью, без которой, однако, невозможно вступить на следующие.

В связи с этим вопросом я укажу вкратце, что практика подвижничества и самоистязания и т. д. в буддизме встречается, но она не поощряется, а, наоборот, на нее смотрят как-то пренебрежительно, как на нечто слишком телесное и в религиозном смысле бесполезное. Однако вы можете найти и в Японии монахов, стоящих по несколько часов и даже дней в струе водопада или в быстротекущей реке в холодное время года. Самоистязание считается все-таки ненужным, и в этом отношении осталась живой традиция, установленная, как вы знаете, основателем буддизма Шакьямуни. Замечу вскользь, что вообще низший аскетизм Индии — так называемые факиры, йогины и т. п. явления — ничего общего не имеют не только с буддизмом, но вообще с индийской религией. Религиозные достижения для индийца слишком святы — они никогда не становятся зрелищем для толпы. Для созерцателя эти проявления — жалкое баловство, не более.

Путь философии в собственном смысле слова не входит в задачу нашего сегодняшнего обзора; но нельзя обойти полным молчанием наличность огромнейшей литературы, над изучением которой и раньше и теперь трудятся многочисленные ученые монахи в Японии, Китае, Тибете и других буддийских странах. Эта тысячетомная литература на различных языках почти совершенно еще неизвестна в Европе.

В основе ее лежат без изменения все те же четыре «истины» — о страдании-бытии и его причинах, о конце бытия и о пути к концу — те учения о круговороте бытия, о котором мы говорили. Это основные учения, в которых вмещается вся жизнь, вся природа со всеми ее проявлениями.

Нам нужно остановиться сегодня на вопросе о путях к конечной цели, поскольку они имеются в настоящее время в современных японских сектах, — а это остальные три пути.

Путь мышления, путь созерцания, путь веры — по этим трем категориям можно разложить все японские секты: это как бы три больших основных вероисповедания вроде того, как у нас христианство распадается на православие, католичество, лютеранство. Наиболее характерными предшественниками этих трех путей являются секта Сингон, секта Дзэн и секта Дзёдо.

I

Путь мышления

Сингон⁵ — наиболее универсальная из японских сект; здесь вы найдете и изучение отвлеченной философии, и религиозное созерцание, и пышный культ, богатые храмы и сложное религиозное искусство, иконопись.

Нас сегодня займет именно более всего это последнее обстоятельство.

Расположение рук, предметы для изображения, группировка изображений — все это имеет точное значение, это, в сущности, изображение в картинах того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия — это то же учение о спасении от оков бытия.

Повторяю, нас сегодня займет прежде всего картинное изображение буддийских сект Сингон, т. е. то же мышление, но мышление в образах картинных. В секте Сингон сохранилось учение о всех тех буддах и бодхисаттвах, изображения которых вы увидите на выставке.

Для того чтобы понять образы буддийского искусства, иконописи и религиозной скульптуры, неизбежно знать хоть что-нибудь о том, что в этих образах заключается для буддиста.

Что это за будды, за бодхисаттвы? Разве буддизм не есть культ одного будды Шакьямуни, как христианство есть культ Христа? Эти вопросы, конечно, должны быть поставлены всяким, кто впервые знакомится с буддизмом, и на них ответить вкратце необходимо, хоть это очень трудно.

Попытаюсь объяснить вам сущность будд и бодхисаттв при помощи картины вроде той, про которую мы уже говорили, разбирая учение о перерождении. Разумеется, картина такого рода не может вполне исчерпать вопроса. Но для того, чтобы такое живое изложение стало ясным, потребовался бы целый ряд предварительных бесед.

Вы помните, что каждая личность есть поток всевозможных составных частей, разных ощущений, чувств и мыслей, желаний, воспоминаний и т. д., которые между собой переплетаются и связываются, в результате чего получается человек, который говорит: вот это «я», это «мое», это «не мое». Вы помните, как котика, по учению буддизма, не имеют начала и как периодически на одном и том же потоке, на одной и той же ленте вырисовывается то одна, то другая личность — узоры, которые друг друга не помнят, но которые как проявление одного и того же потока нитей ответственны друг перед другом.

Все эти потоки в огромном океане всего бытия — не более как бы мелкие капли; и представьте себе огромный водоворот мутной воды, состоящий из бесчисленных капель, где каждая капля есть поток-личность.

Все капли вместе составляют общую водную массу бытия, которая находится в круговращении; но каждая капля в то же время обособлена от других, каждая в своих собственных пределах стремится к очищению, стремится стать прозрачной и тем самым выделиться из общей массы водоворота, чтобы подплыть к берегу, уйти от движения. Конечная цель будет достигнута, когда во всех каплях муть прояснится, растворится и когда приостановится все движение круговорота — и будет одно бесконечное прозрачное озеро, вечно спокойное.

Отдельные капли очищаются самостоятельно, и бесчисленным из них уже удалось достичь прозрачности, пристать к берегу, найти покой. Выйдя из пучины, они уже пребывают навсегда в просветленном состоянии — они избавились от мути-помрачения и свободны от волнения бытия; это — личности спасенные. До этого момента эти личности, в которых совершилось просветление, но которые еще не пристали к берегу, называются «бодхи-саттвами», буквально — «существами, в коих есть просветление», «бодхи». В таком смысле бодхисаттвами являются все те, кто понял сущность бытия, т. е. в ком произошел перелом и кто вступил на путь, ведущий к спасению, уже вышел из самой пучины и направился к берегу, это те личности, которые в ближайшем перерождении смогут достичь окончательной цели.

Из этих бодхисаттв особенным поклонением у буддистов пользуются те личности, которые, находясь уже накануне самого момента, когда они могли бы вступить в покой, пристать к берегу, но добровольно отказываются от этого и возвращаются в пучину для того, чтобы помочь другим, еще помраченным. Сами бодхисаттвы уже чисты — круговорот уже помутить их не может, и своей чистотой, находясь между другими каплями, они помогают им, поддерживая их. Если бы они пристали к берегу, они были бы спасены, но уже не могли бы принести пользы другим.

Но бодхисаттвы учить и просветлять других не могут — это могут только будды в собственном смысле. Среди бодхисаттв, среди капель чистых, готовых пристать к берегу, имеются сравнительно немногие особенно светлые и лазурные. Они пристаю

берегу и находятся в вечном ненарушимом покое. Непричастные уже движению, эти капли, однако, могут как бы отражаться в тех, которые еще находятся в круговороте, а также в тех каплях, которые уже вышли из него, но еще не пристали к берегу, т. е. в бодхисаттвах. Таким образом, каждый будда имеет как бы три формы, или, как говорят буддисты, три «тела». Одно чистое и спокойное, это он как таковой, личность, достигшая цели, приставшая к берегу, другое — это тот вид, который он имеет как отражение в бодхисаттвах, в чистых каплях, еще не приставших к берегу, а третье — тот вид, как он отражается в каплях мутных, еще находящихся в круговороте. Вот это последнее отражение — это то, что люди называют буддой-учителем.

Каждый будда вместе с теми каплями, в которых он отражается, образует как бы одно большое царство — это так называемая «чистая земля» каждого будды. В народном сознании эти чистые земли, из которых главным образом известна страна Амиабхи, принимают вид как бы рая, но не забудьте, что это лишь переходное состояние на пути к нирване.

Будд было бесчисленное множество, но из них только некоторые как бы сохранились в памяти живых существ нынешнего времени; последним из них был тот, которого в его отражении в людях мы называем учителем Шакиямуни, который для живых существ нашего времени был наставником и путеводителем. Вот, с точки зрения догматов, значение той личности, которую буддист чтит в человеческом виде Гаутамы из рода Шакья.

Только что сказанное, конечно, лишь приблизительно передает один из труднейших вопросов буддийской догматики, но в то же время один из важнейших. И говорить о современном буддизме нельзя, не коснувшись хоть вкратце этого вопроса.

Только в связи с этим можно понять особенное значение будды Амиабхи и будды Вайрочаны, именно двух важнейших будд восточного буддизма. Об Амиабхе еще речь впереди, но для ясности на его догматическое значение указываю здесь же. Сначала я вкратце повторю категории личностей, достигших цели.

Некоторые из личностей, закончившие процесс очищения и способные пристать к берегу, это и делают. Они тем самым перестают иметь значение для дальнейшего очищения всех других, находящихся в водовороте. Другие могли бы погрузиться в покой, но этого не делают ради других — это бодхисаттвы. Третьи — особенно выдающиеся — погружаются в покой, но временно отражаются в других каплях, являясь для них руководителями, — это будды в тесном смысле слова.

Амиабха занимает особенное положение. Дойдя до степени, когда он мог войти в покой, будучи бодхисаттвой по имени Дхармакара, он поклялся, что не вступит в покой, пока не будет уверен в том, что и после погружения в нирвану будет в состоянии содействовать спасению других. «Не хочу я вечного покоя, если

живые существа, думающие обо мне, не будут в состоянии пере-рождаться в моей светлой земле»; это так называемая «живочная клятва» Амитабхи. Дхармакара фактически погрузился в нирвану, и верующие в него буддисты заключают из этого, что его обет вошел в силу. Ведь если бы бодхисаттва Дхармакара не убедился в этом, то он и теперь, по настоящее время, должен был бы быть бодхисаттвой. Но он вошел в нирвану, следовательно, верующий в него непременно переходит после смерти в его блаженную страну.

Поклонники его говорят, что все другие будды, войдя в нирвану, хотя и были временно Учителями, все же ограничивались указанием пути, а потом они как бы скрывались, предоставляя людей самим себе.

Один лишь Амитабха позаботился о живых существах на всегда: кто верит в него, переходит в его рай Сукхавати непосредственно после земной смерти и отсюда потом перейдет в нирвану. Это новый кратчайший путь к спасению. Кто не верит в него, тот должен идти своей силой по долгому трудному пути, развиваясь медленно, через бесчисленные перерождения. Таково значение Амитабхи.

Остается еще пояснить значение так называемого высшего центрального будды — Вайрочаны, который занимает главное место именно в секте Сингон. Попытаюсь пояснить его на той же картине.

Вы помните, что конечная цель безначального бытия состоит в достижении вечного покоя. Все капли проясняются, а круговорот утихнет. Теперь этого нет, но, в сущности, ведь каждая капля, а тем самым и вся водная масса содержит уже этот покой, он в ней есть, невидимый и тайный — отчасти он уже достигнут в буддах и спасенных. Вот этот всеобщий покой, вернее, само бытие в покое, возможность его в будущем, т. е. состояние покоя, через безначальное волнение стремящегося к осуществлению себя и таинственным образом уже предсуществующего, — вот это и есть изначальный, извечный будда Вайрочана. Он, следовательно, является не только во всех единичных буддах, уже достигших цели, но и во всех вообще каплях. Вся вообще водная масса содержит уже в себе свою будущую чистоту и в этом смысле уже представляет собой будущее спасение. Таким образом, сквозь безначальный мрак просвечивает столь же безначальный свет «Великого Солнца» (яп. Дайнити) будды Вайрочаны. Мрак будет им поглощен. Тогда растворится муть во всех каплях, тогда прекратится движение и настанет вечный, ненарушимый покой.

Вот чему способствуют, к чему стремятся все единичные будды, все бодхисаттвы и все высшие личности, начиная с людей-созерцателей. Вот о чем буддисту напоминают священные изображения. Вы видите, что тут, в сущности, нет божества ни в смысле создателей мира, ни в смысле покровителей. Напротив, если хотите, они истребители бытия, которое не имеет начала. Поэтому в буддизме не могла возникнуть мучительная проблема о со-

вместимости доброго Создателя с очевидным злом на свете. Все высшие существа буддизма — это лишь существа, раньше других уничтожившие в себе мрак и являющиеся, таким образом, отчасти порукой того, что мрак будет поглощен во всех. Эти высшие существа воплощают в себе состояние покоя, силу просветления, силу стремления к покою, которая выражается в безграничном сострадании ко всему существу. Разумеется, цель эта не есть блаженство земное, о котором мечтают омраченные, не рай на земле, а освобождение от бытия, освобождение не только от несчастия жизни, а также и от счастья и радости, столь же суетных и темных.

Но это то, чего люди, объятые мраком, не способны познать, и они, видя изображения будд и бодхисаттв, легко бывают склонны низвести их на степень помощников в делах земных. Народная фантазия, не способная подняться до высот мысли о вечном покое, связывает с буддами и бодхисаттвами идеалы земные. Она приписывает им лучшие достижения людей: самоотверженность, сострадание, любовь ко всему существу, мудрость, видящую бренность всего земного. Эти качества как бы являются олицетворенными для народного сознания в образах этих высших существ. С ними же в народной фантазии сливаются и представления, связанные раньше с другими божественными силами природы и с богами-покровителями людей. Особенно часто в художественные изображения вплетаются черты других религиозных систем, чужие образы, но их значение в буддизме меняется — все подводится под неизменное учение о волнении жизни и о вечном покое. Буддизм, верный своему принципу, не возражал против их культа, если только этим не нарушался путь к конечной цели. Пусть человек, пока ему это нужно, молится Амитабхе, или Авалокитешваре⁶⁾, или другим бодхисаттвам, хотя бы как покровителям. Этим объясняется обилие всевозможных божеств в народных формах буддизма; буддизм принял всех уже имевшихся народных богов — добрых и злых. Рассматривая их лишь как проявление высших существ в форме, доступной людям, тем самым он устранил из мира злое Начало, Духа зла; так называемые свирепые формы бодхисаттв — это лишь грозные проявления тех же добрых или сверхдобрых начал, борющихся со злом; Злого Духа в нашем смысле в буддизме нет. Зло — это только нечто временное, а изображения будд и бодхисаттв говорят о спасении, о добре, которое вечно. Такие мысли проявляются всюду в изображениях великих восточных художников, в выражении лица у будд и бодхисаттв в живописи и в скульптуре. К сожалению, то, что пока может быть выставлено у нас в Европе, лишь жалкий намек на то высокое искусство, которое имеется в лучших храмах Японии и Китая.

При всем этом нельзя, однако, забывать, что то, о чем говорят изображения, лишь косвенные намеки на нечто, в сущности, неизобразимое, невыразимое в словах, намеки на то, что есть победа над земным.

И с религиозной точки зрения увлечение картинными образами опасно: ведь человек, отдаваясь своей фантазии, мыслящей словами и картинами, легко может забыть о самом существенном, об очищении той капли воды, которой он является.

Недаром в буддизме первоначально не изображали Будду в человеческом образе. Мы видим лишь колесо, символ того, как учение Будды рассеивает мрак, подобно тому как колесо, катящееся по дороге, разбивает камни.

Одновременно с эпохой, когда в японском буддизме процветали секты, занимавшиеся философскими спорами или умствованием о священных картинах, возникла частичная реакция против этого направления среди некоторых религиозных деятелей, выдвигавших на первый план созерцание, второй путь к спасению.

II

Путь созерцания

Существующая и поныне в Японии секта созерцания со своими многочисленными подразделениями восходит к китайской секте, основанной в VI в. знаменитым индийцем из южной Индии Бодхидхармой, который в 526 г. прибыл в китайский монастырь стариком ⁷⁾. Китайский император, пригласивший знаменитого монаха на аудиенцию, между прочим спросил его: «Я построил много храмов и совершал добрые дела, что я извлеку из этого?» — «Ничего!» — ответил Бодхидхарма. Не важны ни философия, ни литература, ни живопись, ни добрые дела — все это ничтожно. Во всем этом не найти того высшего, о котором они тщетно пытаются говорить. Есть один только путь. Выше нужно искать в самом себе. Нужно сосредоточиться на «Невыразимом», на «Невыразимом», которое внутри человека, нужно забыть о всех чувствах, о всех мыслях и испытать, пережить это «Невыразимое».

Говоря о нем, основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн ⁸⁾ сказал следующее: «Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше».

Его не схватить мыслью, не высказать словами, нужно особым образом почувствовать его, погружаясь в особенное сознание, называемое «дзэн» (сокращенное и испорченное из санскритского «дхьяна»). В этом состоянии человек непосредственно переживает покой, соприкасается с буддой или, вернее, испытывает свою тождественность с ним без всяких умствований, без всяких слов, без всяких картин. Человек перестает чувствовать себя как какое-то «я», сливаясь в одно со всем окружающим его своим же миром. Религиозное созерцание практиковалось и в секте Сингон, но там оно гораздо сложнее, основанное на философских теориях, связанное с определенными таинственными обрядами.

Здесь, в секте Дзэн, напротив, все просто: это непосредственное, более стихийное, так сказать, религиозное переживание.

Первые последователи Бодхидхармы были фанатиками; они разбивали иконы, сжигали священные книги, считая их не только лишними, но и вредными.

Нет большого контраста, чем тот, который мы видим между сектами Сингон и Дзэн. У одних пышность и богатство во всех отношениях, у других простота, доведенная до крайности. Конечно, иконоборческое течение не могло удержаться долго, в кругах самих же созерцателей стали появляться и литература, и священные картины. Но простота все же осталась характерным признаком этой секты до настоящего времени. В храмах ее вы найдете лишь скромную утварь и немногочисленные изображения главным образом Шакьямуни и его учеников.

Центральные монастыри секты Дзэн, как, впрочем, и многих других сект, расположены в отдаленных местностях, в живописных горах, среди дремучих лесов. Особенностью монастыря созерцателей является палата созерцания. Это обыкновенно большое длинное здание, в нем царит полумрак; вдоль стен разложены круглые, невысокие, твердые подушки для сидения, иногда высокие кресла с такими же подушками. Во время созерцания сидят лицом к стене с скрещенными ногами в позах, которые вы видите на всех буддийских изображениях, только несколько упрощенных: обыкновенно правая нога остается под левой, а не кладется на нее. Иногда старший учитель руководит собранием, прочитывает и объясняет отрывок мистического сочинения, подготавливая настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок — постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают молча скромную пищу, исполняют текущие работы в монастыре и опять собираются для созерцания.

То, что переживается во время созерцания, неопишимо, это отнюдь не какая-либо галлюцинация, явления каких-то будд, это не гипнотический сон или тому подобное. Создается лишь необычайное чувство легкости и душевного спокойствия. Будет ли достигнуто в конце созерцания религиозное переживание невообразимого, это зависит от личности созерцателя. Очень многие цели не достигают.

Но во всяком случае успокоение, достигаемое каждым, столь благоприятно влияет на психику человека, что многие ездят в монастыри созерцателей и проходят такой курс созерцания просто ради душевного отдыха, для того, чтобы накопить новые силы для жизненной борьбы. Так уже в былые времена в монастырях укрепляли свой дух японские воины.

В японской истории секта Дзэн сыграла большую роль. Секта Сингон дала Японии религиозное искусство. Здесь же в монастырях Дзэн зарождалось и развивалось многое, что стало неотъемлемой частью японского быта, — своеобразная поэзия, исполнен-

ная любви к окружающей природе, с которой сливается созерцатель, чайные церемонии и многое другое.

Трудно себе представить большую противоположность, чем секта Сингон и секта Дзэн. Тем не менее, несмотря на контраст, обе секты объединены тем, что, по учению их, каждый человек стремится к последней цели силой, в нем заложенной, исключительно своей собственной силой. В этом смысле противоположностью обеих сект является третье вероисповедание, имеющее не меньшее число последователей, это — учение поклонников Амиабхи — того будды, который, как мы видели, открыл навсегда для живых существ доступ к своей «райской земле».

III

Путь веры

В основе пути веры лежит следующее рассуждение: если уже в то время, когда жил и учил Шакиямуни, только очень немногим удавалось доходить до цели, то мыслимо ли, чтобы теперь, когда настали времена, столь отдаленные от личного влияния Учителя, люди могли своей силой достигать совершенства? Приближаться к цели дано немногим, а остальные, казалось бы, навеки обречены кружиться в вихре бытия, перерождаясь и перерождаясь без конца. Но выход есть. Ведь есть будда Амиабха, который дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его чистого царства. Клятва вошла в силу: будда Амиабха вступил в нирвану. Поэтому люди смело могут отказаться от всяких попыток личной своей силой достигнуть цели, попыток, уже заранее обреченных на неудачи. Твердо уверовав в помощь Амиабхи, они должны просить его помощи для перерождения после земной смерти в качестве существ, обитающих в его раю «сукхавати». Простому человеку достаточно стремиться к этому, не думая о конечной нирване, просто твердо веря в силу Амиабхи.

Амиабха, или, как его называют японцы, Амида, и его блаженное царство находятся на далеком Западе, и, когда заходит солнце, а небо загорается золотистым заревом, смиренно верующий буддист мнит видеть врата в райскую землю.

Рай Амиды, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на том далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские вероисповедания. Опять с точки зрения высшей догматики буддизма это лишь один из подходов к определенному разряду живых существ, для которых иные рассуждения были бы недоступны. Все же путь веры в Амиабху — идея, не вполне мирящаяся с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении к цели, и нападок на амидаизм было много со стороны других буддийских течений. Но и сами амидаисты не отрицают, что имеются и другие пути ⁹⁾.

Заключение

Итак, вы познакомились с тремя основными течениями японского буддизма, вместе с тем и буддизма вообще. Вы видите, что разногласия возникают относительно путей к цели. Миропонимание одно и то же везде. Я нарочно не останавливаюсь более подробно ни на одном из трех течений, так как все они более или менее равносильны. Важно именно понять всю пестроту буддийского мира и затем усмотреть единство во всей этой пестроте.

В Японии за последнее время ясно замечается стремление к подчеркиванию именно тех элементов, которыми буддийские течения объединяются. Крепнет сознание общности, несмотря на то что исторически сложившиеся секты сохраняются.

В то же время наблюдается вновь жизненная сила буддизма в том, что он начинает все более приобщаться к требованиям современной жизни, отыскивая подход к изменившимся условиям.

Замечается постепенное повышение степени современного образования среди духовных лиц, даже более, очень многие из руководящих японских педагогов — буддийские священники, окончившие университетские курсы в Европе. Усиливается изучение европейской философии, а также индийской, уже по первоисточникам, по европейским методам.

Постепенно начинается соприкосновение японского буддизма с новыми течениями научной мысли, пришедшими из Европы, и подтверждается то, что в буддизме усмотрели уже раньше в Европе, то есть что буддизм такая религиозная система, которая вполне примирима с наукой. Некоторые видели причину этого явления в том, что буддизм скорее философия, чем религия, или в том, что он прежде всего учение нравственности. Это мнение глубоко ошибочно. В основе своей буддизм прежде всего именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществлению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства.

Действительно, он не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории, он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию. Но тогда буддизм будет и не философией, а чем-то третьим.

Буддизм, как мы видим, исходит из таких учений о жизни, которые не противоречат науке о природе, но которые и не могут быть опровергнуты данными науки.

В буддизме нет догматов, связанных с историческими событиями, нет догматов, которые бы принуждали нас допускать нарушения законов природы. Высшие личности уже не входят в земной мир. Чудесный элемент, который мы встречаем в легендах, не играет роли в высшей догматике, буддизм не требует

веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания.

Учения о жизни, о перерождении, о цели бытия основаны не на наблюдениях материальной природы, а на психологических соображениях. Они — своеобразная попытка решить загадку жизни, ту загадку, которую естественные науки решить не в состоянии.

Вопросы нравственности, вопросы о цели жизни, вопросы спасения — все они не входят в область науки, и там, где наша современная наука пытается ответить на них, там она заведомо покидает почву науки и становится философией и религией, где решают уже не объективные наблюдения, а иные соображения.

Таким образом, между буддизмом и между наукой мы в Японии не видим конфликтов, и они и по существу дела невозможны.

Для практической жизни восточного человека буддизм дает исчерпывающие ответы; он учит людей жить по законам нравственности, убеждая их в том при помощи учения о наследственности возмездия. Менее развитых он убеждает в более грубой форме — страхом перед наказанием, более вдумчивых — указанием на бренность всего сущего и на конечную цель — спасение в вечном покое нирваны.

Кроме того, в человеке развивается чувство ответственности, он сознает, что он сам виноват, если должен страдать, ибо он знает, что от него самого зависит приостановить постепенно процесс бытия. В том же смысле, в каком он является наследником своего же прошлого, он сам создает и свое будущее.

С другой стороны, буддизм учит людей умирать — умирать без страха, ибо, по его учению о перерождении, так называемая загробная жизнь, пугающая людей, не есть что-либо таинственное, неизвестное; он свыкается с мыслью, что она лишь повторение такой же жизни, с такими же страданиями и радостями. Буддист мирится с тем, что он будет жить опять, опять будет страдать, ибо он знает, что это будет страдания такого же рода, как те, которые он переживает теперь.

Понятно, что усвоившие такое учение живут спокойно и умирают бесстрашно. Понять это учение — ключ к восточной душе.

Сближение Европы с Востоком усиливается, все более и более рушатся преграды, разделявшие народности. Но не понять нам народов Востока, если мы не будем знать их души, не будем понимать того, чем живут и чем вдохновляются их лучшие мыслители, художники и поэты, если мы не будем знать, чем живет широкая масса народа.

Многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга. Но ведь грани уже исчезают: где Запад, где Восток? Еще мы действительно очень и очень многого в восточной жизни не понимаем. Однако дает ли это нам право успокоиться, сказав, что нам Востока не понять никогда? Нужно попытаться понять

его, понять более, чем мы понимаем его теперь. Здесь ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и прежде всего буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии. Когда говорят о непонятности Востока, то обыкновенно имеют в виду Дальний Восток, Китай и Японию. Индию мы гораздо более считаем близкой нам. Ведь с древней Индией европейские народы связаны отдаленными расовыми связями; нас сближает и родство языков. Индийская поэзия и индийская философия давно уже соприкоснулась с Европой. Хотя и здесь еще очень многое нам неизвестно, мы все же Индию до некоторой степени считаем своей.

И вот эту же Индию чем-то своим считают буддисты Китая, Японии и Средней Азии, Тибета и Монголии; высшие идеи религиозного и философского понимания жизни и смерти они восприняли у Индии, и если такое усвоение индийской мысли было возможно для Востока, столь якобы разнородного по сравнению с нами, то спрашивается, действительно ли разница настолько коренная по существу?

Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом, который на религиозной почве соединил Индию с Дальним Востоком. Ведь то, что мы находим в лучших и самых глубоких произведениях литературы и искусства Дальнего Востока, это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятным, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим.

Проблемы буддийской философии

Предисловие

Предлагаемое «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам», второй частью которого является настоящая работа, содержит результаты специальных работ в течение четырехлетнего пребывания в Японии. В задачу, поставленную мне Факультетом восточных языков, командировавшим меня в 1912 г. в Японию, входили наряду с общими занятиями в области японской филологии, необходимыми в целях подготовки к факультетскому преподаванию японского языка, еще и совершенно определенные специальные, а именно изучение религиозной и философской литературы в Японии, и в частности ознакомление с живой традицией буддизма с целью определить то значение, которое эта традиция могла бы иметь для изучения индийского буддизма и индийской религии и философии вообще.

Религиозно-философская литература является областью японоведения, почти вовсе еще не затронутой в Европе. По ознакомлении с японской литературой по буддизму и синтоизму я убедился в необходимости позаботиться о создании прежде всего лексикографического пособия, того орудия, без которого филологическая работа в какой бы то ни было области невозможна.

Свод лексикографического материала, составляющий *первую часть* «Введения», является важным главным образом в двух отношениях. С одной стороны, он представляет конкорданс японских специальных лексиконов и списков терминов по религии и философии буддизма, а отчасти и синтоизма; а с другой стороны, он является словарем китайско-японских и санскритских параллелей философских и религиозных терминов, собственных имен, заглавий и т. д. В предисловии к этой первой, лексикографической, части указано на характер японской лексикографии, вследствие которого словари и списки терминов являются столь неудобными и для европейского ученого недоступными и нуждающимися в предварительной кодификации. Свод лексикографического материала раскрывает доступ к богатой вспомогательной литературе, созданной японцами, для изучения буддийской религии и философии, а тем самым и к обширной буддийской литературе, переводной с санскритского, сохранившейся в Японии. *Первая часть* «Введения» предназначена для специалистов, для тех, кто приступает к изучению японской литературы по первоисточникам.

Значение настоящей *второй части* является более общим. Приступающий к изучению религиозной литературы в Японии нуждается прежде всего в указаниях, как разбираться в огромном сохранившемся материале, обнимающем не только японские сочинения, но и китайские и не только оригинальные сочинения японцев и китайцев, а также и переводы санскритских религиозных сочинений. Вслед за вопросом, как справиться с текстом, т. е. с *языком* религиозных сочинений, возникает поэтому другой вопрос по поводу *смысла* и содержания встретившихся сочинений. Возникает вопрос о том, *что является общим*, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления религиозной мысли, называющие себя буддизмом и противопоставляющие себя другим учениям Индии, Китая и Японии. Во-вторых, *настоящий том* отвечает и на другой вопрос — на вопрос, что могут дать знакомство с японской традицией и изучение первоисточников буддизма при помощи японской традиции и японской литературы. Дают ли они новое освещение буддизма и в какой мере? Достаточно ли при изучении буддизма по японским и китайским источникам исходить из знакомства с очерками по буддизму, имеющимися в европейской литературе, или нет, т. е. требует ли китайско-японский материал обработки с другой точки зрения?

Обзор проблем и соображения по поводу способа их изучения являются, таким образом, второй частью «Введения», содержащейся в настоящем томе. Только на основании первой части, лексикографического орудия, и второй, схематического изложения основных идей, становится возможным успешное изучение сохранившихся литературных материалов.

Обзор литературных памятников составит содержание *третьей части* предлагаемого «Введения», в которую, как уже было указано вкратце в предисловии к первой части, войдут полные *списки сохранившихся источников*: сочинений, переводных с санскритского, и оригинальных китайских и японских. Кроме того, будет указано содержание важнейших сочинений, а также *история канона* в связи с *историей традиции* и внешней историей восточного буддизма. В третью часть войдет и более детальный *очерк китайско-японских сект*, который не нашел место в настоящей второй части.

Этими тремя частями «Введение» может считаться законченным, так как ими будет подготовлен, хотя бы предварительно, материал и намечен путь к дальнейшим работам монографических исследований отдельных проблем буддийской философии и религии, отдельных сект и отдельных сочинений и авторов. Работа над обширным материалом, написанным на многочисленных языках, потребует сил многих исследователей в многих лет ввиду крайней немногочисленности сотрудников в этой области.

План настоящего тома, излагающего *проблемы буддийской философии*, основан на следующих соображениях. Приступающий к изучению буддийской литературы невольно поражается

разнородностью направлений, возникавших в течение веков в пределах буддизма. При поверхностном наблюдении различия кажутся чрезвычайно существенными, может казаться, что мы имеем дело не с подразделениями буддизма, а с различными религиями. Спрашивается, однако, что же все-таки объединяет все направления, что дает им право называться буддизмом?

В предлагаемой работе сделана попытка указать на эту общеправильную философскую подкладку, вокруг которой образовались столь многочисленные учения. То, что я предлагаю, в целом составляет *систематический обзор проблем, а не индивидуальную систему*; я не называю эту работу системой буддийской философии, потому что *системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе*. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, оств, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о «буддизме» как о *характерном буддийском мировоззрении* в том же смысле, как мы говорим о «христианстве», несмотря на то что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений (см. главу XIX).

Важнейшим методологическим правилом при составлении настоящей работы служило убеждение, что изучение буддизма должно исходить из знакомства с теми фактически данными формами, в которых он сохранился в Японии. Знакомому с своеобразным методом, применяемым в традиционном изучении догматики буддийским духовенством *современной* Японии, несомненно, будет облегчен переход к древним формам буддизма.

Основное правило, что следует переходить от известного к неизвестному, а не наоборот, дало результаты, отчасти диаметрально противоположные обычно принятому в европейской литературе пониманию более древнего буддизма. Оказалось, что основой догматики буддийских сект, как ныне существующих, так и прежних, являются философские трактаты. Священным писанием в узком смысле являются, разумеется, *сутры*, но сутры как таковые *толкуются всегда в смысле того или другого трактата*. Восходя от наших дней к древности, мы всюду замечаем одно и то же явление: догматическая жизнь буддизма протекает в пределах трактатов, духовенство воспитывается на трактатах, сутры изучаются в смысле трактатов.

Из вышесказанного вытекает чрезвычайно важное следствие, а именно: *изучение древнего буддизма должно начинаться с систематических трактатов, заключенных в сборник абхидхармы.*

т. е. с так называемой литературы «отцов церкви», фактически легкой в основе позднейших буддийских организаций, а не с сутр. До сих пор в Европе обыкновенно выдвигались на первый план сутры, особенно палийские¹⁾, содержащие якобы настоящий, чистый буддизм; толковались и переводились сутры самостоятельно: традиционное толкование, содержащееся в трактатах и в комментариях, более или менее игнорировалось. Палийская абхидхарма мало изучена. Еще Уоррен называл абхидхарму «the dreariest and most forbidden reading»^{*2)}, но на самом деле ключ к пониманию буддийской догматики и истории буддийских сект заключается именно в ней, как дающей нам авторитетные указания относительно тех мыслей, которые действительно господствовали среди руководящих буддистов, а не те, которые мы склонны предположить на основании более или менее произвольного толкования сутр, где мы встречаемся с лаконическими формулами, которые без знания абхидхармы могут подвергаться искусственной группировке. Первый и пока единственный перевод одного из палийских трактатов появился только в 1900 г., когда в европейской литературе картина буддизма в общем уже определилась на основании литературы сутр. Санскритская же абхидхарма в оригинале почти вся утрачена, она сохранилась только в китайских и тибетских переводах. Этим и объясняется, вероятно, что она так сравнительно поздно сделалась предметом изучения, хотя на важность ее было указано давно.

Таковы соображения, повлиявшие на выбор источников, легких в основе настоящей работы, при составлении которой я поэтому *не основывался вовсе на данных европейских очерков* по буддизму, как составленных на основании существенно другого материала и оставляющих без внимания систематическую литературу буддийской схоластики. Попутно, однако, я указал на некоторые неясности в понимании самых элементарных терминов буддийской догматики; входить в детальную полемику я считал совершенно излишним, тем более что соображения по поводу буддийской догматики *обыкновенно выставляются всего только как догадки*, мнения, гипотезы, как предварительные толкования за неимением лучших. В примечаниях, однако, приведены мною важнейшие места в наиболее известных сочинениях для того, чтобы читающий мог при надобности сравнить, насколько интерпретации, предложенные мною на основании китайско-японской экзегетической литературы, отличаются от догадок, выставлявшихся до сих пор.

Для того чтобы убедиться в неопределенности понимания многих из наиболее важных положений буддизма, достаточно сравнить рассуждения о «санскарах», о 12-членной формуле перерождения, о «рупа» и т. д., встречающиеся в работах таких европейских авторов, как Бюрнуф, Ольденберг, Рис Дэвидс, Керн, Дейсен, де ла Валле Пуссен, Валлезер и др. Основная причина,

* Отчаянно скучное и отталкивающее чтение (англ.).

мне кажется, такой на первый взгляд странной невыясненности буддийских терминов кроется, с одной стороны, в недостаточности материала, а с другой — в той оценке, которой подвергалась литература абхидхармы. Этим и объясняется, что могли возникнуть сомнения относительно основной тенденции буддизма и предположения вроде того, что буддизм, по существу, чужд метафизики. Могло установиться понятие буддизма «первоначального», чистого, по отношению к которому все дальнейшие формы были объявлены искажениями, шаманством и т. д.

Пренебрежением к абхидхарме объясняется и то, что от *внимания* европейских индологов ускользнуло то особое значение, которое имеет в буддийской терминологии *понятие «дхарма»*. А от понимания именно этого термина зависит понимание всей буддийской философии. Все, что в литературе буддизма говорится о дхармах, должно было, таким образом, остаться непонятным и неясным.

Несмотря, таким образом, на существование обширнейшей литературы по буддизму, нужно признать, что значение буддизма как системы миросозерцания, философского и религиозного, до сих пор является невыясненным.

Буддизм уже давно привлек всеобщее внимание как единственная из систем мировых религий, которая может быть сопоставлена с христианством и с исламом по своему влиянию, распространившемуся над народами самых разнородных рас, самых разнородных степеней развития культуры. Тем более поражает та разнородность оценки, которую можно найти по отношению к буддизму; буддизм является силой, к которой одни относятся с крайним отвращением, другие с чрезвычайной симпатией; на буддизм указывают то как на пример бессмысленного идолопоклонства, не заслуживающего вовсе названия религии, то опять как на пример религии, равной христианству, даже как на религию, примиримую с современной наукой, как на религию будущего.

Возможность такого положения объясняется тем, что буддийская литература и сущность его философской системы до сих пор были изложены так, что их можно было усвоить объективно, как усваиваются другие религиозно-философские системы. Большинство работ содержит некоторую тенденциозность, либо полемическую аятибуддийскую, либо апологетическую, причем, однако, и те и другие, исходя из того небольшого сравнительно материала, который до сих пор разработан, игнорируют реальную историю буддийской догматики и философии.

Когда будет установлена вполне ясно история развития буддийской религиозно-философской мысли, когда в общую картину буддизма войдут результаты не популяризованных до сих пор специальных исследований и переводов отдельных частей буддийской литературы, тогда обнаружится, что буддизм никогда не учил очень многому из того, за что его упрекают его противники; но окажется также, что он весьма многому не учил и из того,

за что им увлекались его сторонники. Но только тогда буддизм предстанет как оригинальное религиозно-философское мировоззрение, имеющее свои достоинства и недостатки, как и все другие, и займет свое определенное место наряду с другими системами в всемирной истории религии и философии.

Уже теперь можно сказать, что буддизм отнюдь не отличается какой-то особенной неясностью и неопределенностью, которую в нем иногда находят; в нем нет вовсе «странности интеллектуального ландшафта», о которой говорил Уоррен³⁾; он отнюдь не является каким-то таинственным учением, якобы не имеющим аналогий в европейском мышлении, как думают некоторые буддисты только потому, что они не знакомы с историей европейской философии. Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще мы не встречаем проблем, которые бы, по существу, для нас были непонятными и странными; однако те же известные нам проблемы рассматриваются индусами с иных точек зрения, они иначе комбинируются, иначе освещаются. Вот в этом смысле индийская философия, когда она будет раскрыта во всех деталях, несомненно, дополнит и обогатит результаты европейского философского мышления.

Пока же вопрос о будущем значении буддизма для человечества или для тех народов, где он сохранился до сих пор, остается совершенно открытым. Этот вопрос при этом должен решиться на практике, и затрагивать его в настоящей работе не место.

При составлении настоящей работы преследовались прежде всего, таким образом, следующие цели. Я хотел изложить результаты, полученные путем непосредственного знакомства с *японской живой схоластической традицией, японской догматической литературой* и раскрываемой благодаря им древней *литературой абхидхармы*, этим я попытался дать исследование буддизма на основании *мало или вовсе не использованных до сих пор источников*.

При этом оказалось, что понятие «дхарма» имеет такое решающее значение в буддийской философии, как, например, понятие «идеи» в философии Платона. Изображение буддийской схоластической догматики как *теории дхарм* в виде полной и законченной системы теории опыта и теории спасения, т. е. учения об эмпирическом и о метафизическом истинно-сущем, подчеркивает значение *основной философской идеи буддизма, оставленной до сих пор вовсе без внимания*.

Логика и специальные проблемы гносеологии, играющие столь важную роль в буддизме, в настоящей работе не рассматриваются потому, что они детально разработаны в монографии проф. Ф. И. Щербатского⁴⁾, посвященной буддийской логике и теории познания; китайская литература содержит довольно значительный материал по индийской логике, но рассмотрение логических вопросов не входит в задачу настоящей работы.

Наконец, я попытался изложить основоположение буддизма на языке, общепринятом в наших философских работах, избегая

слишком условных технических терминов и не нагромождая текста лишними деталями, а останавливаясь на центральных проблемах. Таким образом, предлагаемая работа содержит *выводы* из изученных материалов, а в то же время она является и *программой* для будущих работ, ибо каждая глава, каждая проблема намечает лишь только то основное, что в будущем потребует более детального исследования.

При передаче специальных терминов я всегда старался уловить суть буддийского учения прежде всего на основании непосредственно данного мне китайско-японского материала, дополняя его материалом из санскритских источников. Подробности о правилах перевода терминов указаны в главах VIII и XII.

Обращаю внимание еще на то, что я *вместо японских и китайских терминов употреблял оригинальные санскритские*, так как в противном случае работа не имела бы связи с европейской литературой по буддизму. Японские и китайские эквиваленты указаны в примечаниях, для того чтобы не наполнять текста тройными параллелями. Этим объясняется, что в самой работе так *мало встречается японских слов*, несмотря на ее теснейшую *связь с японской догматической литературой*.

Как только что было указано, *источниками* мне послужили японская литература, живая традиция и раскрытые при их помощи китайские переводы основных сочинений буддийской философии. Ближайшим образом *литературные* источники разделяются на две категории: общее представление о развитии буддийских школ, а также понятие о метафизической части буддийского учения сложилось у меня на основании *японской литературы и японской устной традиции*. Освещение же вопросов гносеологии и психологии, т. е. более специфических индийских проблем,— на основании *китайских сочинений, переводных с санскритского*, изученных, однако, *тоже при помощи японской литературы*. О том, что японская литература требует особенно критического к себе отношения, поскольку она касается индийской философии, речь идет в главе II, а также и в примечаниях по поводу утверждений важнейших из современных работ.

О *значении абхидхармы* для выяснения истории литературы буддизма, об истории буддийской *традиции* и ее передачи в Китай и Японию, наконец, о руководивших *личностях*, распространивших буддизм,— одним словом, соображения исторического и историко-литературного характера будут даны в третьей части настоящего Введения.

Настаивая на необходимости исходить из изучения догматической литературы, я отнюдь не хочу сказать, что популярный буддизм не заслуживает внимания или что буддизм исчерпывается буддийской философией. Но изучение популярных течений требует совершенно специального метода и все же предполагает знание теоретического буддизма, ибо популярные течения буддиз-

ма примыкают к тем или другим «сектам», или вероисповеданиям буддизма. Популярный буддизм — популяризация теоретического буддизма, но в связи с результатами творчества народной религиозной фантазии и в связи с многочисленными небуддийскими элементами.

Чрезвычайно важным источником оказалось знакомство с живой традицией в лице многих из знатоков буддийской догматики *старой* школы. Путем бесед, путем совместного чтения текстов и слушания специальных курсов мне удалось составить картину о буддизме в том виде, как она живет в представителях его в Японии. Подробности этой области составляют предмет следующей, литературной части Введения, так как эти вопросы не имеют непосредственного отношения к философии.

В изложении элементарных понятий буддизма особое значение придается сочинениям *Васубандху*, в особенности трактату «*Абхидхармакоша*». О значении этого сочинения речь в IV главе. «*Абхидхармакоша*» и «*Виджняпти-матрата-сиддхи-шаstra*» действительно неотъемлемы от японской традиции, так как все элементарные вопросы буддийской догматики решаются ссылкой на «*Абхидхармакошу*», поскольку они относятся к анализу опыта; несмотря на то что это сочинение хинаянистическое, каждый буддист знакомится с центральными идеями на основании этого сочинения. Учение о сознании опирается на махаянистический трактат *Васубандху* «*Виджняпти-матрата-шаstra*». Вопросы онтологии и теория спасения позднейших школ построены уже на основании других текстов.

На чрезвычайную важность «*Абхидхармакоши*» было обращено внимание давно. Полное исследование этого сочинения явится началом новой эпохи в изучении не только буддизма, но индийской философии и религии вообще. В настоящее время внимание всех почти изучающих буддизм сосредоточено на этом сочинении; подготовляются, а отчасти уже начались издания различных версий его, готовится перевод как основного сочинения, так и комментариев и монографическое исследование его содержания. Работа будет выполнена совместными усилиями индологов различных стран, в том числе и Японии. О плане этих работ, среди которых на долю пишущего эти строки пало монографическое исследование содержания «*Абхидхармакоши*», подробности указаны в предисловии Ф. И. Щербатского к 1-му выпуску тибетского перевода «*Абхидхармакоши*», выпущенного в *Bibliotheca Buddhica*⁵¹. Ввиду преобладающего значения «*Абхидхармакоши*» и в японской традиции настоящая работа отчасти является и *введением в философию Васубандху*.

О внешности настоящего тома считаю нужным сказать, что отнесение примечаний в конец книги и применение в основном тексте *упрощенной транскрипции терминов* русскими буквами без указания долготы гласных и т. д. объясняется желанием по возможности облегчить и ускорить печатание труда в настоящее, трудное для печатания время.

По той же причине объем книги значительно сокращен по сравнению с тем, который предполагался первоначально. Примечания сокращаются тоже насколько это возможно, отчасти уже потому, что большая часть моей библиотеки осталась в Токио, откуда она теперь не могла быть выслана.

Считаю долгом выразить свою благодарность за помощь, оказанную мне при чтении корректуры, и за ценные указания и критические замечания во время печатания В. М. Алексееву, Б. Я. Владимирцову, С. Г. Елисееву, А. И. Иванову, И. И. Лапшину, С. Ф. Ольденбургу и Ф. И. Щербатскому.

Приношу глубочайшую благодарность Ф. И. Щербатскому и С. Ф. Ольденбургу за руководство и за участие, с которым они следили за моей работой с самого начала ее возникновения.

Петроград, март 1918 года

О. Розенберг

I

Религиозно-философские системы в Японии и буддизм

В индийском буддизме уже рано установилось убеждение в том, что спасительное учение Будды призвано быть распространенным среди других народов. Проявляя тенденцию стать религией мировой, буддизм начал распространяться вне пределов Индии. Однако миссионерская деятельность буддийских монахов достигла крупных результатов не скоро. Только тысячелетие спустя после Будды начинается то сильное движение буддизма, которое охватило впоследствии всю Среднюю и Восточную Азию¹.

Одна волна этого движения прошла на восток, через Китай и Корею в Японию; другая на север, через Тибет в Монголию.

Высшее развитие буддийской миссии относится к V, VI и VII вв.; этот период является в то же время эпохой расцвета буддизма в Индии². В следующий затем период буддизм в самой Индии начинает клониться к упадку, в восточных странах он крепнет, но одновременно здесь начинается процесс его переработки и приспособления, начинается эпоха новых сект буддизма, основанных, в сущности, на тех же индийских идеях, но вмещающих в себя уже много неиндийских элементов.

Слоения с Индией постепенно прекращаются, и центрами восточного буддизма становятся Китай и Тибет. Китайский буддизм как более ранний повлиял до известной степени на тибетский, но в общем, как в смысле традиции, так и литературы, оба центра являются каждый замкнутым целым, не зависящим один от другого.

С точки зрения истории буддийской литературы материалы китайский и тибетский друг друга дополняют: в китайских переводах сохранились некоторые очень важные сочинения, более древние, которых нет в тибетском, а тибетский канон содержит ряд знаменитых трактатов позднейшего буддизма, которые уже не проникли в Китай. Преобладающее большинство сочинений является общим, оно сохранилось как в китайском, так и в тибетском переводе³.

В тех странах, которые являются конечными пунктами для буддийского движения, т. е. в Монголии и в Японии, связь с Индией и с посредниками чувствовалась всегда и чувствуется поныне. Индия, Тибет и Монголия — нечто связанное, с точки зрения монгольского буддиста; Индия, Китай и Япония — это «триада стран», «три государства»⁴ в исторических сочинениях буддистов Японии.

Если мы говорим о буддийской литературе в Японии, то это выражение следует понимать в широком смысле слова: это не только литература, созданная японцами, но и литература китайская — как переводная, так и оригинальная, которая в течение веков стала для японцев как бы их собственной.

Буддийская литература в Японии обнимает:

1) Китайские переводы индийских сочинений, т. е. буддийский канон в собственном смысле слова, состоящий из трех отделов: проповедей, сочинений по дисциплине и философских трактатов (сутры, виная и абхидхарма).

2) Китайские комментарии к индийским сочинениям и китайскую оригинальную литературу.

3) Японские толкования к индийским и к китайским сочинениям и японские оригинальные сочинения.

Весь материал хорошо издан в Японии⁵, отчасти он прекрасно разработан в современных работах на японском языке; в Японии впервые — в связи с введением изучения санскритского языка — к изучению буддийской литературы были приложены методы европейской филологии, все более распространяющиеся среди японских ученых.

Буддийская каноническая литература изучается в Японии по китайским переводам, что для японца, воспитанного на китайской литературе, не представляет особенных трудностей, тем более что вся отвлеченная религиозно-философская терминология непосредственно заимствована из китайского и не имеет японских эквивалентов вовсе. Тесная связь, доходящая почти до полного совпадения, японской системы письменности с китайской объясняет отсутствие вообще японских переводов с китайских классических и философских текстов: японцы в них не нуждались, так как они воспитывались непосредственно на китайских текстах и сами же писали отвлеченные сочинения на китайском языке. Поэтому не существует и японского перевода даже буддийского канона с китайского. Только за самое последнее время возникли переложения немногих популярных священных текстов на японский язык в виде попыток не столько перевода, сколько модернизации древних текстов⁶.

Полнота материала по буддийской литературе, разработанность его в комментариях, в словарях и тому подобных вспомогательных орудиях — все это заставляет признать необходимым начинать и производить изучение восточного буддизма прежде всего по японским источникам, которые настолько облегчают доступ к китайским первоисточникам, более древним, что игнорировать их при работах над китайской буддийской литературой нежелательно и нецелесообразно.

Систематическому обзору буддийской литературы и ее авторов в связи с политической историей буддийской церкви на Востоке будет посвящена третья часть предлагаемого «Введения». Ограничиваясь здесь кратким перечислением важнейших периодов восточного буддизма и указанием на то место, которое, буддий-

ская религия и философия занимают наряду с другими элементами, вошедшими в состав японской культуры. Одновременно будет затронут и вопрос о значении буддийской традиции в Японии и современных работ по буддизму для изучения индийского буддизма и индийской философии.

История буддизма в Китае начинается, согласно традиции, уже в первом веке нашей эры, о действительном же расцвете буддизма, о существенном влиянии буддизма говорить можно только начиная с IV в.⁷ Но уже к VI в. в Китай успели проникнуть почти все направления индийской религии, основная часть священных текстов была уже переведена, и в Китае успела уже образоваться китайская секта буддизма, известная под названием Тяньтайской, по японскому произношению — Тэндайской⁸.

В Японии в это время еще не было ни письменности, ни достоверной истории, начало которых принято относить в VI—VII вв. н. э. Этому периоду предшествует, по официальному летосчислению, целое тысячелетие—полумифическое, полULEГЕНДАРНОЕ, ПОЛУИСТОРИЧЕСКОЕ; собственно же *история Японии* начинается только в VI в. в связи с явлением религиозного характера, т. е. с введением буддизма из Кореи. А наряду с проникновением буддизма наблюдается и внезапное усиление влияния китайской цивилизации.

Таким образом, уже в самом начале японской истории определились все составные элементы, из соединения которых в результате сложилась своеобразная культура средневековой Японии.

Китай в это время переживает период расцвета при Танской династии, эпоху, богатую сношениями с Индией и другими странами, эпоху подъема материальной и духовной культуры.

Влияние китайских и индийских элементов в Японии оказалось столь сильным, что немногие доисторические национальные элементы остались неразвитыми и как-то исчезли: их приходится восстанавливать путем абстракции всего чужого от совокупности явлений японской культуры того времени.

Но если элемент чисто японский и был менее сильным и определенным, он все же оказал огромное влияние на самый способ обработки, которой подверглись чужие элементы. В национальном элементе скрывалось известное предрасположение, известное характерное мировоззрение, хотя и не заключенное в рамки системы.

Индийское учение, проходя через Китай и Корею, захватывало на пути немало чужого, а поэтому японская культура с самого начала ее истории — явление чрезвычайно сложное.

Япония была принуждена в то время решить трудную задачу усвоения двух чужих и чрезвычайно разнородных элементов — китайского и индийского. Задача была особенно трудна ввиду того, что Япония тогда только что начинала жить, не имея еще ни письменности, ни литературы, ни разработанной религиозной

системы, в то время как для Индии и для Китая расцвет в период от III до VIII в. являлся результатом долгой подготовительной работы, последним подъемом древней культуры.

Сила и богатство внешних культурно-исторических связей в Японии препятствуют выделению чего-то чисто японского. Следует принимать во внимание взаимоотношение всех составных элементов во всех областях японской культуры, главным образом, конечно, в области религии и философии; но и язык, и государственный строй, и искусство — все они явления сложные, составные элементы которых более или менее ярко заметны.

Корея сыграла важную роль в первый период истории Японии, но уже с VII в. непосредственное влияние китайского буддизма настолько усилилось — под влиянием школы Сюаньцзана ¹⁾, что все прежние течения отступили на задний план ⁹.

Поэтому в японских религиозно-философских явлениях, поскольку они образуют систематические построения мышления, нужно отметить три элемента: японский, китайский и индийский.

С точки зрения истории культуры Индии и Восточной Азии японский буддизм есть явление частичное, последняя ступень развития буддизма и сопровождающих его индийских элементов вообще на пути от Индии к востоку. Характерные видоизменения индийских идей у народов Восточной Азии проливают яркий свет на психику и склад ума этих народов, столь отличающихся от индийских племен и по расе, и по системам языка. С этой точки зрения и изучение должно проходить в порядке исторических ступеней развития, хронологически, т. е. *от Индии через Китай к Японии*.

С другой стороны, в японской традиции и религиозной литературе сохранилось много индийского и китайского, чего уже нет ни в Индии, ни в Китае. Ведь для японцев многое было священным, именно как что-то далекое, чужое и непонятное, и оно свято оберегалось в традиции. Индусы же и китайцы, творя новое, переходя к дальнейшим стадиям развития, считали себя вправе забывать прежнее.

Эти остатки делают японскую религиозную и философскую литературу и традицию столь важными и ценными для изучения культурной истории Азии и для восстановления того, что погибло в Индии и в Китае. С этой точки зрения путь исследования будет иным: исторический переход от Индии через Китай в Японию превратится в обратный — *от Японии через Китай к Индии*, а быть может, и дальше, ибо некоторые учения китайско-японского буддизма указывают на отдаленные связи с переднеазиатскими религиозными направлениями ¹⁰.

В таком смысле японская культура приобретает весьма широкое значение, какого она не могла бы иметь как явление исключительно дальневосточное, ни как чисто японское, ни как китайско-японское. Значение ее увеличивается еще благодаря тому, что научное исследование по европейским методам все более и более прививается в Японии. По собиранию, изданию и исследо-

вапию материалов сделано уже довольно много. Остается объединить то, что уже сделано, связать выводы с результатами европейской индологии, и тогда религиозная жизнь Южной и Восточной Азии сложится в одно целое, одно общее явление, части которого связаны теснейшим образом.

Япония, в течение долгих веков обособленная, не поддерживавшая сношений с другими народами, считала себя центром вселенной и забывала о прежних связях с другими культурными центрами Азии. Теперь же все больше о них начинают вспоминать и проникаться сознанием, что именно в этих связях, а не в обособленности кроется культурное богатство Японии.

Связь с Китаем наиболее ясна. Япония заимствовала не только систему письменности, но вместе с ней и литературу; и то и другое в течение веков стало как бы национально-японским.

Связь с культурой Индии тоже сознавалась, во всяком случае в буддийских кругах. Хотя изучения Индии, правда, не существовало в смысле науки об Индии как таковой, религиозная связь все же чувствовалась совершенно определенно: Индия, Китай и Япония — неразрывная «триада стран»¹¹.

В 1905 г. проф. Чамберлен писал в своих «Things Japanese» о влиянии Индии в Японии¹², что в известном смысле Япония всем обязана Индии, и указал справедливо, что японцы часто забывают о роли Индии и о значении буддизма. За последние годы положение, однако, значительно изменилось: японцы стали усиленно изучать и буддизм, и Индию, и санскритский язык; значение Индии и буддизма сознается уже очень многими из японских ученых. Что японцы всего еще несколько лет тому назад сравнительно мало интересовались изучением религиозных вопросов, вовсе не удивительно. Они переживали еще период переустройства государства по европейскому образцу, и все внимание было сосредоточено на создании и упрочении новой материальной культуры; не одна только религия и философия, а вообще отвлеченные вопросы оставались на заднем плане. Но по мере упрочения нового строя стал проявляться и более живой интерес к отвлеченной науке и к отвлеченному мышлению, прежде всего европейскому. А при все усиливающемся влиянии Европы должен был возникнуть вопрос, не окажется ли Япония в состоянии найти и в собственном прошлом ценное для создания научного и религиозного миросозерцания. Наиболее влиятельные писатели, увлекавшиеся некогда европейской философией, постепенно стали возвращаться к своему собственному¹³; они не отвергали европейского мышления, но справедливо указывали, что жгучие проблемы миросозерцания желательнее решить путем приспособления собственного национального прошлого, а не путем перенесения европейских проблем на японскую почву. Эта тенденция установилась несколько лет тому назад, началось усиленное изучение синтоизма, буддизма и китайской философии, и с этого времени в области истории мышления в Японии начинает готовиться новая эпоха, развитие которой еще впереди.

Вот почему религиозные и философские течения современной Японии находятся еще в состоянии довольно хаотическом, которое анализировать чрезвычайно трудно¹⁴.

В области религии существует полная свобода совести, регистрация по вероисповеданию не производится, и обучение религиозным идеям не входит в программу японской школы. В школе преподаются начала этики, внушается чувство патриотизма, лояльности, почитания носителя императорской власти, а также почитания национальных героев и предков семьи. Культ предков еще настолько жив в японском народе, что он в поощрении не нуждается.

Мифология синтоизма действительно преподается, но как часть курса истории, а поэтому официальная точка зрения, что то, что преподается в школе, не есть вовсе религия, безусловно, правильна, ведь по отношению к вопросам религиозным в собственном смысле слова, т. е. к метафизическим, о Боге, о смысле жизни и т. д. действительно существует полная свобода. Суровая критика современного официального синтоизма в брошюре профессора Чамберлена об «изобретении новой религии»¹⁵ объясняется тем, что автор этому официальному синтоизму придает слишком большое значение. Так называемое «покровительство» синтоизму со стороны государства выражается в сохранении его как *культа предков императорской династии*: это придворный культ, и то значение, которое он имеет в качестве такового, началось действительно только с 70-х годов прошлого века, когда императорская власть восторжествовала над властью сёгуна²⁾. Для народа эта официальная система совпадает с лояльностью, которая, однако, никого не обязывает ни к какой религиозной вере, при ней можно быть и синтоистом, и буддистом, и христианином или не занимать вовсе никакого определенного положения по отношению к религии. Таким образом, нельзя говорить об официальном культе как о японской национальной религии³⁾. *Национальной религии* в том смысле, как это слово принято понимать у нас, в Японии не существует. Буддизм, несмотря на свою распространенность, тоже отнюдь не может быть назван национальной религией Японии.

В области религии и философии можно отметить всего *четыре элемента*, которые отчасти переплетаются и принимают различные оттенки в зависимости от сословия и интеллектуального уровня последователей. Это распределение важно иметь в виду при оценке современной религиозно-философской литературы, как популярной, так и научной.

Элементы следующие: 1) синтоизм; 2) китайская философия, главным образом конфуцианская; 3) буддизм; 4) христианство и европейское мышление.

Наименьшее значение имеет элемент европейский. Литература и проблемы доступны очень немногим; переводы немногочисленны¹⁶ и плохи, философский язык еще не выработан окончательно, а поэтому при занятиях европейской философией пред-

полагается знание европейских языков. Из популярно-научной литературы многие из европейских идей проникают в широкие слои японского общества, но глубокого влияния они еще не оказали.

Точно так же и христианская пропаганда, которая, безусловно, отвечает потребностям среди японцев, все-таки еще не стала в полном смысле явлением японским: она пока еще всецело зависит от поддержки со стороны Европы и Америки.

Остальные же три элемента — синтоизм, буддизм и конфуцианство — теснейшим образом связаны со всеми решительно областями жизни японского народа.

Китайский элемент настолько всюду проник, что часто он даже не ощущается как нечто чужое, особенное, поскольку китайский элемент относится к области народных верований. Из китайских систем решающую роль в истории японского мышления сыграло только конфуцианство, главным образом его этические части⁴⁾. Этика семейного строя, взаимоотношения людей и другие проблемы, столь интересовавшие китайцев, стали почти совершенно достоянием японцев. Конфуцианством проникнут и так называемый «путь рыцаря» — «бусидо», — ставший известным по переведенной на все европейские языки брошюры Нитобэ¹⁷⁾. Японцами и японофилами это явление выставляется иногда как нечто специфически японское. На самом деле «путь рыцарей» в смысле нравственного (хотя и ненаписанного) кодекса класса воинов давно уже утратил свой своеобразный средневековый характер; класс рыцарей упразднен, и то, что теперь называется этим словом, в сущности, не что иное, как свод нравственных принципов честного человека и гражданина.

Конфуцианская мораль еще жива в широких кругах среднего класса, хотя знание и чтение классических конфуцианских книг уже далеко не такое усердное, как раньше, так как оно трудносовместимо с программой современного школьного образования.

Отвлеченная китайская философия, новоконфуцианская, в настоящее время составляет достояние учителей китайской литературы и любителей учений китайских мудрецов, влияние которых может быть уподоблено литературному влиянию греческих и латинских философов у нас. Это литературное влияние китайской философии вряд ли может прекратиться в Японии ввиду тесной связи японского языка с языком и с письменностью Китая, но как самостоятельная законченная система миросозерцания конфуцианство в новой Японии играть роли уже не в состоянии. Конфуцианство же как культ или как организованная община даже и раньше в Японии не существовало.

Другие, антиконфуцианские, течения китайского мышления, а также даосизм как системы не имели большого значения в Японии. Насколько популярный даосизм и его суеверия отразились на народных верованиях японцев, пока вопрос неразрешенный¹⁸⁾.

Организациями наподобие церквей в Европе, с определенной традицией, с центральным органом управления, с кумирнями и

организованным культом, т. е. религиями в смысле церковных организаций, являются в Японии только синтоизм и буддизм.

История этих двух религий начинается в VI—VII вв., когда существовавшие уже задолго до того первобытные верования, т. е. культ божеств природы и культ предков, были противопоставлены под названием «синто», «пути богов», новой заморской религии — «пути Будды». Началась борьба, которая продолжалась недолго и в которой победило индийское учение.

В буддизме того времени существовали две тенденции: одно течение боролось с другими чужими учениями путем *опровержения*, другое — путем *толкования* чужого учения в буддийском смысле. Это второе направление процветало особенно в VIII в., и ему удалось таким путем представить пантеон синтоизма как часть пантеона индийского буддизма и усмотреть в учении синтоизма частичное проявление мудрости Будды¹⁹.

Буддизм того времени находился в стадии высшего развития: он обладал универсальной системой, обширной схоластикой и литературой, охватывающей все философские дисциплины — логику, психологию, этику, метафизику, — и ему было легко бороться с такой примитивной религией, как синтоизм, не имевший тогда ни системы, ни литературы. Он оставлял незатронутыми божества, кумиры и святые, в которые верил и которым молился народ. Таким путем ему удалось даже захватить в свои руки большинство синтоистских кумирен²⁰. Влияние буддизма было огромным. Буддистами были императоры, а впоследствии и сёгуны. Влияние его отразилось на всех отраслях японской культуры. Под буддийским влиянием развивались не только отвлеченное мышление и искусство, но и литература и многое, что является поныне существенным в японском изящном быте²⁰.

Внутренняя догматическая история буддизма протекала в уединенных монастырях вдали от политической истории буддизма, часто очень мало достойной проповедуемых им идеалов. То, что было создано или сохранено от забвения японскими мыслителями-монахами, отчасти заключенное в схоластических трактатах, оставалось достоянием ученого духовенства, отчасти же оно выносилось в японский народ проповедниками; создавались новые секты, новые направления на японской почве.

Раздробленность китайского и японского буддизма на секты довольно значительна. С внешней стороны крайние из сект могут показаться столь мало похожими, что многие европейские авторы, писавшие о Японии, выражали недоумение, спрашивая, как понять возможность того, что столь различные учения все называют себя буддизмом²¹.

Недоумение объясняется тем, что основные проблемы забывались в пользу второстепенных. Объединяющими всех буддистов являются идея спасения и своеобразное понимание жизни и природы; но буддизм предусмотрел, что наклонности людей бывают различны и что путей к достижению конечной религиозной цели может быть несколько. Насчитывают всего четыре пути: 1) по

манис; 2) практические деяния, аскетизм и т. п.; 3) мистическое созерцание; 4) вера в спасительную силу Будды Амитабхи.

В зависимости от того, какому пути будет приписано главное или исключительное значение для достижения цели, могут возникать разногласия, а вследствие них и дробление на секты, и, действительно, все почти основные различия позднейших разветвлений буддизма могут быть сведены к различиям в оценке указанных путей к спасению. В более популярных формах учения на почве этих разногласий могли возникать и действительно возникали иногда ожесточенные споры, нередко происходили преследования проповедников одного учения сторонниками других. Такие движения в Японии иногда принимали крупные размеры, доходило до настоящих походов монахов одного монастыря против монахов другого, причем походы кончались либо поражением, либо сожжением враждебного монастыря. Разумеется, что такого рода столкновения происходили не исключительно на религиозной почве, обыкновенно были примешаны и разного рода политические распри.

С точки зрения высшей догматики различия сект не столь важны, коль скоро основные принципы остаются признанными, а в признании вопроса конечного спасения все направления были единогласны. Мир опыта, с которым мы встречаемся, есть манифестация непознаваемого абсолютного Начала; манифестация этого субстрата есть результат его безначального волнения, в котором и состоит безначальное страдание, безначальный мрак.

В то же время абсолютный субстрат, разбитый на бесконечное число сознательных единиц, «живых существ», содержит в себе, тоже безначальную, тенденцию к прекращению суеты: рассеять мрак, приостановить волнение, т. е. дойти до состояния абсолютного покоя, прекратив всякое проявление. Метафизика спасения обоснована на детально разработанном анализе опыта и на научной психологии и теории познания.

В популярном буддизме, однако, мало сравнительно упоминается о таких метафизических учениях. В такой популярной секте, как, например, в секте «чистой земли»²², идея конечного спасения (нирваны) отодвигается назад, идеалом выставляется достижение перерождения в райской земле, в «чистой земле»; но все же такая цель является только предварительной, она только переходная стадия на пути к достижению спасения, нирваны, которая остается конечным идеалом.

Только вследствие единогласия в последних вопросах могла так сравнительно легко установиться тенденция среди японских буддистов настаивать не столько на различиях сект, сколько именно на том общем субстрате, который их сближает.

Идея спасения, объединяющая буддистов, в то же время составляет именно то, чем буддизм коренным образом отличается от синтоизма. Синтоизм не знает идеи спасения, он не знает абсолютного конца. Его идеал — бесконечное продолжение жизни земной; умершие, изменив форму существования, остаются на

земле вблизи своих родных и принимают участие в их жизни. С этими идеями связан культ божеств, сил и явлений природы, культ целого ряда злых и добрых духов, культ национальных героев и императора²³.

Вопрос о конечном смысле бытия вовсе не ставится, никакой системы в синтоизме нет, но именно в его идеале наивного блаженства первобытного человека скрывается его огромная сила стихийной жизнерадостности. Бессистемность синтоизма привела к тому, что он как религиозная система не мог устоять перед буддизмом, но как народный культ он и поныне жив и силен.

Так называемый систематический синтоизм, начавшийся в XVII и XVIII вв.²⁴ и перешедший теперь в современный официальный культ, в противоположность народному культу сильно проникнут элементами китайскими и буддийскими.

Так как чистый синтоизм по существу своему чужд всякой систематичности, попытки создать из него систему не увенчались успехом, тем более что они все отличались тенденциозностью, стремясь доказать, что японская нация и носитель верховной власти в Японии обладают божественной природой.

Синтоизм принял политическую тенденцию в XVII и XVIII вв. во время борьбы за освобождение императорской власти от влияния сёгуна. В 70-х годах прошлого века победила партия императора, и синтоизм воспользовался обстоятельствами, желая нанести удар буддизму. Синтоистские кумирни, находившиеся в течение веков в руках буддистов, были восстановлены, «очищены», буддийская утварь и живонись были уничтожены, духовенство было изгнано, многие из деятелей буддизма были принуждены вернуться в мирскую жизнь, и буддизм стал клониться к упадку; до низшей ступени он дошел в конце прошлого века²⁵.

Торжество синтоизма было, однако, недолговечно: свобода совести поставила обе религии в одинаковые условия, и с XX в. начинается постепенное усиливающееся возрождение буддизма, которое еще не закончено.

Национально-политическая тенденция объединяет все синтоистские направления, поскольку они выставляют более или менее определенную систему, и эта тенденция в связи с отсутствием истинно религиозных идей препятствует развитию синтоизма в универсальную религию: он остается узконациональным явлением, которому не под силу бороться с мировыми религиями буддизма и христианства.

Таким образом, при изучении религиозных явлений Японии следует иметь в виду, что здесь переплетаются три элемента: национальный, китайский и индийский, т. е. прежде всего синтоизм, конфуцианство и буддизм в связи с различными фрагментами других систем, с другими народными верованиями и суевериями. Область японской религии и философии почти совершенно не разработана. Начинать следует с выделения наиболее систематических элементов, т. е. буддийского и китайского. Выяснение роли чужих элементов никогда, однако, не должно принимать тен-

денции сводить все японское на неапонское. Наоборот, цель состоит именно в выяснении и чисто японского элемента. Если бы даже и обнаружилось, что так называемое «чисто японское», в сущности, действительно только продукт чужих элементов, то, во всяком случае, оно продукт своеобразный, и работа по исследованию его, проникая в глубину японского духа, в то же время простирается и далеко за пределы Японии, до Китая и Индии, и устанавливает общую связь на религиозной почве, сближающую культурные народы Южной и Восточной Азии.

II

Об изучении буддизма в Японии и в Китае

Только что изложенное взаимоотношение элементов религиозной культуры в Японии чрезвычайно важно для правильного понимания той части современной японской литературы, научной и популярной, которая посвящена буддизму; обширная литература, возникшая за последнее десятилетие, и по составу, и по тенденции весьма разнородна. Вся совокупность современной буддийской литературы может быть разделена на две части: первая обнимает литературу, посвященную учениям и истории сект, процветающих и поныне; вторая часть относится к изучению древнего буддизма, индийского, как основы позднейшей догматики.

Первый отдел имеет более широкое значение и предназначен отчасти для широких кругов читающей публики; интерес к индийскому буддизму, разумеется, может быть найден только у сравнительно ограниченного числа читателей.

За исключением важнейших священных текстов, большинство индийских сочинений имеет уже только историческое значение. То, что действительно живет в Японии, возникло в значительно позднейший период в Китае и в Японии. Нельзя поэтому при изучении индийского буддизма слишком доверчиво относиться к японским работам. В современной литературе и среди лиц, занимающихся изучением и распространением буддизма, нужно различать два направления — старую школу и новую. Авторы и проповедники новой школы упрекают сторонников старой в том, что они не принимают во внимание потребностей жизни в обновленной Японии, увлекаясь схоластикой и рационализмом¹.

Сторонники традиции, со своей стороны, указывают, что, для того чтобы перестроить или приспособить старое, его нужно предварительно изучить и знать, не забывая, что в традиции кроется сила, которой пренебрегать нельзя.

Относительно древнего индийского буддизма и его изучения оба направления также пока не пришли к согласию. Новая школа буддийской филологии находится под влиянием европейской индологии, которая была перенесена в Японию проф. Нандзё лет 40 тому назад. Изучение санскритского языка привива-

лось очень медленно, буддисты-японцы, изучавшие его в Европе, и их ученики были немногочисленны, и к их занятиям относились с пренебрежением как к затее, совершенно ненужной для Японии. Буддисты же старой школы упрекали их за то, что они увлекаются европейской литературой, поддаются ее влиянию и этим разрывают связь с настоящей живой традицией.

Представителям индийской философии только с большим трудом удалось найти признание. Теперь санскритский язык преподается во всех больших буддийских семинариях; пока еще объем курса и достигаемые результаты не могут сравняться с постановкой изучения Индии в Европе, но все-таки уже готовится почва, на которой возможно сближение Индии с Японией.

При этом и представителям новой школы пришлось пойти на компромисс. Сначала они в ответ на отношение к ним старой школы, со своей стороны, не признавали достоинств традиции, уверяя, что голос критика, не знающего санскритского языка, не заслуживает внимания, что только новая школа истинно знает буддизм, как знакомая с индийской философией и как изучающая оригинальную литературу. Со временем выяснилось, конечно, что представители традиции в высокой степени были правы: филологическое знание никогда не может заменить философской традиции, а в этом отношении старая школа, безусловно, обладает более богатым и обработанным материалом в систематизированной китайской литературе, чем новая школа, изучающая только фрагменты утерянной санскритской литературы, притом еще при посредстве европейской литературы. Для воссоздания систем индийского буддизма в эпоху его расцвета древняя китайско-японская традиция, несомненно, более ценна, нежели литература новой школы, склонной к эклектизму, к сглаживанию различий сект и к сокращению схоластической аргументации.

Против этого не возражают уже и новаторы. С другой стороны, старая школа начинает сознавать, что, поскольку речь идет об *индийской* философии, в имеющейся литературе содержится множество непонятных выражений и учений, которые без знания санскрита и индийской философии не могут быть правильно поняты. Таким образом, создается возможность совместной работы, в результате которой будет достигнуто по изучению индийской философии то, на что надеялась индология в Европе, указывавшая на желательность участия японских ученых-буддистов². Однако вряд ли можно ожидать, что японцы когда-либо будут склонны или способны излагать результаты своих работ на европейских языках. Ведь для передачи буддийских терминов до сих пор общепринятой терминологии не существует не только на европейских языках, но и на японском. Японцы употребляют китайские выражения, как мы употребляем греческие, и требуют от них, чтобы они создали английскую или другую переводную терминологию, невозможно: такая работа слишком трудна, особенно ввиду сложности буддийской терминологии.

Остается один, более простой и плодотворный исход: для изучающих буддизм по китайским источникам необходимо изучить и японский язык; усвоение же этого языка для европейского филолога несравненно легче, нежели приобретение способности писать на одном из европейских языков для японского ученого; кроме того, при знании японского языка раскрывается и богатейшая литература вспомогательных источников, в то время как переложению на европейские языки могла бы подвергнуться только незначительная часть литературы. Наконец, индологу, знающему уже европейскую научную и философскую литературу, гораздо легче будет сделать выбор того, что для нас представляется интересным, выбор, которого японец сделать не в состоянии.

При работе же над уже существующей литературой, которая могла бы служить основанием для изучения индийского буддизма по японским источникам, нужно иметь в виду ряд особенностей метода у японских ученых и в то же время обращать внимание на принадлежность сочинения к старой или новой школе.

Европейские авторы, пользовавшиеся японским материалом, хотя бы при помощи переводчиков, не обращали на это достаточного внимания. Необходимо поэтому остановиться несколько подробнее на вопросе о характере традиции и новой литературы по буддизму.

Было бы крупной ошибкой думать, что всякое современное японское сочинение религиозного содержания следует рассматривать как источник или что всякое понимание того или другого учения авторитетно уже потому, что его высказал японец или китаец. В эту ошибку впадали многие, и это отразилось на их сочинениях³. На некоторые из таких ошибок будет указано попутно в примечаниях.

Среди нескольких десятков тысяч духовных различных сект сравнительно мало действительных знатоков догматики и схоластики. Еще меньше число тех, которые специально посвящают себя изучению истории догматики буддизма и индийской философии.

Особенная осторожность необходима тогда, когда речь идет об учениях древних, не японских, а индийских и китайских. Не следует забывать затем и того, что прямая традиция древнейших индийских школ прекратилась уже несколько столетий тому назад. То, что теперь называется традицией, является отчасти традицией средневекового возрождения.

Как было уже указано, религиозная жизнь и философское мышление пока находятся в переходной стадии, с чем связана некоторая хаотичность, которая сказывается в популярной литературе, а также в популярно-научной некоторых проповедников. Но и в серьезной литературе можно найти немало разногласий, что вовсе не удивительно; в буддизме множество трудных и спорных проблем, которые были спорными уже у древних индусов и которые в течение веков в традиции стали еще более

сложными. Это, разумеется, явление общее; и у нас, не говоря уже о проблемах греческой философии, но даже и, например, по поводу учений Канта, можно найти в литературе самые разнообразные толкования. О возможности того же явления не следует забывать и при изучении восточной литературы: многие из ошибочных утверждений по поводу буддизма и японской религии, а также китайской объясняются тем, что общий вывод был извлечен из недостаточного количества материала, недостаточно критически оцененного⁴.

Внешний вид современной японской литературы способствует такому заблуждению. Сочинения хорошо изданы, они напоминают по внешности аналогичную литературу Запада, и тот факт, что известные знатоки буддизма не критикуют и не опровергают того или другого сочинения в журналах, в которых они могли бы это сделать, по-видимому, говорит в пользу данного сочинения. Не следует, однако, забывать, что японская наука, особенно филология, пока еще весьма существенно отличается по своим методам и приемам от европейской.

Знатоки древних источников мало или вовсе не интересуются новыми исследованиями и за ними не следят. За японской литературой «для европейцев», написанной на европейских языках японцами, они еще менее в состоянии следить, так как в большинстве случаев представители старой школы иностранных языков не знают вовсе. Но, даже познакоившись с плохой работой, ученый старой школы не станет критиковать ее: опровергать неизвестного автора он считает ниже своего достоинства, а нападать на товарища за неудачную работу — невежливо. Японцы с трудом понимают идеи объективной критики; всякая критика, по их мнению, содержит оскорбление, а такая точка зрения, разумеется, сильно препятствует вольному обмену мнений.

Кроме того, ученый старой школы и в этом отношении граница между ней и новой крайне трудно уловима — рассуждает так: желающий правильно изучить буддизм должен сделать это на основании первоисточников, т. е. китайских текстов; к ним нужно перейти по возможности скорее, не задерживаясь чтением компиляций, которые могут иметь значение только для читателя, не намеренного серьезно заняться чтением источников; а для него, в сущности, и неважно, будет ли он знать истину или нет.

Поскольку современная литература преследует научные цели, она разделяется на две категории: 1) монографические исследования, статьи в специальных журналах, брошюрах и т. д.; 2) учебники для студентов семинарий, курсы, лекции, очерки в объеме низших гимназических очерков истории или философии. Литература первой категории обнимает *научную работу* в собственном смысле слова: здесь накапливается постепенно большой материал для обработки в будущем.

Общие очерки, предназначенные главным образом для учеников, в глазах японских ученых не заслуживают большого внима-

ния: серьезный ученик скоро перейдет к изучению первоисточника, так что эта литература имеет значение только для начинающих; писать общие очерки для ученых нет надобности, они сами уже знают суть дела, а для начинающего нет надобности прилагать особых усилий: погрешности в деталях и неточности, недопустимые с нашей точки зрения, не вызывают никакого порицания со стороны японского ученого. Те японцы, которые ближе познакомились с методами европейской науки, действительно борются с этой точкой зрения, но недостаточно энергично, поэтому к японским учебникам следует относиться с большой осторожностью: при таком условии даже и они могут дать нам очень много ценного, ибо в них мы находим извлечение, конспект всего важнейшего. Здесь важным является для нас не столько детальный разбор, который может оказаться неточным, сколько самый выбор того минимума, который считается обязательным для всякого изучающего буддизм. Японская литература пособий является поэтому орудием вспомогательным, облегчающим работу над китайскими и санскритскими первоисточниками, но требующим постоянно критического к себе отношения⁵. В Европе это ценное орудие для изучения буддизма еще пока неизвестно и до сих пор совершенно не использовано.

Ссылающиеся на японскую традицию имеют в виду обыкновенно работы японцев, написанные на английском или другом европейском языке. Не говоря уже о том, что эта литература по объему незначительна, следует иметь в виду, что она отчасти преследует тенденции ненаучного характера: либо она написана для ознакомления посторонних лишь с некоторыми элементарными фактами японского буддизма, как, например, брошюры, составленные по случаю религиозных съездов в Америке; либо она преследует цель менее скромную: желание защитить буддизм от нападок со стороны христианских учителей переплетается с мечтами о пропаганде японского буддизма в чужих странах. Крупных произведений среди этой литературы нет, и брошюры эти столь мало известны, что говорить о них нет надобности⁶.

Наиболее часто упоминаются в европейских работах из сочинений японцев: каталог профессора Нандзё и переводы «Очерка 12 сект»: английский — профессора Нандзё, французский — Фудзисима, а из работ Судауки главным образом очерк махаяны⁷. Вот, собственно говоря, весь материал, на основании которого судили о японском буддизме, о его представителях и о японской традиции. Неудивительно, что она не была оценена правильно.

Каталог профессора Нандзё, несмотря на его огромные заслуги, имеет один крупный недостаток: он умалчивает о китайской, а также и о японской литературе комментариев, создавая впечатление, что для изучения буддийской переводной литературы достаточно тех сочинений, которые входят в состав канонического китайского сборника. На самом же деле традиционное понимание текстов и догматическая работа китайских и японских буддистов

изложена именно в этой обойденной молчанием экзегетической литературе, которая содержит ключ к пониманию классической буддийской литературы. Многие сочинения из литературы комментариев, снабженные субкомментариями, изучаются в Японии поныне и известны каждому решительно семинаристу, хотя бы только в сокращенном объеме. В Европе же вся эта литература осталась неизвестной настолько, что еще сравнительно недавно вышел перевод с китайского основного сочинения древней философии — трактата Нагарджуны, где даже не упоминается общеизвестный в Японии комментарий⁸.

Объясняется это тем, что проф. Нандзё, основатель индологии в Японии, воспитанный под влиянием европейской философии, являлся и является представителем-основателем новой школы и как таковой отчасти потерял связь с общей старой традицией. Это сказывается и в его переводе (1913) с санскритского на японский язык популярнейшей сутры о Лотосе⁹, санскритский оригинал которой издан им и проф. Керном в буддийской серии Российской Академии наук¹⁰. В этом переводе традиционное понимание не использовано; тем более проф. Нандзё не принимал его во внимание раньше, когда он начинал свою деятельность.

Переводы «Очерка 12 сект»¹⁰ на английский и французский язык тоже не проявляют знакомства переводчиков с традиционной схоластикой: переводы технических терминов сделаны буквально, без пояснений, без ссылок на первоисточники. Сам очерк был составлен несколькими авторами, из которых каждый в подражание известному «Очерку 8 сект», написанному по-китайски в XIII в. буддийским ученым Гёэнэном^{11 12}, дает самый краткий очерк истории и учения, ограничиваясь, в сущности, перечнем важнейшей терминологии своей секты. Этот маленький сборник является, насколько мне известно, первой попыткой очерка буддийских сект на японском языке. Раньше такие очерки писались по-китайски. В этом состоит его историко-литературное значение, но для ознакомления с буддизмом он оказался мало пригодным, ибо и японец, незнакомый с буддизмом, не будет в состоянии извлечь из него ясного понимания самых элементарных основ буддизма. За последнее время появился целый ряд более обширных очерков по образцу «Очерка 12 сект», который сам в Японии малоизвестен. Он не может рассматриваться ни как источник для изучения японского буддизма, ни как работа, отражающая влияние традиции японского буддизма.

Судзуки в «Очерке махаяны» обращается уже прямо к европейской публике с ясно высказанной апологетической тенденцией. Автор — учитель английского языка, имеющий отношение к японской секте мистического созерцания Дзэн, которая, строго говоря, отвергает литературную традицию и за это на всем протяжении своей истории подвергалась упрекам со стороны других сект, поддерживавших литературу и схоластику, в несистематичности и ненаучности¹². Несмотря на недостатки и неточности,

книга Судзуки чрезвычайно интересна как произведение, отражающее ту точку зрения, которую занимают многие образованные японцы, интересующиеся буддизмом. Не следует только считать «Очерк махаяны» целиком за авторитетное изложение японской традиции. Автор действительно говорит как бы от имени традиции, не разграничивая, к сожалению, традицию от своих субъективных толкований. Книга вызвала со стороны индологии целый ряд упреков, которые затрагивают одновременно всю не заслуживающую их вовсе японскую традицию. Ввиду того что указанные книги часто цитируются в европейской литературе по буддизму, некоторые из приведенных в них мнений будут разобраны критически в примечаниях.

Можно сказать, что истинная японская традиция, а также и китайская, изложенная в экзегетической литературе, изучается специалистами догматики обыкновенно сверх общей школьной программы, обязательной для духовных лиц. Иногда интересующиеся образуют кружки, где можно найти монахов самых различных возрастов, и изучают тот или другой текст под руководством учителя, известного как знатока данного текста и относящейся к нему литературы. Среди учителей—знатоков старой школы бывают многие, обладающие поразительной начитанностью в области древней индийской философии. Понимание текста передается ученикам устно, хотя и на основании классической экзегетической литературы. Замечания учителя часто вносятся в текст или записываются слушателями, и таким образом составляются рукописные пособия, таблицы терминов и т. п., которые образуют довольно обширную литературу, не изданную и не предназначенную для издания: учебники переписываются, переходя из рук в руки.

Круг лиц, серьезно занимающихся схоластикой, естественно, ограничен, но изучение процветает в известных пределах и поныне, причем трудно сказать, какая из существующих сект обладает наибольшим числом ученых-догматиков: их можно найти среди представителей всех сект¹³, ибо древняя индийская литература считается общепобуддийской. Философские школы, группирующиеся вокруг отдельных лиц, имеют, таким образом, свою самостоятельную историю, независимую от истории больших сект буддизма.

При изучении буддизма по японским и китайским источникам следует использовать сохранившуюся в этих философских центрах традицию и литературу. до сих пор в Европе совершенно неизвестную, и объединить ее данные с результатами других работ по индийской философии.

О современном положении буддизма и его традиции в Китае приходится судить на основании очень немногих данных. Очевидно, что буддизм в Китае находится в состоянии упадка и что его деятельность не может сравниться с активностью буддизма в Японии.

Действительно, существуют большие монастыри, привлекаю-

щие тысячи паломников, и это указывает на то, что в широких массах народа простонародные формы буддизма живут и поныне, пустив глубокие корни. Из более возвышенных идей привились только те, которые так или иначе мирились со складом ума китайцев. Но такого влияния, как в Японии, буддизм никогда не имел и не мог иметь в Китае. Культурное значение духовенства по сравнению с его ролью в Японии ничтожно. Китайская образованность не имеет отношения к буддизму, в то время как в Японии в течение долгих веков рассадниками просвещения были именно буддийские монастыри. В истории японской школы буддисты занимают почетное место, и они его не утратили и поныне, немало из современных педагогических деятелей и профессоров высших школ вышло из среды буддийского духовенства или имеет то или другое отношение к буддизму. В Китае же история просвещения не соприкасается с историей буддизма. Неудивительно, что и политическое и общественное влияние буддизма в Китае незначительно по сравнению с его влиянием в японской истории.

О распределении сект в современном Китае можно судить по краткому очерку, похожему на вышеупомянутый японский «Очерк 12 сект» и приведенному Гакманном в тексте и в переводе¹⁴. Этот очерк, а также новейшая работа по китайскому буддизму «Buddhist China» Джонстона¹⁵ указывают на преобладание в Китае сект, поклоняющихся Амитабха-будде, и сект мистиков-созерцателей; это свидетельствует о том, что и в Китае первенствующую роль играют течения чисто религиозные и метафизические.

Невероятно, чтобы в Китае сохранились важные сочинения или традиционное понимание, которых нет в Японии; напротив, есть основание полагать, что литература и традиция в Китае сохранились в меньшем объеме и в менее чистой форме, чем в Японии, и что они в настоящее время мало или вовсе не разрабатываются. Хороших новых изданий, по-видимому, нет. Новое шанхайское издание буддийского канона, Трипитаки, основано, по-видимому, на токиоском издании.

Экзегетическая литература, по объему в три раза большая, чем каноническая, свидетельствует о значительности работ китайцев, но в Китае она, по-видимому, сохранилась плохо. Имеются указания, что она существует. Покойный академик Васильев, единственный, который специально занимался изучением буддийской догматики и по китайским источникам, не мог ее найти, несмотря на все поиски¹⁶. Обстоятельство это чрезвычайно странно, ибо при обширности этой литературы и известности ее в течение многих столетий полное исчезновение ее является весьма загадочным. В своих работах В. П. Васильев использовал только каноническую литературу и пришел к заключению, что тибетские сборники значительно богаче китайских¹⁶. Это мнение опровергается наличием хотя бы только той литературы, которая вышла из школы Сюаньцзана.

Положение буддизма в Китае объясняется, вероятно, влиянием конфуцианства, которое постепенно вытесняло буддизм. В Китае буддизм столкнулся с двумя развитыми религиозно-философскими системами — с конфуцианством и с даосизмом, которые были значительно более подготовлены для борьбы с индийским учением, нежели национальная японская религия синтоизм. Как происходила эта борьба, до какой степени буддизм повлиял на уже существующие системы в Китае и в Японии, насколько он подвергся влиянию их, остается пока вопросом совершенно открытым, на который можно будет ответить только после разработки буддийского учения в Китае и Японии, более систематичного и более точно выработанного, чем остальные¹⁷.

Последняя эпоха влияния китайского буддизма на Японию закончилась в XIII в. После этого сношения Японии с Китаем почти вовсе прекращаются.

Общения церкви японской и китайской не существует. Японцы, правда, мечтают о буддийской пропаганде в Китае, но практически они еще недостаточно подготовлены. Если же действительно буддизму суждено возродиться в Китае, то это осуществится, по-видимому, только под японским влиянием. Япония, являющаяся посредником, перелающим Китаю европейскую культуру, возродит в Китае и буддизм, когда Китай будет настолько переустроен, что в нем возникнет стремление к изучению полузабытой теперь религии, процветавшей некогда в период высшего расцвета китайской культуры. Пока трудно предвидеть, примкнет ли Китай к буддийскому возрождению, которое началось в Японии и которое теперь направлено на возможно полное восстановление всех сохранившихся материалов.

Путь изучения буддизма намечается вполне определенно: при помощи подготовительных работ и вспомогательных японских пособий следует раскрыть подлинную традицию китайско-японского буддизма и экзегетическую литературу; на основании ее, дополненной сохранившимися санскритскими фрагментами, раскрываются сочинения, переводные с санскритского, что дает возможность воссоздать при помощи некоторых дополнений из тибетских материалов содержание индийской литературы буддизма; она же, в свою очередь, даст возможность критически относиться к китайской и японской литературе. В конечном результате выяснится религиозно-культурное явление, объединяющее Индию и Восточную Азию и сыгравшее такую огромную роль в периоды высшего расцвета Индии, Китая и Японии. Изучение культур этих стран без знания буддизма невозможно, как немыслимо изучение европейской культуры без знакомства с греческой философией и с христианством.

III

Периоды буддийской философии. Васубандху и Сюаньцзан. Сутры и шастры

История буддийской философии в Индии еще мало разработана, в особенности древнейший период. Даты важнейших представителей, как, например, Ашвагхоши, Нагарджуны и даже Васубандху, пока еще спорны¹.

Несмотря на огромную важность литературы, возникшей по вопросам хронологии, доводы и биографический материал, приводимые ею, имеют только второстепенное значение для выяснения истории буддийского мышления. Ведь даже если бы удалось установить вполне точно даты деятелей буддизма, все же пришлось бы для каждого из сохранившихся произведений в отдельности решать вопрос, действительно ли оно принадлежит тому автору, которому оно приписывается. Определение места того или другого сочинения в истории буддийского мышления возможно только на основании критики его содержания. Для этого нужно иметь предварительно схему основных проблем буддизма и историю важнейших этапов на пути развития буддийской философии, которые определяются уже более точно на основании традиционного толкования важнейших из сохранившихся сочинений. В истории буддийской философии можно установить три больших периода. Период так называемой чистой *хинаяны* и ее разветвлений, т. е. древнейший буддизм; период *возникновения махаяны* и борьбы ее с хинаяной; период победы и *расцвета махаяны*. В китайской переводной литературе сохранились памятники всех указанных периодов, причем некоторые важные сочинения имеются в двух и даже трех различных переводах².

К древнейшему периоду относится обширное сочинение «Махавибхаша» и ряд более кратких трактатов, на основании которых возможно будет дать ясное представление о полемике школ древнего схоластического периода буддизма. Параллели к этой литературе в палийской абхидхарме заслуживают серьезного внимания³.

Второй период начинается около начала нашей эры. В противоположность учениям вайбхашиков и родственных с ними систем появляются новые течения, критические нападки и попытки новых формулировок; это период Нагарджуны и Ашвагхоши, заканчивающийся деятельностью Васубандху и Асанги. В это время философия хинаяны продолжает развиваться и процветать; она достигает высшего развития у Сангхабхадры⁴ и в сочинениях Васубандху в первый период его деятельности.

В Индии этот период ознаменован расцветом не только буддизма, но и брахманизма. В этот период сосуществования самых различных философских направлений махаяна еще не имеет перевеса над хинаяной, мистицизм не преобладает над рационализ-

мом. Параллельно разрабатывается логика в одних школах, в то время как другие распространяют чисто мистические учения о созерцании.

Создателями догматического фундамента для третьего периода являются Асанга и перешедший от хинаяны к махаяне Васубандху. Наступает период победы махаяны, которая, в свою очередь, начинает развиваться, дробясь на ветки и секты.

Отношение махаяны к хинаяне и связанные с этим проблемы истории буддийской философии еще мало выяснены в литературе по буддизму. Ученые, исходящие из знакомства с популярным древнецейлонским буддизмом, усматривают в махаяне вырожденный буддизм и существующим в ней считают ее якобы политезм, шаманство и т. п. явления. Писатели же махаянысты—японцы, наоборот, указывают на то, что учение хинаяны «мелко», что оно не может по глубине сравниться с махаяной, которая является огромным шагом вперед в развитии буддизма как религии.

Внутренние особенности обоих течений будут изложены ниже, в главе о ветвях и сектах буддизма¹. Окажется, что разнородная оценка вызвана тем, что сравнивалось не однородное в том и другом течении, т. е. не философские центральные идеи их, а нечто разнородное, а именно: этика монаха древнейшего периода противопоставлялась популярному шаманству Средней и Восточной Азии, а рационализму хинаянистических трактатов противопоставлялись менее определенные, но зато более сильные мистические и религиозные переживания махаянистов. Вместо того чтобы сравнивать этику и того и другого течения или схоластику того и другого, суеверие в том и другом и т. д., пытались сопоставлять несоизмеримое, в результате чего должны были возникнуть недоумения и неправильная оценка философии хинаяны.

При изучении различных направлений буддизма удобнее всего исходить из анализа той части его литературы, где все важнейшие тенденции уже выработаны и между собой вступили в борьбу, т. е. из анализа литературы периода побеждающей махаяны. Наиболее тесным образом оба течения сближаются в трактатах Васубандху, в мышлении которого, согласно традиции, произошел под влиянием якобы Асанги перелом в пользу махаяны.

Васубандху занимает исключительное и центральное положение в истории философской литературы буддизма. Его трактат «Абхидхармакоша», построенный на учениях вайбхашиков и саутрантиков, побудил Сангхабхадру ответить трактатом «*Ньяя-анусара-шастра*», являющимся системой вайбхашиков традиционного направления. В основание этого сочинения положены афоризмы «Абхидхармакоши» в том же порядке. Толкуя их в смысле учения ортодоксальных вайбхашиков, Сангхабхадра старается опровергнуть точку зрения Васубандху. Эти два сочинения позднейшей хинаяны открывают путь к пониманию обширной литературы древнейшей хинаяны: «Махавибхаша-шастры», а также «Джнянапрастаны» и ее «шести ног», т. е. шести дополнительных к ней трактатов².

От понимания этих сочинений, основанных на теории сарва-
ствадинов, зависит и правильная оценка полемики Нагарджуны
в его «Мадхьямика-шастре»⁶, ибо полемика шуньявадинов-на-
гарджунистов направлена именно против вайбхашиков.

Васубандху, сначала отвергавший махаяну, под влиянием
будто бы Асанги изменил свое мировоззрение; «раскаившись»,
он стал защищать махаяну и создал новую систему, в которой
он слил в одно целое теорию йогачаров-виджнянавадинов с те-
орией, изложенной в «Абхидхармакоше».

Такой переход в одном лице от хинаяны к махаяне чрезвы-
чайно способствует выяснению основных точек соприкосновения
обоих течений. Точка зрения виджнянавадинов-йогачаров не-
сколько отличается от виджнянавадинов более ранних, школы
Ашвагхоши, построившего в «Махаяна-праддхоттида-шастре»⁷
религиозную систему, влиянию которой подверглись все позд-
нейшие секты восточной махаяны.

Не менее важным, чем отношение Васубандху к предшество-
вавшей ему философии, является влияние его на дальнейшее
развитие систематического буддизма. Из школы, основанной Ва-
субандху, вышли впоследствии Дигнага и Дхармакирти^{7 8},
доведшие до высшего развития логику и теорию познания; сочи-
нения их в китайскую литературу уже не вошли, за исключением
небольшого трактата по логике Дигнаги⁹. Традиция же буддий-
ской логики была вывезена из Индии Сюаньцзаном и вошла в
состав обширного комментария, составленного Куйцзи на крат-
кий текст Шанкарасвамина¹⁰. Сюаньцзан⁹, знаменитый китайский
путешественник и ученый VII в., давший навсегда восточному
буддизму научно-филологическую и философскую опору, которая
осталась непоколебимой и непревзойденной до настоящего време-
ни, тоже примыкает к школе Васубандху. На значение Сюаньца-
на и его школы для истории буддийской догматики в европейской
литературе почти нет никаких указаний.

На Востоке родоначальником буддизма периода расцвета, на-
ступившего после Сюаньцзана, считается Васубандху, а современ-
ная традиция в основной догматике восходит именно к Сюань-
цзану, который по преимуществу был провагатором философии
Васубандху, главным образом, разумеется, его махаяны; но пе-
реводы хинаянистических сочинений доказывают, что Сюаньцзан
ясно понимал генетическую связь обоих течений¹⁰.

У Сюаньцзана было множество учеников¹¹, из которых наи-
более выдающимися были Куйцзи (яп. Кики), известный также
под именем Цзыэнь даян (яп. Дзион-дайси)¹², и Пугуан (яп.
Фуку)¹³. Куйцзи явился преемником Сюаньцзана по махаяни-
стической философии Васубандху, а также по логике, а Пугуану
учитель перешел традицию хинаяны. Результатом совместной ра-
боты Сюаньцзана и его ближайших учеников явился длинный
ряд переводов и комментариев. В обширные толкования вошли
все традиционные сведения, вывезенные Сюаньцзаном из Ин-
дии.

Вряд ли кто-либо из других китайских переводчиков и комментаторов может сравниться с Сюаньцзаном по начитанности в литературе всех индийских систем, а также и по беспристрастности в отношении к хинайне, трактаты которой правильно были оценены им как необходимая опора для буддийской философии.

Все переводы и комментарии прошли через его редакцию, терминология поэтому в них вполне однородна. Комментарии написаны непосредственно на китайские переводы, а не на оригиналы; кроме того, они рассчитаны на китайского читателя, незнакомого еще с индийскими учениями: в этих комментариях указано множество элементарных сведений, которые, с точки зрения индийского комментатора, не нужны, а поэтому обыкновенно опускаются. Такой состав толкований, разумеется, для нас крайне важен, так как благодаря ему чрезвычайно облегчается понимание текстов.

Историко-литературное значение Сюаньцзана состоит в том, что он создал такой китайский язык, на котором я сложнейшая аргументация индийского писателя передается ясно и отчетливо, не становясь, однако, подстрочным переводом. По сравнению с прежними тяжеловесными переводами индийских миссионеров в Китае стиль Сюаньцзана и его учеников гораздо изящнее и доступнее; он понятен непосредственно, без знания санскритского языка, о чем свидетельствует точное понимание его, например, японцами старой школы. Переводы Сюаньцзана почти вполне заменяют оригиналы, за исключением разве в некоторых случаях, как, например, при этимологических толкованиях специальных терминов, где иногда встречаются и менее удачные эквиваленты санскритских слов. Если принять во внимание не только коренное различие китайской идеографической и индийской системы письменности и языка, но и то обстоятельство, что стиль китайских философов, применяемый в афоризмах, существенно отличается от стиля индийского схоластика, то точность передачи Сюаньцзана нужно признать поразительной, даже если бы его язык и стиль в целом оказался бы не выдерживающим критики строгого китайского стилиста.

Влияние Сюаньцзана было огромно. Под его влиянием буддизм упрочился не только в Китае, но и в Японии. Китайская столица того времени была центром учености и духовной культуры, куда стекались отовсюду лица, ищущие просвещения. Упоминается ряд посольств из Японии, в свитах которых приезжали в Китай и буддисты с целью учиться у Сюаньцзана или у его учеников. Японские буддисты VII в. с увлечением погружались в детальное изучение схоластической догматики; они создавали философские школы в зависимости от разногласия в понимании того или другого вопроса, как, например, «южную традицию» и «северную традицию» в Нара¹⁾. В этот период²⁾, т. е. с VII до IX в., особенно увлекались философией Васубандху и логикой. Такая философская работа в Японии заслуживает особенного внимания ввиду того, что в VII в. в Японии еще вообще никакой нацио-

нально-японской литературы не существовало: первый памятник японской словесности, летопись «Кодзики»⁸⁾, принято относить только к началу VIII в. Японские авторы того времени писали по-китайски, и некоторые из их работ не утратили своего значения и поныне¹³⁾; многие сочинения уже давно утрачены.

Философская литература школы Васубандху в обработке Сюаньцзана и его ближайших учеников является систематическим твердым фундаментом, на котором воздвигалась одна за другой позднейшие ветви восточного буддизма, уходящие в разбор уже чисто религиозных проблем и оставляющие в стороне вопросы схоластической философии.

«Виджняпти-матрата» и «Абхидхармакоша» поныне остаются основными трактатами, без изучения которых постижение философского буддизма в Японии считается невозможным. В сокращенном виде и в более легких переложениях на японский язык эти сочинения вошли в число учебников, проходимых в семинариях всех сект японского буддизма¹⁴⁾.

Но и все более обширные трактаты по буддийской догматике опираются в основной теоретической части преимущественно на эти сочинения, считающиеся классическими и авторитетными. Особенность этих сочинений состоит в том, что они дают всеобъемлющую систему буддийской философии по строгому плану, в котором и порядок всех частей строго обоснован, в то время как большинство предшествующих трактатов являются скорее сборниками отдельных статей по тем или другим вопросам¹⁵⁾. Центр тяжести позднейших направлений уже вовсе не совпадает с центром в этих трактатах, но тем не менее систематическая литература, созданная в самом начале эпохи победившей махаяны, осталась твердым основанием, препятствовавшим окончательному разъединению новых ветвей.

Позднейшие школы в основную философию существенных новых вкладов уже не вносили; индийская схоластическая философия на Востоке не развивалась, она скорее упрощалась и видоизменялась под влиянием других течений. Но и в самой Индии Васубандху — один из последних ученых, обладавших энциклопедическим знанием всей предшествующей буддийской философии; он же и единственный, построивший две цельные замкнутые системы буддизма, сначала хинаяны, а затем махаяны¹⁶⁾.

В настоящей работе при изложении основных проблем постоянно принимались во внимание трактаты Васубандху и комментарии школы Сюаньцзана; по примеру древних и современных японских работ исходные пункты буддийской философии изложены в ближайшей связи с системой Васубандху.

Вопрос об отношении школы Васубандху и вообще буддизма к брахманизму пока не будет затронут. По сохранившейся в буддийских трактатах полемике возможно будет впоследствии дать полную картину брахманских систем того времени. Было бы крайне интересно в параллель того, как буддизм представ-

ден в брахманских источниках, изложить учение брахманизма по буддийским сочинениям¹⁷.

Вообще вопрос об отношении буддизма к другим системам Индии, Китая и Японии чрезвычайно сложен. В настоящее время он еще совершенно неразрешим, слишком еще мало разработаны материалы. Но материалов имеется много, и разработку можно предвидеть в ближайшем будущем; поэтому строить теперь уже преждевременные догадки, которые не могли бы быть доказаны с убедительной силой, нет надобности.

Некоторые пункты, которые должны приниматься во внимание при обсуждении проблем, связанных с этим вопросом, будут указаны после изложения буддийской системы в заключительной главе. Не менее сложным и неясным является вопрос, касающийся взаимоотношения отдельных частей буддийского канона с точки зрения истории литературы и истории философии. Вопрос этот, по существу, относится к истории литературы и может быть затронут здесь только постольку, поскольку он отразился на выборе источников, легших в основание предлагаемой работы. Об отношении трактатов третьего отдела буддийского канона, т. е. так называемой абхидхармы, к проповедям Будды, т. е. к сутрам, сказать пока что-либо определенное очень трудно, так как оба отдела еще слишком мало разработаны. Однако безусловно ошибочным можно назвать то представление, будто бы в сутрах вообще мы встречаемся с оригинальным, примитивным буддизмом, а в шастрах, т. е. в трактатах, с позднейшим. Бывают сутры очень поздние и трактаты очень ранние. Из дошедших до нас трактатов самые ранние относятся к II—III вв. до Р. Хр. Они отличаются уже чрезвычайно схоластичностью, несколько не уступающей по сложности и по богатству терминов позднейшим трактатам, даже наоборот, позднейший буддизм по некоторым вопросам схоластики менее сложен, чем эти якобы более «простые» формы буддизма. Уже в самый древний период буддизм был разбит на довольно значительное количество направлений, из которых многие уже не существовали ко времени расцвета буддизма в VI и VII вв. Различия систем ясно выработаны и указывают на предшествующие философские споры между представителями школ¹⁸.

Когда мы из многословной главы буддийской сутры извлечем существенную лаконическую формулу, по существу однородную с теми краткими формулами, которые называются сутрами и у брахманов, то формула обыкновенно останется совершенно необъясненной. Обширность сутр выражается в бесконечных повторениях, в перечислении множества имен слушателей проповеди, в обещании блага и счастья за изучение ее и т. д. То, что остается, если мы все это побочное выделим, сводится к краткому положению философского характера, которое, однако, подробно не объясняется. Обыкновенно ту же формулу можно найти и в философских трактатах, где смысл ее в определенном контексте становится вполне ясным. История литературы сутр, особенно

сутр махаяны, и их отношение к трактатам еще далеко не выяснены, но трудно предположить, чтобы отрывочные и лаконические, иногда противоречивые формулы сутр могли быть основой, из которой развились позднейшие, детально разработанные и тщательно взвешенные системы. Несомненно, что ключ к древнейшему буддизму следует искать в шастрах, а не в сутрах. Но так как большинство сохранившихся шастр позднее большинства сутр, то, вероятно, придется усматривать в сутрах популярное изложение некоторых отвлеченных философских учений, взятых из более или менее уже зафиксированных систем, но не изложенных еще в том виде, как это было сделано впоследствии, когда трактаты разрабатывались независимо от литературы сутр¹⁹.

Так как в разных сутрах отражаются уже различные направления, а изложение ведется то более, то менее популярно, противоречия в них вполне понятны. Они и дали повод к замечанию проф. де ла Валле Пуссена, что «редко можно сказать о буддизме что-либо такое, противоположное которого нельзя было бы доказать одинаково убедительно» (*Opinions*, с. 139)²⁰. Но очень возможно, что тогда, когда буддийская литература будет лучше разработана, обнаружится, что такие упреки в нелогичности или в противоречиях до известной степени сводятся к недоразумениям, вызванным неправильным пониманием текста. В философских сочинениях сутры занимают место второстепенное; они почтительно цитируются как слова Будды, но в качестве доказательств они недостаточны, ибо то, что доказано ссылкой «на слова» Будды в сутре, непременно еще раз доказывается «по смыслу», логически. Ученое духовенство до настоящего времени *понимает сутры в смысле шастр*. Правда, малообразованные духовные лица и миряне не изучают систематической буддийской философии, а довольствуются учением о перерождении и о возмездии в связи с практической моралью. К практическому буддизму мы вернемся в одной из последних глав, он действительно содержит противоречия и не поддается заключению в рамки системы. На самом же деле он и не является вовсе системой, а только популяризацией *фрагментов систем*; непозволительно поэтому распространять понимание того или другого термина в популярном буддизме на теоретические сочинения.

Для того чтобы правильно понять основоположения буддийской догматики, следует ограничиться предварительно систематическими трактатами, которые, полемизируя друг с другом, тесно связаны с точки зрения истории философии. Кроме того, следует индивидуализировать и отдельные системы, так как одинаковые термины у разных авторов часто не совпадают по смыслу: только таким образом представляется возможным проложить дорогу в области обширной литературы буддийской философии; только таким путем возможно ограничить субъективную интерпретацию и догадки, которые играют такую преобладающую роль в существующих до сих пор общих рассуждениях о буддизме. Необходимо строго различать два основных течения в буддизме, которые

до сих пор в литературе недостаточно разграничивались, что и препятствовало пониманию и того и другого. Буддизм как *эпизод индийской философии* и буддизм как *народная религия* являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю.

IV

Проблемы буддийской философии. Метафизика

Изучение буддийской философии на основании систематических трактатов, сохранившихся в китайских переводах, проливает новый свет на уже известные в европейской литературе проблемы буддийского мирозерцания, а в то же время выдвигает множество новых вопросов и проблем, до сих пор не отмеченных в литературе по буддизму. Многое не могло быть отмечено за недостатком материалов, а отчасти и вследствие того, что имеющийся материал не был использован в достаточной мере.

Знакомство с буддизмом по первоисточникам опиралось главным образом на палийскую литературу проповедей (сутр) и на сочинения по дисциплине (виная); палийская абхидхарма оставалась без внимания. Первый перевод одного из древнейших систематических трактатов появился в 1900 г. и принадлежит г-же Рис Дэвидс¹, под редакцией которой вышел и перевод позднейшего сочинения бирманской традиции², относящегося к X в.; переводчик Шве Зан Аунг, воспитанный уже на идеях современной европейской философии и европейского естествознания, старается изложить на европейской терминологии учение бирманской схоластики, причем, однако, многие из основных вопросов остаются недостаточно выясненными. Таким образом, систематическая литература древнецейлонского буддийского духовенства продолжает оставаться неизученной, несмотря на то что материал сохранился в достаточном объеме.

Еще более неизвестна литература и системы так называемого «северного», или «санскритского», буддизма. Обыкновенно работы по буддизму в этой области восходят к трактату брахманского автора Мадхавы. Мадхава — писатель позднейшего периода (XIV в.) и никоим образом не может считаться авторитетом в вопросах по буддизму³. Действительно, условия исследования северного буддизма менее благоприятны, ибо санскритская литература в противоположность палийской утеряна, и санскритский буддизм может быть восстановлен только по китайским и тибетским источникам, из которых и те и другие еще мало изучены.

Меньше всего известен буддизм Дальнего Востока. Японские краткие очерки вроде работ проф. Нандзё и Фудзисима⁴ о философии не дают почти никакого понятия, а работы, как очерк Судзуки и его же перевод трактата Ашвагхоши, преследуют задачи апологетические, стараясь доказать превосходство махаяны.

С другой стороны, эти работы хотят дать материал по индийскому буддизму, а отнюдь не по китайско-японскому. В Европе китайско-японский систематический буддизм обстоятельному изучению до сих пор не подвергался⁵.

При таком положении буддийской филологии действительно нельзя удивляться, если там, где возбуждался вопрос об истории восточного буддизма, высказывались недоумения: возникал вопрос, каким образом буддизм на Востоке мог превратиться в нечто совершенно противоположное древнему буддийскому идеалу. Установилось мнение, что позднейший буддизм — буддизм «искаженный», «испорченный», идолопоклонство; что в сектах, поклоняющихся бодхисаттве Авалокитешваре или будде Амитабхе, сказывается влияние христианства, в то время как древний, «настоящий» буддизм отличался именно отсутствием религиозных метафизических элементов⁶. Подчеркивание контрастов легко могло привести к таким выводам: ведь промежуточные стадии развития были неизвестны, а поэтому и переход от древнецейлонского к японскому средневековому буддизму оставался загадочным.

Индийский буддизм первого тысячелетия нашей эры в целом пока неизвестен, а те его формы, которые покорили Восточную Азию, относятся именно к этой эпохе, а не к более ранней и не к позднейшей цейлонской. Буддизм этой эпохи сталкивался с брахманскими учениями в Индии, с конфуцианством и с даосизмом в Китае, с синтоизмом в Японии.

Исторический буддизм, фактически живший и живущий поныне на Востоке, никогда не был связан с цейлонским, который поэтому для понимания истории религии на Востоке не может оказать непосредственного содействия, не говоря уже о том, что обе стадии буддизма отделены одна от другой периодом в 2000 лет и что проводить здесь вообще какие-либо сопоставления крайне опасно. Наконец, самый вопрос о различии, об искажении буддизма и т. д. должен уступить место другому, положительному вопросу о том, какая же все-таки связь объединяет буддизм всех направлений и всех периодов? Что позволяет представителям всех восточных и индийских сект называть себя буддистами?

Рассматривая длинный ряд оригинальных сочинений, сохранившихся в китайских переводах — начиная с трактата «Махавибхаша» (II в. до Р. Хр.) до сочинений периода Сюаньцава (VII в.) и самостоятельных трактатов и комментарий китайцев, а затем и авторов различных направлений и сект японского средневековья, — мы повсюду замечаем некоторую общность проблем и их решений, которые сближают все эти на первый взгляд разнородные философские и религиозные системы⁷. Вопреки мнению, что различные секты являются скорее различными религиями, становится ясным, что это все же только различные направления одной системы религиозно-философского мирозерцания, существенно отличающегося от других систем Индии и Востока.

Тут сразу же могут возникнуть вопросы, ясного ответа на ко-

торы пока в литературе не имеется. Если буддизм по существу отличается от брахманизма, то в чем же заключается новшество, внесенное им в индийскую схоластическую философию, из которой он вышел? Самый факт, что он вышел из общеиндийской философии, не подлежит сомнению. Если буддизм — религия, то как объяснить, что он, как принято полагать, отрицает и Бога и душу и вообще не интересуется проблемами метафизики, проблемами истинного бытия, а остается в пределах этики мира сего? Если буддизм всех направлений объединен общими основными идеями, то не странно ли, что, согласно литературе по буддизму, среди буддистов были реалисты, идеалисты, материалисты, нигилисты и т. д.; ведь все эти точки зрения философии объединению не поддаются. Спрашивается: в чем же состоит сущность буддизма — религия ли он, или этическая философия, или что-либо другое? В чем заключается его центральная идея?

Наряду с этими вопросами ставятся и другие, более детальные: как объяснить теорию перерождения, так мало связуемую с остальными воззрениями буддизма; как понять преобладающее значение формулы о 12-членной «причинной связи», столь «нелогичной» и неясной; как понять учение о спасении, идею нирваны, если нет души? ⁸

По поводу проблем буддийской философии в литературе можно найти догадки и соображения, но прямых ответов, обоснованных трактатами буддийских догматиков, пока не имеется. Вопросы эти важны, однако, не только для того, кто интересуется индийской философией, но и для всех занимающихся историей религии, особенно же если они сталкиваются на Востоке с буддистами самых разнообразных направлений и классов общества.

Ответить на каждый из упомянутых вопросов и недоумений отдельно невозможно. Все эти вопросы исходят из ряда предвзятых мнений, и каждый частичный ответ, каждая попытка устранить ошибочность одного вопроса отдельно от других привела бы только к большему еще осложнению.

Единственный возможный ответ сводится к изложению системы основных проблем, вокруг которых сложилась буддийская философская литература. Придется указать на различия в толкованиях тех или других проблем у представителей различных направлений и на те видоизменения, которым проблемы подвергались тогда, когда буддизм обращался к широким народным массам. При ясном понимании системы буддизма в целом многие вопросы и сомнения отпадают сами собой: останавливаться поэтому на выяснении их во всех деталях нет надобности. Что касается плана систематического изложения, то наиболее целесообразным является сохранение схемы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии

крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому приходится при переводе термина, например, нашими словами «объект», «чувственность», «психическое» и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. «Арtha» или «вишая» соответствуют термину «объект», но с идеей *objectum* они ничего общего не имеют. «Спасение» и «нирвана» совпадают, поскольку и то и другое является конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, «спасение» при слове «нирвана» невозможна.

При буквальных — в этимологическом смысле — переводах грозит новая опасность: переводимый термин может только в одном из своих значений совпадать с предлагаемым переводным; в таком случае могут возникнуть недоразумения и невозможность правильно понять перевод текста. Пресловутые эквиваленты вроде «закон», «loi» вместо «дхарма», «name and form» вместо «намарупа» и т. п. переводы относятся к этой категории.

Таких абсурдных буквальных переводов частичных значений, иногда по контексту вовсе не подходящих, встречается немало и в китайской, а также тибетской литературе, переводной с санскритского.

Вопрос о методе перевода буддийских терминов далеко еще не решен, нужно, смотря по надобности, пользоваться тем или другим способом передачи⁹. Указанная трудность имеет в то же время важное значение: она постоянно напоминает о том, что, хотя общность почти всех идей очевидна, тем не менее идеи выражены иначе. У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической и вообще индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем¹⁰. При разборе вопроса, к каким системам следует отнести буддийские системы — к реализму ли или к идеализму и т. д., будет показано, как трудно отождествляются индийские системы и наши, несмотря на явные параллели в конечных результатах¹¹.

Наиболее известными из всех схем догматики являются схе-

мы Васубандху, примененные им в «Абхидхармакоше» и «Виджняпти-матрата-шастре»¹², обе схемы, в особенности первая, остались классическими и по настоящее время. В этих схемах, а также и во всех других, встречающихся в предшествующей Васубандху литературе, важнейшее место занимают отделы метафизических учений, служивших главным объектом схоластических споров.

Вопрос об отношении буддизма к метафизике, т. е. проблеме истинного или абсолютного бытия, чрезвычайно важен.

В европейской литературе весьма распространено мнение, что древнейший буддизм, в особенности же основатель его Будда Шакьямуни, вопросами онтологии не интересовался и не занимался ими. Об этом говорят все европейские очерки буддизма. В доказательство приводится обыкновенно отказ Будды от ответа на 14 знаменитых вопросов, о которых речь будет ниже¹³.

Другие явно метафизические учения, входившие в проповедь Будды, как, например, учение о перерождении и о 12-членной формуле причинной связи, устраняются как нечто «не соответствующее» основному учению буддизма. Путем подчеркивания и преувеличения важности этической части буддийского учения о монашеских заповедях действительно достигается впечатление, что в буддизме первоначально не было метафизики.

При этом, однако, остается непонятным, каким образом буддизм мог выйти из предшествующей индийской философии без определенного отношения к метафизическим вопросам, ибо брахманская философия заведомо на первый план выдвигает метафизику; кроме того, в учении Будды находятся вполне категорические ответы на якобы отклоненные вопросы.

Существует ли душа, «я», «атман»?¹⁴ Ответ дан вполне определенным: не существует в том смысле, как полагают обыкновенные люди и философы санкхьи и вайшешики. Важно отметить, что философию веданты буддисты в своей полемике не упоминают. Такой определенный ответ возможен только при ясно выработанной и обоснованной точке зрения по этому вопросу, относящемуся, очевидно, к области метафизики.

Наконец, вся буддийская этика построена на идеях спасения, т. е. достижения нирваны, и на теории перерождения и возмездия; при этом предполагается установленной жизнь до рождения, а также жизнь после смерти, опять, следовательно, вполне ясные ответы на метафизические вопросы. Все эти теории встречаются отнюдь не только в простонародном буддизме, но и в схоластических трактатах и в проповедях самого Будды, а поэтому относиться к ним как к чему-то «несогласному» с основным учением Будды непозволительно; и такое мнение ничем не может быть обосновано. Даже в том случае, если бы оказалось, что сам Будда метафизикой не занимался, остался бы факт, что явно метафизические учения махаяны, начавшиеся с Ашвагхоши и Нагарджуны, относятся тоже к древности, что, следовательно, весь позднейший буддизм Индии, Китая и Японии уже вне всякого сомнения на первый план выдвигал именно проблемы абсолют-

ного бытия. Таким образом, буддизм на всем протяжении своей истории был столь же проникнут метафизикой, как и все другие религии.

Простонародный, вульгарный буддизм, в особенности на Востоке, с самого начала был прежде всего религией молитвы и веры либо в спасительную силу различных будд и бодхисаттв, либо в будду Амитабху, в Авалокитешвару и др. или в перерождение в рай, в «чистой земле». В древней Японии на буддийских монахов и ученых смотрели как на шаманов; неоднократно в биографиях и летописях древней Японии упоминается, что при дворе были прочитаны лекции по философии Нагарджуны с целью вызвать дождь во время засухи. Элементы шаманства сохранились в японском буддизме и поныне. Буддизм в этом отношении несколько не отличается от других религиозных систем, пошедших на компромисс путем восприятия элементов народного суеверия. Но и так называемые *доказательства, что Будда не занимался вопросами метафизики*, вряд ли могут считаться таковыми в действительности.

Отказ от ответа на 14 вопросов¹⁴ вовсе не доказывает индифферентизма Будды к вопросу о реальном бытии, а, напротив, подтверждает, что он много думал об этом вопросе и смотрел на него с вполне определенной точки зрения. Упомянутые вопросы подробно рассматриваются в 19-й книге «Абхидхармакоши» (версии Сюаньцзана) в связи с разбором разновидностей ответов, возможных при диалектических спорах. Сначала Васубандху приводит те примеры, которые еще поныне обсуждаются в буддийских учебниках диалектики. Ответы бывают четырех родов¹⁵: категорический; ответ с оговоркой; предварительный вопрос, прежде чем ответить с целью точнее выяснить, о чем спрошено; и отказ от ответа или молчание, при этом особенно доказывается, что мы имеем право отказ от ответа считать ответом.

1. Умирают ли все живые существа? Ответ *категорический*: да, умирают.

2. Рождаются ли снова умершие? Ответ с *оговоркой*: да и нет, «не отрезавшие» еще своих страстей рождаются, остальные — нет.

3. Силен ли человек или слаб? Предварительный *вопрос*: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями слаб.

4. Схандхи (группы элементов, составляющих личность) и живое существо, т. е. «я», одно ли и то же или нет? *Ответ отклоняется* на том основании, что так называемого «живого существа» в действительности вовсе нет, а поэтому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно нетождественно. Выражение «тождество или нетождество живого существа» с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение «сын бесплодной женщины» или «белизна черного цвета».

Вслед за этим Васубандху еще раз подробно поясняет те же разновидности ответов на более трудных примерах, взятых из фи-

лософии, и в заключение ссылается на «Агама-сутру», где Будда сам объясняет четыре разновидности ответов. Первые три случая я опускаю; вопросы, на которые, как говорит Будда, *ответ невозможен*, следующие:

1—4) Мир постоянен ли? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

5—8) Мир ограничен ли (во времени)? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

9—12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

13—14) Жизнь и тело (личность) одно и то же? Или нет? "

На эти вопросы, поясняет комментатор Пугуан, нельзя ответить, потому что «мир», «Будда» и «жизнь», как их понимает спрашивающий, не что иное, как «я», выраженное косвенно, т. е. под «миром» спрашивающий понимает внешний мир как нечто независимое в отношении к эмпирическому «я», в самостоятельной, абсолютной реальности которого он не сомневается. Под «Буддой» спрашивающий понимает «я» учителя Шакьямуни, т. е. его душу как нечто обособленное от переживаемого учителем мира. Точно так же он и «жизнь» понимает как нечто обособленное, что может быть тождественным с эмпирической личностью.

Будда же постоянно учил, что такого самостоятельного «я» нет, что нет и обособленного от него мира, нет самостоятельных «предметов», нет обособленной «жизни»; все это неразрывные корреляты, отделимые друг от друга только в абстракции. Спрашивающий же требует, чтобы Будда тому, существование чего он отрицает, приписал определенный атрибут, т. е. высказал бы о нем категорическое суждение. Будда молчит. Говоря на языке буддийской логики Дигнаги, суждение «мир ограничен» Буддой не может быть выставлено в качестве «тезиса», так как Будда «не признает» подлежащего этого тезиса — «мир». В конспекте логики Дигнаги, составленном учеником Шанкарасвамином, дано следующее определение «тезиса»¹⁷: «Тезисом называется *признанный* носитель качеств (S) и *признанное* качество (P) в том случае, если они друг друга определяют, т. е. поставлены в связь друг с другом в одном суждении». «Ошибочным», т. е. непригодным для обсуждения, бывает тезис тогда, когда та или другая его часть одной из спорящих сторон не признается. В данном случае мы имеем ошибку, состоящую в *непризнании подлежащего тезиса*¹⁸: например, если сторонник учения санкхьи, обращаясь к буддисту, скажет: «Я» — это есть активность сознания. Куйцзи в «Большом комментарии»¹⁹ поясняет это правило так: «Сказуемое („четана“) (активность сознания) признано обеими сторонами, ибо и среди элементов, о которых учит Будда, упоминается этот элемент. Подлежащее же „я“ большинством буддистов не признается²⁰, ибо не существует того, что не установлено посредством правильных способов познания, т. е. либо путем внешнего или внутреннего прямого наблюдения, либо путем умозаключения».

Это значит, что то «я», в существовании которого наивысший реализм не сомневается, никаким способом не может быть подмечено на опыте; поэтому и нет никакой надобности для объяснения такого мнимого явления вводить в число трансцендентных элементов особую реальность, душу или «я». Так называемое эмпирическое «я» вполне объясняется другими элементами и законами их ассоциаций. Вопросы отклоняются, следовательно, *вовсе не потому, что они метафизические, а потому, что логически невозможно на них ответить при той точке зрения, на которой стоит Будда.*

Но нужно ли удивляться, что Будда не объяснял каждому любопытному, вопрошавшему его, своей критической точки зрения и своего отношения к вопросу о бытии? Не посвященный в философские теории все равно не понял бы его сразу.

Слова Будды о «неважности» этих вопросов скорее напоминают слова Канта в «Пролегоменах», что «вовсе не нужно, чтобы всякий занимался метафизикой»²¹. Во всяком случае, ученики и последователи Будды очень много спорили и писали именно об этих вопросах, и они не колеблясь ссылаются на слова учителя.

Спрашивается: чем объяснить, что европейские авторы с такой настойчивостью отрицают метафизичность первоначального буддизма? Отчасти такое явление можно объяснить двойкой тенденцией. С одной стороны, авторы-миссионеры христианских вероисповеданий невольно, а иногда, быть может, и намеренно подчеркивали антиметафизичность буддизма для того, чтобы доказать его *несостоятельность и несовершенство* в смысле религиозной системы, указывая на отсутствие в буддизме главных элементов религиозного характера.

С другой стороны, на отсутствие якобы в буддизме метафизики указывалось как на *преимущество*, причем буддизм выставлялся как система, способная заменить религию и все-таки не противоречащая современному научному мирозерцанию. Не следует забывать, что начало изучения буддизма совпадает с упадком метафизической философии и с расцветом материалистических систем мировоззрения в Европе. Так называемое совпадение буддийских учений с результатом современной науки подчеркивается в особенности в теософских сочинениях, примыкающих к буддизму. Утверждения таких санскритистов, как Ольденберг, Рис Дэвидс, Пишель и др., тоже, вероятно, бессознательно основаны на тенденции защитить буддизм от упрека в метафизичности, т. е. на желании представить его как систему, заслуживающую внимания тех, кто согласно течению времени относился отрицательно к спекулятивной философии²².

Главная причина неправильного понимания буддийской философии кроется, конечно, в том, что литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной. При знакомстве со схоластической литературой древнего буддизма утверждение, что он относился отрицательно к метафизическим вопросам, совершенно нелепым.

V

Система буддийского мирозерцания.

Схемы догматики

Прежде чем перейти к разбору важнейших частей системы буддийского мирозерцания, необходимо установить *исходную точку*, с которой буддисты начинают рассуждать о вопросах, возникающих при философском размышлении, и наметить общий строй их системы¹, а затем коснуться вопроса, с каким из течений, установленных у нас в философии, может быть сопоставлен буддизм: является ли он реализмом или идеализмом, материализмом или спиритуализмом, или чем либо другим.

Выяснение этого последнего вопроса уже теперь, до обсуждения деталей, необходимо потому, что читающий отнесется к дальнейшему с точки зрения уже знакомых ему упомянутых направлений. А при этом очень легко впасть в следующую ошибку: забыв, что индийская философия не связана генетически с европейской, можно увлечься частичными совпадениями или сходствами и приступить к сравнению таких частей, которые вообще не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы. Лучше всего поэтому избегать на первых порах по мере возможности всяких сравнений, как вносящих множество чуждых и лишних ассоциаций по поводу буддийских рассуждений. Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; тогда только возможно будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся².

В дальнейшем изложении сделана попытка дать схему основных буддийских учений в том виде, как она представляется на основании главных текстов³ и является более или менее общей для буддистов всех направлений. В изложении я старался пользоваться языком, принятым в наших философских работах, т. е. избегал слишком специальных терминов, созданных теми или другими авторами. Там, где буддийская терминология становится более условной и труднопереводимой, я пытался парафразировать мысль простыми словами, не отыскивая эквивалентов среди наших специальных терминов, ибо такие эквиваленты могут быть всегда только приблизительными, несмотря на кажущееся сходство. Предлагая по мере возможности не приступать к частичным сравнениям до ознакомления с системой в целом, я вполне сознаю трудность выполнения этого предложения, а поэтому мне казалось уместным затронуть уже здесь вопрос о совпадении буддийских направлений с европейскими. Указание на трудности в проведении параллелизма между буддийскими и европейскими точками зрения, несмотря на явную общность многих проблем, может быть, предотвратит преждевременные сравнения при чтении дальнейших глав, посвященных разбору технических терминов.

В то же время предварительная краткая схема основных отделов буддийской философии облегчит не знакомому с санскритскими и китайскими терминами ориентацию во всем дальнейшем. Везде по мере возможности я старался избегать употребления терминов, отсылая специалиста к примечаниям, содержащим соответствующие цитаты и филологический аппарат в доказательство предлагаемых переводов и описательных выражений; обойтись же совершенно без оригинальных терминов не представляется возможным, точно так же как невозможно дать изложение, хотя бы популярное, древней классической философии совершенно без греческих и латинских терминов. Мы, например, даже вовсе не переводим такие слова, как «идея», «атом», «материя», а в буддийской философии аналогичными по непереводимости терминами являются, например, «дхарма», «нирвана», «будда» и многие другие.

1) *Исходная точка буддийской философии.* Буддизм возник на почве брахманской ведической философии и теснейшим образом связан с другими системами Индии. От них он унаследовал множество идей и терминов, а также и метод рассуждения.

Одной из основных тем древнеиндийского мышления был анализ человека, т. е. разложение его на составные части, материальные и духовные; но человек был в то же время существом, способным и обязанным стремиться к познанию чего-то более реального и возвышенного, чем земная жизнь; возникал вопрос о пути к этому истинно-реальному, о спасении и о состоянии спасенного, ушедшего из бытия, о единении его с абсолютным началом.

Первая из упомянутых проблем составляет предмет физиологии и психологии; вторая обнимает явления этических и религиозных переживаний; третья затрагивает область метафизики.

Окончательная цель жизни — спасение; этический и религиозный опыт, как, например, мистическое созерцание, соблюдение заповедей, аскез и т. п., составляют путь к конечной цели; а психофизиологический анализ устанавливает элементы, с которых нужно начинать при философских рассуждениях и которые являются материалом, непосредственно данным в опыте.

Брахманская литература свидетельствует о том, что физиологические рассуждения генетически связаны с жертвенной религией древней Индии. Практика жертвоприношения представляла богатый материал для физиологических наблюдений. На древнеиндийской почве возник ряд философских школ. Одной из них был буддизм, ставший впоследствии противником всех брахманских направлений. История борьбы и победы буддизма, который, в свою очередь, был побежден брахманизмом несколько столетий спустя, далеко еще не выяснена.

Основной темой буддизма служили тоже рассуждения о спасении в смысле подавления бытия; буддизм точно так же говорил о пути к спасению и точно так же занимался анализом человека.

Но для буддизма материальная природа человека должна была иметь гораздо меньшее значение, чем для брахманизма. Буддизм как религия относился отрицательно к жертвоприношению, подчеркивая подавление страстей и стремление к самоусовершенствованию. Физиология поэтому в буддийской философии естественным образом отступала на задний план, анализ материального тела человека у буддистов гораздо менее детален, чем в других индийских системах. Наконец, в чисто спиритуалистических школах буддизма о физиологии в древнем смысле не говорится уже вовсе.

2) *Физиология и психология.* Анализ человека уже рано в систематических сочинениях буддистов принимает новое значение, вытесняя старое разложение тела на составные элементы, однако в популярной литературе прежний характер анализа сохраняется наряду с новым даже и поныне.

Согласно первоначальному анализу, человеческое тело состоит из материальных частей, *наблюдаемых в нем*, — видимых, слышимых, осязаемых, вкушаемых и обоняемых — и из целого ряда органов, из которых буддисты сохраняют только пять, т. е. глаза, уши, нос, язык и кожу. Слово «тело» следует понимать в широком смысле, ибо в состав его входят сознание, эмоции и другие психические элементы.

Смысл анализа в схоластической литературе, начиная уже с трактата «Махавибхаша» и до трудов Васубандху, изменяется следующим образом: тело человека состоит из видимого, слышимого, осязаемого, вкушаемого и обоняемого *этим человеком*, т. е. из того, что для этого человека является объективным, и из «органов», связанных с этим объективным и являющихся опорами для сознания, которое, в свою очередь, связывается с психическими и другими элементами.

При таком переходе коренным образом изменился объект анализа. Человек из телесной, материальной оболочки, наполненной духовными элементами, превращается в нечто сознательное, переживающее объекты внешнего мира при помощи так называемых «органов». Такой переворот мог бы вызвать ряд существенных изменений в терминологии. Буддисты, однако, сохраняли старые термины, связав их с новым значением. «Органы» (индрия) теперь уже не те органы, о которых речь была раньше: они «чисты», они органы «в собственном смысле», т. е. не телесные, материальные органы, а нечто, мы бы сказали, вроде «способностей» видеть, слышать и др. или «актов» видения, слышания и т. д.

Мы увидим, что возможно еще несколько иное толкование этого термина⁵, но пока важно только отметить, что понятие материального органа чувства уступило место понятию акта, т. е. такому явлению, которое входит уже в область психологического разбора. То обстоятельство, что прежняя терминология сохраняется, имеет тот недостаток, что при определении терминов приходится перечислять все их значения и приводить разногла-

сия в понимании, относящиеся к ранней эпохе философского мышления; этим иногда нарушается связь основного рассуждения, а поэтому чтение схоластических трактатов требует большого внимания, так как иначе легко усмотреть противоречия там, где их на самом деле нет.

При физиопсихологическом анализе человек состоял из материального тела с душевными качествами, он был оторван от окружающего его внешнего мира и рассматривался отдельно от предметов, как, например, слон, слуга, гора, река, солнце, кольцо и т. д.

Тогда можно было говорить о том, что человек состоит из материи и из духовных элементов, а гора, например, только из материальных; вопрос о реальности внешнего мира не мог возникнуть, так как рассуждение велось с точки зрения наивного реализма.

После переворота в понимании анализа сознательное существо — человек был поставлен в органическую связь с тем миром, который он переживает; теперь только может возникнуть вопрос: что такое те предметы, которые он видит в окружающем его материальном мире? Как действует объект на него? Какова связь этих объектов между собой? Что такое те явления, которые он называет «другими людьми»? Что, наконец, он сам, который все это переживает? К вопросу психологии присоединяются, таким образом, вопросы теории познания.

В только что указанном смысле можно сказать, что буддийские трактаты там, где они говорят просто об элементах, на которые разлагается человек или вообще живое, сознательное существо, являются психологией, а не физиологией.

3) *Теория познания.* Гносеологический вопрос о реальности внешнего мира или о реальности предметов внешнего мира, а также вопрос о метафизической сущности бытия здесь вовсе еще не решается. Говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такие-то явления — видящее, например, солнце, — состоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях и т. д. Анализ подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно.

Мы не должны забывать, что для буддиста все рассуждение направлено к вопросу о спасении живого существа, а поэтому вопрос о том, что такое солнце само по себе, для него не важен. Поскольку же мы имеем дело с «человеком, видящим солнце», буддисты усматривают в таком явлении комбинацию целого ряда элементов — сознание, «способность» или «акт» восприятия, нечто светлое, нечто круглое и т. д. и т. д.; все эти элементы вместе дают то, что называется выражением «человек, видящий солнце».

Буддийская философия не останавливается, однако, на простом разложении человека, видящего солнце, на такие элементы; каждый элемент, в свою очередь, рассматривается как цепь моментов. Человек, допустим, смотрит на солнце в течение секунды; в секунду же входит большое количество моментов. Согласно

трактату «Абхидхармакоша», момент равняется $\frac{1}{73}$ секунды, а по другим, например по позднейшей бирманской традиции, момент — билионная часть сверкания молнии⁶. Видение солнца в течение секунды есть поэтому цепь мгновенных действий сознания, «актов», световых явлений, явлений круглой формы и т. д.

Так называемая *теория мгновениости* основана на том, что сознательная жизнь действительно есть поток, беспрестанно меняющий свой состав то более, то менее существенно, но смена происходит так быстро, что самый процесс смены остается незаметным: мы усматриваем только более длинные цепи моментов, а не единичный момент.

Человеческая личность с ее переживаниями как предметов внешнего, так и явлений внутреннего мира оказывается сведенной на поток ежемгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных же элементов. Поэтому нет ни солнца, ни человеческого «я», нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то *закономерным образом*; в результате получается сложное явление «человек, видящий предметы и переживающий психическую жизнь», а не человек и предмет отдельно.

В объяснении потока сознательной жизни цепью моментов все школы буддизма были единогласны — как древние, так и позднейшие. Спрашивается: как назвать такую точку зрения по нашей, европейской терминологии? Как объяснить различие буддийских школ, якобы расходящихся в вопросе о реальности внешнего мира?

Для выяснения вопроса о точке зрения буддизма можно воспользоваться примером из европейской философии, которым Гартман¹⁾ иллюстрирует различие реализма, трансцендентального идеализма и трансцендентального реализма²⁾. При распространении на этот пример только что изложенного учения буддизма окажется, что его точка зрения не совпадает ни с одной из трех упомянутых.

Два человека видят в комнате стол; для наивного *реалиста* в таком случае в комнате находятся один стол и два человека. С точки зрения *идеализма* в комнате два стола в виде представлений у видящих его двух лиц, а кроме того — четыре лица, т. е. представление своей собственной личности и личности второго человека в сознании каждого из обоих. *Трансцендентальный реализм* признает наличность как одного стола в виде вещи в себе, так и двух столов — в виде представлений в сознаниях двух лиц, его воспринимających; точно так же он предполагает, что в данном случае имеются две реальные личности в виде вещей в себе и четыре субъективно идеальные — по две в каждом из сознаний, представляющих себе собственную личность и личность второго человека. С точки зрения *буддизма* в данном случае «стол» — иллюзия, переживаемая как первым, так и вторым лицом. Для первого человека его собственное тело, а равно и тело другого, тоже иллюзия, для второго — его собственное и тело первого. На первый взгляд это трансцендентальный идеа-

лизм. Но на самом деле это не совсем так. Ведь вместо стола Гартман мог бы поставить в каждый элемент сложного явления называемого «стол», т. е. «желтое», «прямое», «твердое» и т. д. и все эти элементы точно также, как и стол, для идеалиста окажутся субъективными представлениями сознания. Однако с буддийской точки зрения эти элементы — «что-то видимое», «что-то осязаемое» — вовсе не представления, они отнюдь не сводятся к сознанию: они наряду с сознанием такие же самостоятельные элементы, как и сознание. Стола действительно нет; объективные элементы не могут быть оторваны от тех элементов, с которыми вместе они создают *субъект, видящий стол*. Но тем не менее в отношении к сознанию они сохраняют свою самостоятельность. Такова точка зрения не только вайбхашинско-«реалистов», но и точка зрения виджнянавадинов-«идеалистов», которые тоже не сводят объективных элементов к сознанию; эти разнородные элементы — корреляты, несводимые одни к другим.

Таким образом, бесконечное число коррелятов находится под действием одной формирующей силы, группирующей элементы так, что они в течение ряда моментов образуют явление «сознательного существа, видящего стол и другого человека».

Отсюда возможен переход в область метафизики. Спрашивается: что это за элементы? Опять дается ответ, по существу тождественный во всех буддийских школах: элементы, мгновенно рождающиеся, являются «проявлениями», «функциями» чего-то стоящего за ними, недоступного для познания, т. е. чего-то трансцендентного, истинно-реального или абсолютного. Мы сейчас увидим, как по поводу вопроса о свойствах абсолютного у буддистов начинаются разногласия, в самом же факте его существования они не сомневаются.

Вопрос о реальности касается четырех пунктов: 1) реальности предметов внешнего мира; 2) реальности «я»; 3) реальности «чужого я» и 4) реальности «абсолютного» или «Бога». Если поэтому спросить, что такое буддизм: реализм ли он, то придется ответить отрицательно: ведь он не допускает существование вещи в себе «стола»; он отрицает «я» первого лица; отрицает и «я» других людей. Все это — иллюзии. Но отрицает ли он реальность абсолютного? Нет, он ее не отрицает, но он абсолютное считает непознаваемым, «таинственным», а следовательно, по отношению к абсолютному буддизм является хотя и реализмом, но, во всяком случае, не наивным.

Позволительно ли назвать его идеализмом? Опять нужно ответить отрицательно, ибо буддизм хотя и отрицает вещи в себе внешних объектов, но он все же предметы не считает «представлениями» или «продуктами сознания». Восприятие стола — иллюзия, но оно вовсе не галлюцинация⁵. Если я в темноте вижу змею, которая потом окажется веревкой, то веревка все же была налицо; восприятие стола — иллюзия, но в основе ее лежит цепь моментов, цепь мгновенных элементов, дающая на опыте сложное явление сознания, сознающего восприятие стола. Обособлен-

ный от стола субъект столь же иллюзорен, как и стол, но из этого еще не следует, что сознание есть продукт стола; точно так же и стол не есть продукт сознания.

Другие люди, которых я вижу, являются тоже иллюзиями, но буддизм допускает, что за ними кроется такой же вихрь элементов, как тот, который создает меня и мой мир. Точек соприкосновения, по мнению буддистов, нет: элементы одного вихря никогда не могут войти в состав другого⁹. О проблемах, возникающих в связи с этим в общении людей, о возможности проповедовать другим религию и др. буддисты думали и писали много, и они находили исход из туника солипсизма.

Таким образом, ни реализмом, ни идеализмом непосредственно без оговорок буддизм назвать нельзя. Мы сейчас увидим, что эта трудность привести в параллель его учение с нашим касается не только гносеологии, но также и метафизики буддизма. Этим мы переходим к рассмотрению вопроса о том, как понимать различия буддийских направлений.

4) *Метафизика и теория спасения.* Различия буддийских направлений в европейской литературе часто выставляются как различие между реализмом, идеализмом и т. д., т. е. сводятся к различиям гносеологических точек зрения¹⁰, на самом деле различия не касаются вовсе гносеологической точки зрения, а исключительно метафизической.

Школы спорят о том, какова природа той сущности, которая находится за вихрем моментов. Древнейшие отвечают, что каждый элемент, появляющийся на мгновение, есть функция или проявление субстанции, которая его носит, каждый элемент имеет своего носителя. Такой субстанциальный «носитель» носит, однако, только один специфический признак, так что не следует здесь думать о европейской субстанции, носящей качества во множественном числе. Носитель *специфического единичного элемента* называется «дхарма», «носитель». Таким образом, по терминологии древних школ, поток элементов, сформированный в личности с переживаемыми ею явлениями, есть *результат проявления или функции* бесчисленного количества непознаваемых субстанциальных носителей, или субстратов, «дхарм»¹¹.

Другие же древние схоластические школы против этого возражают: если «носители» непознаваемы, то о них нельзя говорить, что они «есть» или «не есть», они лишь проявляются в моменте или перестают проявляться. То, что лежит в основании вихря элементов,— это нечто безатрибутное, не поддающееся никакому описанию: перед ним «слова останавливаются»¹².

Это непознаваемое «нечто» пусто, т. е. безатрибутно, ибо каждый атрибут, который мы ему приписываем, заимствован уже из бытия иллюзорного, а поэтому к абсолютному неприменим. Абсолютное развернуто каким-то непонятным образом.

Третьи, наконец, позднейшие буддисты говорят опять другое: вихрь элементов, из которых слагается иллюзорная внешняя и внутренняя жизнь, не восходит в каждом элементе к субстан-

циальному носителю, таких носителей нет, все элементы вытекают из одной общей сущности, из одного вместилища, из «сознания-сокровищницы» («алая-виджняны») ¹³.

Несмотря, однако, на разногласия в этих вопросах о метафизической сущности бытия, все буддисты снова сходятся на почве идеи спасения, «успокоения». Основана ли иллюзия человека и переживаемого им мира на мгновенных проявлениях многих носителей или только на одной сущности, является ли она результатом непонятной «развернутости» абсолютного начала — во всяком случае она результат *волнения или суеты* этой метафизической сущности.

Религиозное прозрение состоит в том, что человек проникается мыслью о том, что такого волнения не должно быть, что абсолютная сущность стремится к состоянию покоя, т. е. что в нем содержится тенденция успокоиться, перестать эманировать, перестать волноваться, перестать быть развернутым и, таким образом, прекратить состояние бытия.

Познавший истину, что бытия не должно быть, ибо оно противоречит сущности абсолютного начала, вступает на путь к успокоению, к нирване, к окончательному покою. Путем подавления страстей и всего такого, что его удерживает в вихре бытия, ему удастся «срезывать», т. е. приостанавливать, проявление все большего и большего количества элементов, пока наконец не наступит полная тишина — вихря не будет, не будет поэтому никакого иллюзорного бытия: останется только абсолютная сущность в состоянии полного спокойствия.

Буддизм признает, что *волнение* или «помраченность» непознаваемой сущности всего бытия *не имеет начала* ¹⁴; земная, временная жизнь личности есть только один из бесчисленных кратких периодов, переживаемых той абсолютной подкладкой, которая лежит в основании каждой личности и ее мира.

Число личностей бесконечно, и каждая спасает только себя — таково учение древних буддистов. Позднейшие же устанавливают связь между отдельными личностями; они внесли идею «бодхисаттвы», т. е. такой личности, которая, дойдя до последнего момента, когда она могла бы погрузиться в вечный покой, отказывается от этого и, продолжая «быть», помогает другим личностям достигнуть конечной цели. Здесь — в вопросе о *процессе спасения* или о путях к нирване — буддийские школы снова расходятся. *Различие так называемых хинаяны и махаяны кроется здесь* — по единогласному свидетельству восточной традиции; в гораздо меньшей мере оно связано с теорией о метафизической сущности абсолютного начала, а еще меньше с вопросами психологии. Вопрос о реальности внешних предметов к этому различию не имеет отношения ¹⁵.

Выше было указано на трудность установления полного параллелизма между буддийской гносеологической точкой зрения и какой-либо из европейских систем. То же самое относится и к буддийской метафизике. Понимание *абсолютного* в смысле

чего-то, о чем нельзя говорить, напоминает наш мистицизм средних веков и его рассуждения о божестве. *Замкнутые вихри* элементов напоминают монады Лейбница²⁾, не имеющие окон; нельзя, однако, забывать, что монады не разбиваются на элементы, а для буддизма это именно самое важное. Спиритуалистическая и монистическая теория «сознания-сокровищницы» или индивидуального абсолютного сознания напоминает «Я» Фихте³⁾; теория комплекса «носителей», поскольку она является плюралистической теорией, несколько напоминает анализ Юма⁴⁾ или Маха⁵⁾; в то же время она имеет некоторое сходство с теорией неоплатонизма об эманациях, о проявлении трансцендентной сущности⁶⁾.

Сопоставления такого рода, однако, не способствуют вовсе пониманию буддизма: ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения.

Мы встречаемся в нем с теми же проблемами, которые разрабатываются и в нашей философии, и в этом отношении ничего существенно нового мы в буддизме не найдем, но те же проблемы рассматриваются буддистами с других точек зрения, в иной группировке, а это дает часто совершенно новое освещение уже известным нам проблемам.

В каждой вообще философской системе, если она является универсальной системой мирозерцания, можно отметить три основные части, касающиеся 1) внешнего мира, 2) внутреннего мира и 3) абсолютного или «истинного бытия».

Поскольку система обнимает и практическую философию или переходит в религию, к ней присоединяется еще разбор вопросов о смысле и о конечной цели бытия; они обыкновенно связываются с проблемами этики и спасения.

Согласно с этим при изучении *древних направлений буддизма* следует различать в каждой системе три части: 1) *теорию опыта* (гносеологию и психологию), 2) *метафизику* — в смысле теории об истинно-реальном или об абсолютном (онтология) и 3) *теорию спасения*.

К этим трем частям присоединяется общее всем направлениям *практическое моральное учение*. Мы увидим в дальнейшем, в главе о спасении, что буддийская этика¹⁶ направлена на достижение в конечной цели спасения и что она построена применительно к теории нирваны, в то время как эта последняя построена вполне независимо от моральных учений, поскольку таковые преследуют цели обыденной жизни.

По традиционному толкованию, предмет учения буддизма разбивается на четыре отдела, четыре так называемые «святые истины», понимание которых озарило Будду тогда, когда он предавался созерцанию под деревом прозрения. Истины, или факты, понятае Буддой, следующие¹⁷⁾:

1) *Страдание* — общее название того, что есть все, что есть, будучи подверженным бытию, тем самым уже страдание: страдание — это процесс бытия как таковой.

2) *Причина страдания* состоит в суете, в омраченности, страстности, которые являются причиной тому, что бытие не прекращается, а продолжается в вечном круговороте.

3) *Прекращение страдания* заключается в достижении состояния покоя, в приостановлении круговорота бытия.

4) *Путь к прекращению страдания* состоит в постепенном усилении элементов, направленных на спасение, в уничтожении причин бытия и в достижении конечного идеала.

Система буддийского мирозерцания касается, таким образом, двух областей: бытия суетного и уничтожения его. То же самое разделение в несколько более подробном виде находится и в планах философских трактатов, которые тоже противопоставляют *мир заблуждения и суеты*, т. е. мир обыденный или эмпирическое бытие, *вечному покою*, достигаемому путем постепенного сокращения суетного бытия.

Наиболее стройные, классические, схемы догматики дает Васубандху в системах трактатов «Абхидхармакоша» и «Виджняпти-матрата-сиддхи-шастра». Обе схемы, первая хинаянистической, вторая махаянистической буддийской догматики, признаются авторитетными до настоящего времени, и их плану с незначительными отступлениями следуют и новейшие работы.

Система «Абхидхармакоши» построена по следующему плану¹⁸:

I. *Элементы бытия*, о носителях-дхармах.

II. *Бытие суетное*, область заблуждения.

1) Типы живых существ и их «миров» («лока»).

2) Формирующая сила, ближайшая причина бытия («карма»).

3) Волнение, общее условие бытия («анушая»).

III. *Подавление бытия*, область прозрения.

1) Высшие существа, «святые» («арьяпудгала»).

2) Созерцание, ближайшая причина прозрения («самадхи»).

3) «Мудрость», общее условие прозрения («джняна»).

План, легший в основание махаянистической системы Васубандху, содержит тоже три части¹⁹:

I. Элементы бытия, т. е. *проявления абсолютного сознания*.

II. *Метафизическая сущность абсолютного сознания*.

III. *Формы состояния абсолютного сознания*, т. е. типы личностей, являющихся результатом проявления сущностей-сознаний.

Все части буддийской догматики излагаются в терминологии теории о носителях-*дхармах*, каковому термину посвящена вся следующая глава. Теория *дхарм* — ключ к пониманию догматической литературы буддизма — как раннего, так и позднейшего.

Термины «дхарма» и «абхидхарма». «Абхидхармакоша»

Термин «дхарма» встречается в литературе буддизма очень часто, особенно в философских сочинениях. Существенные различия многих направлений сводятся для буддистов к разногласию по отношению к «дхармам», о чем свидетельствует тот факт, что в традиционных кратчайших формулах, в которые были заключены писателями позднейших времен наиболее характерные особенности древних школ, была зафиксирована именно точка зрения направлений на «дхармы»¹.

Согласно традиционным характеристикам, *сарвастивадины* учили, что настоящее, прошедшее и будущее истинно-реальны, что сущность дхарм неизменно-реальна; *шуньявадины* полагали, что дхармы «пусты», что о них нельзя сказать, что они есть или что их нет; *виджнянавадины* учили, что дхарм нет, что существует только одна реальность, только одно абсолютное сознание.

Японские буддисты иногда, рассуждая о древних школах буддизма, называют их учением о «проявлениях» и учением о «сущностях»², имея в виду проявление и сущность «дхарм», или «носителей», которые были уже упомянуты в предыдущей главе.

Понятие «дхарма» в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что *система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм*. При этом мы подчеркиваем в философии буддизма ту специфическую особенность ее, благодаря которой она отличается от других направлений индийской философии. В таком же смысле мы, например, называем философию Платона учением об идеях или философию Канта трансцендентальной философией.

Метод разложения познаваемого на элементы свойствен всем индийским системам, установление же понятия единичных трансцендентных носителей-дхарм и сведение всего бытия к системе таких носителей дает нам право характеризовать буддийскую догматику древнейшей схоластики как теорию дхарм.

В европейской литературе по буддизму разбору термина «дхарма» уделено немало места, но, несмотря на это, до сих пор не удалось выяснить ясно и убедительно, что такое «дхармы», о которых говорят буддийские трактаты. Самый факт, что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дхарм, остался неотмеченным.

Валлезер в очерке древнейшего буддизма (1910)³ верно указал, что выяснить значение термина «дхарма» по европейским работам совершенно невозможно. Однако сам Валлезер тоже ограничивается догадками, точно так же как и г-жа Рис Дэвидс в предисловии к переводу палийского трактата III в. до Р. Хр. «Дхаммасангани»⁴, первого сочинения палийской абхидхармы, появившегося в переводе на европейский язык. О трудностях

понять термин «дхарма» говорил уже Макс Мюллер⁵, а за ним Уоррен и др. Толкования позднейшей бирманской традиции, приведенные в работе Шве Зан Аунга, тоже не выясняют окончательно философского значения термина «дхарма»; не выясняют его и современные японские работы по истории буддийской философии.

Ввиду важности термина «дхарма» точное изложение буддийской философии, разногласий школ и т. д. невозможно без предварительного выяснения значения термина «дхарма»⁶. Часто указывают на то, что это слово имеет очень много различных значений; но это обстоятельство не представляет еще никакой особенной трудности, если только различные значения слова «дхарма» отнюдь не многочисленнее значений других слов: путем простой справки в санскритском словаре можно убедиться, что имеется множество слов с гораздо большим количеством различных значений.

Слово «дхарма», согласно словарю, имеет значения: «религия», «закон», «качество». Этимологически⁷ его производят от корня dhag — «носить», dharmā значит «носитель», а также «несомое», как, например, в смысле «качество». Разумеется, само по себе этимологическое значение еще не объясняет слова, и что выражение «носитель» может быть наполнено различным содержанием. Китайцы при переводе буддийских сочинений слово «дхарма» всегда передают иероглифом, означающим «закон»⁸, сохраняя этот иероглиф и в тех случаях, где «дхарма» имеет совершенно иное значение.

В логических трактатах «дхарма» означает «качество» (т. е. «несомое»), приписываемое носителю качеств⁹, т. е. субъекту (S); в таких случаях «дхарму» можно переводить либо «сказуемое» (P), либо «атрибут». Это наиболее специальное значение термина в общей литературе не встречается.

Основное и, вероятно, первоначальное значение термина встречается в философских сочинениях, а также в сутрах, где под дхармами понимаются «носители» или истинно-реальные, непознаваемые субстраты тех элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, т. е. субъект и переживаемый им мир — как внешний, так и внутренний. Согласно числу найденных элементов, в различных направлениях насчитывалось различное количество разновидностей таких носителей — 75, 100, 84 и т. д.¹⁰. Так как анализу подвергалась и жизнь религиозного опыта, в число элементов вошли и такие, которые имеют отношение к буддийской теории спасения.

Традиционное определение: «Дхарма — носитель своего признака (т. е. специфического)»¹¹ — имеет в виду именно это всеобщее значение термина, которое он сохранял и тогда, когда это слово в полемике употреблялось авторами, отрицавшими существование таких носителей. Это значение в словарях не указывается, оно до сих пор нигде не формулировано. Обоснованию его будет посвящена следующая глава¹².

Другие значения термина «дхарма» развились из только что отмеченного. Сущность каждой дхармы трансцендентна, непознаваема; только «признаки», или проявления, дхарм образуют поток сознательной жизни; таким образом, элементы, на которые разлагается поток сознания, не являются дхармами, а «*проявлениями дхарм*» («дхармалакшана»), однако ради краткости часто употребляется термин «дхарма» вместо выражения «проявление дхармы»; в таком случае «дхарму» можно передавать прямо словом «элемент».

Среди элементов и их носителей упоминается один, который в метафизике и в теории спасения занимает первое место,— это элемент «успокоения», «покоя», т. е. нирвана. Так как конечной целью бытия является достижение состояния вечного покоя, то этот элемент среди всех дхарм является лучшей, «дхарма» *par excellence**, а поэтому «дхарма» иногда является синонимом «нирваны»¹³. «Нирвана» употребляется иногда в смысле «Пустоты» или «Абсолютного», т. е. истинно-реального, ввиду чего последнее иногда называется «дхарма». Весь этот вопрос будет рассмотрен подробнее в связи с разбором термина «дхармакайя» в связи с учением о Будде в одной из дальнейших глав¹⁴.

Наконец, термин «дхарма» означает еще «*учение*» Будды; здесь, впрочем, следует иметь в виду, что в таких выражениях, как «проповедовать дхарму», «поклоняться дхарме», например в формуле «Будда, дхарма, сангха», дхарма означает очень часто не само учение, а *объект учения*, т. е. нирвану¹⁵. В популярном же буддизме в этих случаях подразумевается «учение» как таковое в смысле содержания священного писания и даже священной литературы как таковой.

В популярных японских сочинениях под выражениями «все дхармы» или «мириада дхарм»¹⁶ следует подразумевать все явления или предметы, находящиеся в мире. Непозволительно, разумеется, переносить это значение термина в схоластические трактаты; однако употребление слова «дхарма» в смысле вещей, предметов тоже восходит к индийскому буддизму. Так, например, Васубандху в трактате о реальности одного только сознания говорит о «псевдодхармах»¹⁷; т. е. о вещах в себе отдельных предметов, а не об элементах сознательной жизни.

Термин «дхарма» встречается, таким образом, в следующих значениях:

- 1) Качество, атрибут, сказуемое.
- 2) Субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни.
- 3) Элемент, т. е. составной элемент сознательной жизни.
- 4) Нирвана, т. е. «Дхарма» *par excellence*, объект учения Будды.
- 5) Абсолютное, истинно-реальное и т. п.

* В высшей степени (*фр.*).

6) Учение, религия Будды.

7) Вещь, предмет, объект, явление.

По контексту и по характеру данного сочинения легко решить, в каком из указанных значений следует понимать термин «дхарма» в том или другом случае. Второе значение его — «трансцендентный носитель» — самое важное и самое частое, но именно оно осталось совершенно неизвестным, и внимание работ по буддизму, насколько они вообще обращают внимание на «дхармы» и не ограничиваются пониманием этого слова в смысле «закона» или «учения» Будды, останавливается только на его третьем и седьмом значениях, причем оба значения, «элемент» и «объект», являются не совсем ясно определенными и переплетаются друг с другом. В европейских и японских работах¹⁸ термин «дхарма» обыкновенно не переводится. Профессор С. Леви в своем переводе «Махаяна-сутра-аланкара» (1911) передает «дхарма» словом «Idéal»*, указывая при этом, что это не перевод, а лишь условное обозначение понятия, в анализ которого он не входит¹⁹. Керн и Бюрнуф²⁰ сохраняли, как и китайские переводчики, эквивалент «закон» (law, loi) даже и там, где перевод становился лишенным всякого смысла.

Большинство работ по буддизму вовсе не останавливается на понятии «дхарма», очевидно, потому, что в нем не усматривали вообще специального термина. О дхармах писал уже Макс Мюллер, имея в виду отчасти третье значение этого термина, «элемент»²¹, но в смысле элемента тела, а не потока сознания. Новое толкование было предложено, когда был переведен первый систематический трактат палийской абхидхармы, сочинение «Дхаммасангани» — «Собрание дхарм» (1900). Рис Дэвидс предложила перевод «состояние сознания»²². Хотя среди дхарм находятся и многие такие, которые никоим образом не поддаются под понятие «состояния сознания», тем не менее сближение теории дхарм с психологией и с анализом познания является крупным шагом вперед в понимании существенной части теории дхарм. Появившееся вскоре после перевода «Дхаммасангани» исследование Валлезера об основах древнейшего буддизма (1904)²³ считает доводы г-жи Рис Дэвидс неубедительными. Основываясь на данных сочинения «Аттасалини», сравнивая их с определениями позднейших индийских авторов логических сочинений, у которых «дхарма» означает «все, что есть где-либо», Валлезер пришел к заключению, что «дхарма» значит «объект» в том широком смысле, в котором понимает это слово Гартман²⁴. Тот же смысл вносит Валлезером и в перевод трактата Нагарджуны «Мадхьямикашастра» (1912), где, однако, слово «объект» часто заменяется словами «предметы», «состояния», а очень часто оставляется без перевода, вероятно, потому, что при переводе словом «объект» все место стало бы явно непонятным. Приходится признать, что пра-

* Идеальный, совершенный (фр.).

вильного перевода и ясного определения слова «дхарма» в европейской литературе не существует.

В современной японской литературе по буддизму термин «дхарма» уже не употребляется, он встречается только в рассуждениях о древних направлениях²⁵. При объяснении вышеупомянутых кратких традиционных характеристик, как, например, «дхармы есть», «дхармы пусты» и т. д., термин «дхарма» толкуется в смысле всех явлений, которые бывают во вселенной, всего, что есть на свете, т. е. в смысле «все предметы» или «объекты». При этом «объект» следует понимать в широком смысле, как указывает Валлезер, который, вероятно, подвергся влиянию со стороны современного японского толкования, так как переводы его составлены при участии д-ра Ватанабэ. В этом смысле «дхармой» или «объектом» считается не только гора, река, солнце, стол, собака, цвет, запах и т. д., но и всякая мысль, всякое чувство или представление, если оно сделалось предметом, на который направилось сознание субъекта. Такое понимание можно найти в целом ряде современных очерков по буддизму²⁶. Другие авторы понимают слово «дхарма» в узком смысле, разумея под дхармами только внешние объекты, т. е. предметы внешнего мира. Это понимание возникло, по-видимому, под влиянием европейской литературы по индийской философии, так как оно находится только у представителей новой школы буддийской филологии в Японии, не занимавшихся специальным изучением древней философской литературы. Японские знатоки литературы такое понимание считают заведомо неверным и совершенно неприменимым при толковании древних трактатов, рассуждающих о 75 или 100 дхармах.

Из дхарм, перечисленных в таблицах, очевидно, очень многие не могут быть названы внешними, как, например, сознание и все сопровождающие его психические элементы. Но и «объектами» или «предметами», «things» * в широком смысле многие из них назвать неудобно, как, например, целый ряд страстей или «сознание», или такие дхармы, как «возникновение», «исчезновение» и др.²⁷.

До какой степени иногда доходит непонимание и произвольное толкование термина «дхарма», видно из сочинения профессора государственного права Какэи, который, написав обширную работу о буддийской философии, термин «дхарма» понимает в смысле «закона», «закона природы»²⁸!

Можно сказать, что современная популярно-научная японская литература по буддизму является, поскольку речь идет о психологических и гносеологических вопросах индийского буддизма древности, совершенно таким же хаосом догадок и предположений, как и европейская литература по буддийской догматике²⁹. Нужно только попытаться приложить эквиваленты «объект», «вещь», «закон» к термину «дхарма» в философских трактатах, чтобы сразу же убедиться в том, что возникают вопросы и недоумения, на которые нельзя найти ответов в современной японской

* Вещь (англ.).

буддийской литературе; японцы очень часто ограничиваются приведением цитат из древних сочинений, не пытаясь объяснить их на современном языке, а иногда предлагают толкования явно несостоятельные.

Такая неопределенность в понимании терминологии должна показаться странной; она объясняется тем, что в Японии с самого начала введения буддизма господствовало направление махаяны, школы Нагарджуны и Ашвагхоши, а также виджнянавадинов; вследствие этого японские схоластики внимание свое сосредоточивали почти исключительно на религиозных и метафизических вопросах, оставляя в стороне как менее важные сочинения, посвященные психологическим и гносеологическим вопросам. Часто с гордостью говорят о том, что Япония никогда не увлеклась таким неглубоким, «мелким» учением, каким была якобы система хинаяны³⁰. На самом деле, конечно, философия хинаяны гораздо труднее, гораздо схоластичнее и менее доступна, чем махаяна; основная терминология создана ей, она выработала терминологию дхарм, и без знания хинаяны нельзя понять и позднейшие философии. Лучшие знатоки в Японии это уже сознают, но практическое преобладание религии и этики способствовало неправильной оценке теоретического значения хинаяны. Пренебрежению к хинаяне и к ее схоластике способствовало еще и то обстоятельство, что в Японии меньше, чем в Индии и даже в Китае, нуждались в теоретическом обосновании религии, так как серьезному нападению со стороны других направлений мышления буддизм в Японии не подвергался за несуществованием равных ему противников. Его упрекали за его отрицательное отношение к миру сему, за его пессимизм, но у него не было противников, которые были бы в состоянии критиковать его с философской точки зрения.

В современных японских работах утверждения, что хинаяна — учение мелкое и неважное, совершенно голословны. Правильное понимание хинаяны, не говоря уже о правильной оценке ее, встречается у буддийских духовных редко. Профессор Мураками в своей автобиографии (1913), в которой он дает интересную картину истории буддизма за последние десятилетия, справедливо указывает, что способных ответить на вопрос о различии махаяны и хинаяны среди духовных лиц секты Синсю³¹ окажется «так мало, как звезд на утреннем небе»³¹.

Несмотря, однако, на такое отрицательное отношение к хинаяне, ее все-таки не переставали изучать, в особенности же «Абхидхармакошу», которая считалась авторитетной в качестве труда Васубандху, чтимого как патриарха махаянистического направления виджнянавадинов, а также поклонников Амидабхи.

Система дхарм изложена в трактатах, собранных в третьей части буддийского канона, в сборнике абхидхармы, так называемой Абхидхарма-питаке.

Термин «*абхидхарма*»³² может быть объяснен только в связи

с терминном «дхарма». Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, «чистое знание и сопровождающие его дхармы»³³. «Чистым знанием» называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму *par excellence*, т. е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие. «Сопровождающими дхармами» являются те психические и другие элементы, которые неразрывно связаны с явлением религиозно-философского размышления. Абхидхарма, следовательно, означает совокупность тех элементов, в которых выражается та часть индивидуальной жизни человека, в которой он «направляется» или «обрабатывается» к сущности вещей; или те из элементов, в которых выражается тенденция к подавлению эмпирического бытия; эти элементы — залог к достижению спасения. В «собственном смысле» абхидхарма является, следовательно, общим названием группы метафизических элементов, направленных к дхарме-нирване или дхармам-субстратам.

В обыденном же смысле абхидхармой называется вообще «знание» или «понимание», которое направлено на размышление о только что указанных объектах — о нирване и носителях. Такое знание не будет «чистым»: оно смешано эмпирически с элементами волнения, т. е. с теми элементами, лежащими в основе личности, которые поддерживают круговорот эмпирического бытия, но которые тем не менее связаны с элементами «чистого» понимания сути вещей. Наконец, абхидхармой называется и такое учение, а также и такие сочинения, которые трактуют о «чистом знании», т. е. сочинения, которые способны «породить чистое знание» в человеке³⁴. Третья часть буддийского канона называется абхидхармой именно в этом смысле, в смысле литературы об абхидхарме, т. е. о размышлениях или теориях по поводу дхармы-нирваны или дхарм-элементов.

Сюжетом литературы по абхидхарме является, таким образом, *состав бытия*, т. е. элементы его, законы сплетения элементов и т. д., и *цель бытия*, т. е. нирвана, или «успокоение». Первая часть содержит поэтому, можно сказать, теорию опыта, а вторая — теорию спасения. Обе части столь тесно связаны, что составляют вместе одно целое, именно теорию о дхармах, к которой и сводится вся система буддийской догматики. Абхидхарма как литература содержит метафизику спасения, обоснованную теорией психологического анализа познания. Утверждение, что абхидхарма не содержит метафизики, не соответствует действительности³⁵.

Одним из важнейших сочинений по абхидхарме является трактат Васубандху «Абхидхармакоша». «Коша» значит «сокровищница», «вместилище»; заглавие означает поэтому «Вместилище абхидхармы» в том смысле, что в этом сочинении накоплены или собраны философские учения предшествующих трактатов по абхидхарме; абхидхарма здесь имеет значение учений об абхидхарме. Но заглавие может быть истолковано и в несколько ином

смысле, который, по существу, имеет в виду то же самое: сложное слово «Абхидхармакоша» может быть понято в смысле «того, чьей сокровищницей является литература по абхидхарме», т. е. в смысле сочинения, черпавшего из литературы по абхидхарме. По существу, это одно и то же, т. е. это трактат, в котором находится литература абхидхармы или который извлечен из литературы абхидхармы³⁶.

Изучение литературы абхидхармы и теории дхарм в Японии принято начинать с усвоения сочинения «Абхидхармакоша», которое служит авторитетом для всех современных рассуждений. Обыкновенно ограничиваются, однако, изучением какого-либо из существующих конспектов этого сочинения, составленных для усвоения важнейших терминов. Более серьезное изучение этого сочинения с комментариями учеников Сюаньцзана требует довольно значительного времени. Есть поговорка: «Коша — восемь лет; виджнянамата — три года» (Куся хатинэн, юсики саннэн), и для усвоения схоластической системы «Абхидхармакоши» требуется не менее восьми, а для изучения второго трактата Васубандху с комментариями требуется три года. Схемы обоих трактатов были указаны выше, в конце V главы.

Сочинения Васубандху изучались старательно; «Абхидхармакоша», по словам проф. Вогихара²⁾, была «игрушкой в руках ученых», которые занимались составлением и запоминанием множества таблиц дхарм и бесчисленных других терминов. При этом, к сожалению, мало сравнительно обращалось внимания на связь «Коши» с другими сочинениями, а также на значение Васубандху в истории буддийской философии.

Традиционное понимание заключается прежде всего в китайских комментариях, и постижение деталей главным образом зависит от терпения и от философской способности изучающего, руководимого устными указаниями знатока-учителя³⁷.

Японская литература по философии Васубандху довольно обширна³⁸. Большинство старых японских работ по теории дхарм написаны по-китайски в стиле, подражающем китайским авторам, и с сохранением их терминологии. В этих работах сохранилась настоящая традиция, но интересно было бы проследить, насколько и в них отразилась самостоятельная философская работа японских авторов, которые отлично владели изучаемыми системами и этим отличались от большинства авторов, пишущих на современном языке, у которых мы встречаемся с разногласиями по поводу самых элементарных терминов индийской философии и у которых не выработана еще определенная точка зрения на древнеиндийские школы буддизма. Таким образом, нужно признать, что правильного, всеми признанного толкования индийского буддизма еще не существует.

Японская традиция сохранила литературу и правильное понимание, но она еще не проникла в современную литературу и не стала общеизвестной по причинам, изложенным во второй главе об изучении буддизма в Японии.

Дальнейшее изложение теории дхарм опирается на основные тексты древних авторов и китайских комментаторов, т. е. ни на современные японские, ни на европейские работы; однако рассуждения важнейших из них, в особенности японских, будут указаны при анализе отдельных терминов и подвергнуты критическому разбору.

VII

Теория дхарм как основа буддийской догматики

Теория дхарм излагается буддистами-философами при помощи чрезвычайно детально разработанной терминологии, которая дает возможность самым непосредственным образом описывать наблюдения над познавательными явлениями и религиозными переживаниями. Точность и краткость изложения увеличиваются еще благодаря введению целого ряда условных сокращенных формул и путем объединения тех или других подмеченных явлений в общие группы с указанием числа однородных групп или числа входящих в группу элементов; числовые выражения играют большую роль в буддийской терминологии как орудие возможно большего сокращения изложения. Выражения как «5 групп», «12 баз», «18 элементов» и сотни других в буддийской литературе являются общеизвестными и общеустановленными условными формулами, вполне заменяющими для каждого читателя перечисление отдельных элементов, входящих в такую группу. Важнейшие группы, на которые распределяются дхармы, будут указаны в главе IX.

Термины как таковые являются отчасти словами обыденного языка с более или менее измененным значением, отчасти же техническими выражениями, не встречающимися в обыденном языке. Поскольку термины заимствованы из обыденного языка, этимологическое их значение мало или вовсе не может способствовать пониманию их философского значения в системе; совершенно так же и у нас сравнительно мало обращают внимания на основное этимологическое значение философских терминов и вообще отвлеченных слов.

Система буддизма, которая в кратчайшем виде, без употребления технических терминов, была изложена в главе V, всецело построена на теории дхарм. Прежде чем перейти к кратким очеркам важнейших терминов, необходимо поэтому показать, каким образом теория дхарм прилагается к буддийской системе, т. е. придется повторить уже изложенное, пользуясь языком теории дхарм.

Придерживаясь того же порядка вопросов, как и в вышеизложенном схематическом очерке, нужно ответить сначала на вопрос, что именно разлагается на элементы, т. е. что *составляет*

предмет исследования в систематических трактатах, посвященных разбору 75 или 100 дхарм и их наиболее известных объединений в группы. Во всех классификациях объектом анализа остается одно и то же, а именно поток индивидуальной жизни («сантана»), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы тройным образом, т. е. по группам («скандхам»), по базам («аятана») и по элементам («дхату») ¹.

Выше было отмечено, что индийская систематическая философия при своих рассуждениях исходит из анализа личности; наблюдению и объяснению прежде всего подвергается человеческая личность, а не явления внешней природы; но так как душа человека сначала кажется связанной с материальным телом, то анализ распространяется и на него. На составные элементы разбиваются, следовательно, материальное тело человека и заключенное в нем психическое содержание. О таком *психофизиологическом анализе* свидетельствуют рассуждения о материальном теле человека, встречающиеся у буддистов и у брахманских философов, которые подвергаются критическим нападкам со стороны буддистов. У буддистов кроме такого психофизиологического анализа имеется и другой, отличающийся от первого тем, что понятие личности в нем несколько иное. При психофизиологическом анализе личность состояла из тела, наполненного душой и ее переживаниями, причем это одушевленное тело обитало во внешнем материальном мире, который как таковой не принимался во внимание и анализу не подвергался. В другом, психологическом анализе буддистов-схоластиков личность рассматривается как состоящая из сознания с его психическим содержанием и с переживаниями внешних, так называемых объективных явлений, т. е. здесь *объективный мир становится составным элементом личности* ².

В буддийских трактатах при изложении теории дхарм преобладает второй анализ, хотя прежний, психофизиологический анализ упоминается, что ясно указывает на генетическую связь позднейшей точки зрения на личность с первоначальной. Но анализ сознательной личности, т. е. анализ сознания и его содержания, является уже предметом психологии, так что мы вправе сказать, что *исходным пунктом* теории дхарм является *психологический анализ* человеческой личности. Всякое переживание может рассматриваться критическим наблюдением как комплекс, состоящий из: 1) сознательных чувственных восприятий чего-то объективного и 2) сознательных психических явлений как эмоций, воспоминаний и т. д. Если мы в абстракции отделим сознание как таковое, т. е. чистое сознание, как форму от его содержания, мы получим три основных элемента: 1) сознание, 2) психические явления в абстракции от сознания и 3) чувственное, тоже в абстракции от сознания. По буддийской терминологии, эти три элемента называются «читта» (или «виджняна»), «чайтта» и «рупа» ³. Эти элементы объединяются, вступают в связь друг с другом и сменяют друг друга; самый факт или процесс их спле-

тения, процесс смены и т. д., может быть рассмотрен как новый, четвертый элемент.

Не забывая, что это абстракции, можно выразиться и так: сознательная эмпирическая жизнь каждой личности, так называемого субъекта, переживающего свой внешний и внутренний мир, построена из таких элементов, связанных по определенным законам. Указанные элементы могут быть подразделены на более мелкие разновидности; они встречаются в самых разнообразных оттенках и комбинациях и являются чем-то однородным, способным сочетаться и подлежащим общему закону взаимодействия. Все элементы находятся в определенных взаимоотношениях. Взаимоотношения эти излагаются в отделе об условиях и связях.

Кроме самих элементов и их взаимоотношений, т. е. самого факта их сплетенности, необходимо иметь в виду еще один элемент, обуславливающий способ их сплетения; от этого элемента зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира. Этот организующий элемент, или формирующая сила, буддистами называется «карма»⁴; сущность ее сводится на психический элемент, на активность сознания. Различия так называемых материальных миров, переживаемых сознательными существами, объясняются действием силы «кармы», располагающей элементы, комбинация которых составляет данную личность вместе с переживаемым ею материальным миром; внешний материальный мир, таким образом, является составным элементом личности. Теория дхарм и теория кармы поддерживают одна другую, и этим подтверждается, что буддийский анализ, разбирающий личность на элементы, является уже не психофизиологическим анализом, а психологическим в том смысле, что объектом его являются переживания человека — внешние и внутренние, — а не материальное его тело. То же самое подтверждается еще теорией мгновенности, неразрывно связанной с теорией дхарм.

Теория мгновенности⁵ в дошедших до нас трактатах уже не доказывается, а считается общепринятой. При рассуждениях об элементах, группах и т. д. она всегда предполагается уже известной. Эта теория состоит в предположении, что каждый элемент длится только один момент: сознательная личность является, следовательно, цепью беспрестанно сменяющихся мгновенных комбинаций, состоящих из появляющихся на мгновение единичных элементов. В этой теории выражено наблюдение, что содержание сознания беспрестанно меняется, т. е. что поток сознания является цепью моментов; такая идея не чужда и современной европейской психологии, но и в Индии и в Европе против нее высказывались возражения.

Согласно теории мгновенности, смена в составе содержания сознания происходит настолько быстро, что самый процесс перехода к новому содержанию не поддается наблюдению. Момент («кшана»), не будучи нулем, является столь минимальной частицей времени, что он непосредственному восприятию недоступен; именно это и важно, исчисление же его либо в $\frac{1}{75}$ секунды,

как у Васубандху, или в биллионную часть сверкания молнии, согласно бирманской традиции, не имеет существенного значения⁶. Теория мгновенности заключается, таким образом, в основном сведении потока сознания и его содержания на цепь одинаковых, бесконечно малых частиц времени.

Толкование теории мгновенности в только что указанном смысле дает возможность усматривать в ней совершенно естественный результат психологического наблюдения над процессом сознательного переживания. Сближать же ее с размышлением о том, что все на свете невечно, что все подлежит увяданию, возможно только чисто внешним образом ввиду совпадения терминов; к вопросу о действительности значения очень многих из буддийских терминов мы вернемся в следующей главе.

Догадка, высказанная проф. де ла Валле Пуссеном (Opinions...), о том, что из теории мгновенности развилось учение о пустоте, основана на смешении понятия пустоты или безатрибутивности дхарм с мнимой теорией о нереальности объектов. *Теория мгновенности проявлений* носителей-дхарм и идея пустоты или безатрибутивности трансцендентных носителей никакой связи друг с другом не имеют. Объектом исследования в литературе абхидхармы, в тех частях, где она говорит об элементах, о группах и т. д., является живое, сознательное существо, «континуум» или «сантана»⁷ — *цепь сознательно* переживаемых моментов. Континуум не что иное, как субъект вместе с объектом или *сознание вместе со своим содержанием*. Поскольку теория дхарм излагает разложение «континуума» на элементы, она является параллелью к нашей психологии, тоже разлагающей сознательную жизнь на представления, ощущения, эмоции и т. д. В дальнейшем мы увидим, что теория дхарм этим не ограничивается, а *переходит за пределы психологии*, но *основная часть* ее не что иное, как *психология познания*. Такая оговорка необходима, ибо в буддийской психологии физиологическая психология отступает на задний план, анализируется, как мы увидим, готовое переживаемое как явление познания; но это, конечно, не значит, что то, что входит в область физиологии, не затрагивается вовсе — о нем говорится немало, а поэтому я предпочитаю говорить именно о *психологии*, как более близкой к физиологии, не называя теорию дхарм *гносеологией*, хотя в ней затрагиваются и проблемы этой последней. О том, как следует понимать отношение буддийской психологии к физиологии вульгарного буддизма, будет упомянуто при разборе вопроса о двойственном смысле буддийских терминов.

Если, таким образом, предметом исследования теории дхарм является субъект и его внешний и внутренний мир, то окажется, что так называемое живое существо или «континуум» является не существом, живущим в мире, а существом, переживающим мир. Речь идет прежде всего о том, что переживается живым существом, т. е. о мире, поскольку он является переживанием живого существа. При этом, однако, не следует забывать, что *пока* еще не поставлен гносеологический вопрос о *реальности* внешнего

мира; ведь психологическим может быть изложение и в том случае, если реальность внешнего мира признается. Хотя психология имеет дело не с материальными процессами, а с переживанием сознательного человека, все же переживания эти могут быть рассмотрены либо как вызванные внешними объектами, либо — с одинаковым правом — они могут быть истолкованы как представления без соответствующих реальных внешних объектов.

Переход к вопросу о реальности не только внешнего мира, а вообще всего эмпирического можно изложить следующим образом. Если все то, что переживает данный субъект, оказывается сведенным на цепь мгновенных комбинаций мгновенных же элементов, то бытие длящегося, каковым представляется нам фактическая эмпирическая жизнь, превращается в иллюзию, неустойчивую и случайную, как форма, образуемая частицами калейдоскопа, или как фигура, появляющаяся в облаках.

Здесь буддийская философия покидает область психологии и переходит к метафизике, к вопросу об истинном бытии. Эмпирическое бытие — иллюзия. Иллюзией нужно считать все, что меня окружает, нет ничего, кроме мгновенных комбинаций мгновенных элементов. К таким мимолетным комбинациям относится, между прочим, и та, которая называется «я». Но если комбинации иллюзорны, то все же можно спросить: *нет ли чего-либо реального за комбинациями?* Комбинирующиеся мгновенные элементы, быть может, реальны или являются проявлениями чего-то реального, они — признаки чего-то стоящего за ними, каких-то субстратов. «носителей», или «дхарм».

Такие соображения лежат в основе теории дхарм и ее терминологии. «Дхарма» понимается как «носитель признака» — проявления. «Признаки» — это те элементы, на которые был разложен поток сознания и его содержания. Но каждый «признак» есть проявление или функция истинно-реального субстрата; таков смысл традиционного определения термина «дхарма» — *«дхарма — потому что носит свой признак»*. Само по себе это определение еще недостаточно содержательно; остается выяснить, в каком смысле дхарма является носителем; в чем состоит сущность того проявления, которое она носит; несмотря на то, все же об этом определении нельзя сказать, что оно, по существу, такое же, как обычные этимологические определения индусов. Указанное определение встречается не только у так называемых северных буддистов, оно вполне совпадает и с определением Буддхагхоши⁸. В европейской литературе по буддизму оно тоже известно, но здесь оно толкуется в диаметрально противоположном смысле. Объясняется это, по-видимому, тем же предвзятым мнением о том, что буддизм не интересуется онтологическими проблемами. Только таким образом, кажется, можно объяснить, что г-жа Рис Дэвидс, говоря об указанном определении термина «дхарма», замечает, что «это несколько темное определение, весьма вероятно, означает, что дхарма не имеет субстрата, что она не есть качество при субстанции» (Introduction, с. XXXIV⁹). Здесь упущено из

виду именно *основное значение* термина — субстанционального носителя, носящего свой признак, или свое проявление, или свое «качество». В предыдущей главе было указано, каким образом нужно различать термины «дхарма-носитель» и «дхарма-качество»⁹. На основании вышеизложенного термин «дхарма» представляется возможным определить следующим образом: *дхармами называются истинно-сущие, трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания с своим содержанием*. Каждый элемент рассматривается как признак своего носителя, т. е. каждая дхарма есть субстанциональный носитель своего *специфического, единичного качества*: дхармы поэтому не являются субстанциями в том смысле, что они в состоянии носить несколько качеств, и понятие субстанционального носителя у буддистов несколько иное, чем в европейской философии, где субстанция есть носитель качеств во множественном числе. Утверждение, что дхарма есть носитель своего одного качества, по существу, может быть рассмотрено как попытка придать найденным при анализе элементам абсолютное значение. Для древней буддийской схоластики дхарма — гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критическом анализе опыта.

Таково значение термина «дхарма»; при такой постановке вопроса об истинно-реальном вполне понятно, что в различных направлениях могли возникнуть споры относительно сущности субстратов-дхарм, несмотря на сходство точки зрения на иллюзорность данного в опыте и несмотря на совпадение метода, по которому подвергался анализу поток сознания. Прежде всего возникал вопрос о числе разновидностей. Спрашивалось, действительно ли за всеми подмеченными при анализе элементами стоят субстанциональные носители или нет. Школы спорили по этому вопросу, и уже Васубандху в «Абхидхармакоше» признает трансцендентными реальностями только часть из первоначальных 75, установленных древнейшими вайбхашиками; а часть дхарм он считает «фиктивно-реальными»; он, однако, сохраняет как удобные термины для описания явлений, данных на опыте. У виджнянавадинов общее число элементов больше, но все элементы оказываются фиктивно-реальными и сводятся на общий трансцендентный носитель — на «сознание-сокровищницу». Такова исходная точка буддистов в вопросе об истинно-реальном. Не забывая, что элементы, найденные путем анализа, являются абстракциями, возможно дать такое объяснение личности: в основании потока индивидуального сознания лежит комплекс трансцендентных реальностей, носителей-дхарм, которые, производя мгновенные манифестации, проявляются в виде потока мгновенных комбинаций; цепь таких комбинаций и составляет ту иллюзию, которая называется субъектом вместе с тем, что он сознает.

Согласно буддийской терминологии, дхармы ежемгновенно «рождаются» и «исчезают»¹⁰; это следует понимать не в смысле абсолютного рождения или образования из ничего или из чего бы

то ни было другого, а в том смысле, что они из непознаваемого сверхбытия производят мгновенные действия или функции. Согласно учению других школ¹¹, дхармы *сами* выплывают на момент из сверхбытия в бытие, из которого они сейчас же опять уходят. Процесс выплывания дхарм, т. е. их «рождение», а также их «исчезновение», безначален во времени¹². Бесконечная цепь проявлений составляет иллюзию длящегося эмпирического бытия. Самый факт бытия не может быть объяснен дхармами и их законами, как он не объясняется и не может быть объяснен никакой метафизикой; но допущение дхарм-носителей за элементами эмпирического дает возможность построить своеобразную теорию истинно-сущего, а также теорию спасения, вернее, успокоения, которое наступит тогда, когда процесс бытия, т. е. «рождения» и «исчезновения» дхарм, прекратится. Проявление, или «волнение», дхарм безначально, но не бесконечно¹³, ибо среди дхарм находятся и такие, в которых выражается тенденция бытия к конечному абсолютному покою. Элементы, обеспечивающие достижение спасения, проявляются эмпирически в религиозных переживаниях человека, например в «мудрости», т. е. религиозном прозрении святого, в его мистическом созерцании, в том, что он отрицает суету; эти элементы являются *путем*, по которому индивидуальный поток дхарм приближается к конечной цели.

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что теория дхарм сводится в первой ее части к психологическому анализу сознания и его содержания¹⁴. Сознание и то, что оно сознат, т. е. субъект и его мир, как внутренний, так и переживаемый им внешний, разбивается на цепи мгновенных элементов. При этом особенное внимание уделено психологии религиозного опыта, экстазам мистика и кругу идей, связанных с понятием спасения.

Во второй части теории дхарм устанавливается переход к метафизике и система онтологии в смысле учения об истинном бытии, о процессе его проявления и его тенденции к спасению.

VIII

Гносеология и онтология в буддизме. Двойственное значение терминов

По поводу изложенного в предыдущей главе могут возникнуть два вопроса. Во-первых, могут спросить, как примирить такую формулировку буддийской системы с характеристиками буддийских школ, принятыми в европейской литературе по буддизму¹; во-вторых — как объединить с вышеизложенным психологическим толкованием те места в буддийской литературе, где речь идет не о психологических проблемах, хотя бы в изложении и встречались те же [...] термины, как «группы», «элементы» и т. д.

Первый вопрос сводится к следующему: если уже в хинаянистических трактатах содержалась бы психология, т. е. если они

давали бы анализ сознания и его содержания, то и древние сарвастивадины оказались бы идеалистами, ибо и для них, по-видимому, внешний мир является «продуктом сознания»; какая же разница между ними и виджнянавадинами? До сих пор за такую разницу считали то, что первые будто бы признавали реальность внешних объектов, в то время как последние внешний мир считали за представление сознания.

Для того чтобы ответить на первый вопрос, нужно условиться предварительно о том, что понимать под выражениями «идеализм» и «реализм», а затем рассмотреть те доводы, которые приводятся в пользу того, что сарвастивадины были реалистами.

На второй вопрос ответит указание на двойственность значения буддийских философских терминов, ибо в литературе действительно встречаются места, к которым психологическое понимание неприложимо. Если говорят о реализме и идеализме, то обыкновенно имеют в виду точки зрения гносеологические. В таком случае следует различать три объекта, на которые тот и другой могут быть направлены: материя или внешний мир, духовная субстанция или «я» (собственное и чужое) и истинное или абсолютное бытие.

Называя какую-либо систему реализмом или идеализмом, мы обыкновенно имеем в виду ее отношение к вопросу о реальности внешнего мира. Не следует, однако, забывать о других видах реализма и идеализма и о возможности комбинаций; возможно, например, что феноменальность предметов внешнего мира уже признается, в то время как «я» еще продолжает рассматриваться как бесспорная реальность и т. п. Развитие философского понимания происходит постепенно: у *наивного реалиста* сначала бывает поколебленная уверенность в реальности и познаваемости материального внешнего мира. Затем только начинаются сомнения в реальности внутренних переживаний и в возможности непосредственного познания абсолютного бытия. Наступающий таким образом *трансцендентальный идеализм* склонен временно занять точку зрения солипсизма, в поисках выхода из которого начинается восстановление реализма в критической форме; спиритуализм сознания в смысле допущения реальности за сознанием и монадология душ являются уже, собственно говоря, переходом к новому реализму, признающему реальности духовных индивидуумов. *Трансцендентальный реализм* является уже открыто комбинацией идеалистического понимания того, что непосредственно познается в опыте, и реалистического понимания того, что является абсолютным субстратом явлений эмпирического бытия. Подробные указания по поводу развития философского мышления можно найти в любом введении в философию.

Ввиду того что было сказано о дхармах, и ввиду наличности теории мгновенности и теорий «кармы», которые являются общими для *всех* без исключения буддийских школ, совершенно ясно, что им нельзя приписать точки зрения реализма, тем более наивного, по отношению к внешним объектам и к «я». Кроме того,

если бы древние школы, говоря о реальности дхарм, хотели бы этим сказать, что предметы эмпирического мира реальны, то против этого восстали бы потом йогачары-виджнянавадины. Они же этого не делают, а опровергают нечто совершенно другое: они полемизируют против плюралистического понимания метафизической субстанции; в общем же они сохраняют почти всю философскую терминологию, выработанную древними школами. Если же они говорят о феноменальности внешнего мира, полемика их направлена против брахманских систем и против «обыкновенных людей», а не против древнейших буддистов².

Все это заставляет нас прийти к заключению, что с точки зрения гносеологии представители всех философских школ буддизма являются идеалистами-психологистами или феноменалистами. Они все единогласны в том, что эмпирическое бытие, как внешний мир, так и «я», является иллюзией, миражем и что истинное бытие непознаваемо. Даже у Буддхагхоши, автора цейлонского буддизма, мы находим такую точку зрения: для него не только предметы, но даже и окружающие нас люди являются лишь привидениями-куклами, морочащими субъект³.

Так как мы эту точку зрения находим у всех древних буддистов, а не только у позднейших, то мы не вправе считать идеализм за особенность позднейших буддийских мыслителей, а должны признать, что таковой была точка зрения буддизма с самого начала. Это вполне подтверждает догадку, что зародыши критической философии можно найти уже у самого Будды, хотя теория познания была разработана позже, а как отдельная философская дисциплина даже очень сравнительно поздно⁴.

Действительно, возможно ли назвать реализмом точку зрения, например, вайбхашиков, для которых эмпирическое бытие не что иное, как поток сознательных моментов, а внешний мир каждой личности является результатом индивидуальной «кармы» данной личности. Интересно, что именно древние сарвастивадины не могли установить существенной разницы между действительностью и сновидением, ибо и то и другое чисто субъективно⁵.

Первая часть теории дхарм — учение о признаках — сводится к психологическому, критическому анализу опыта, но назвать ее критицизмом в кантовском, непсихологическом смысле все-таки не совсем удобно. С другой стороны, она и не просто психология, а психология с совершенно ясно выработанной гносеологической точкой зрения.

От взгляда на эмпирическое бытие, или на внешний и внутренний мир, следует строго отличать точку зрения буддистов на истинно-сущее, излагаемую во второй части теории дхарм, в учении о сущности дхарм. С точки зрения онтологии все буддисты являются реалистами в том смысле, что они все единогласно признают истинно-реальную сущность, которая лежит за цепью моментов⁶. Само по себе признание истинно-реальной сущности еще не предreshает вопроса о ее свойствах; оно оставляет открытым вопрос о том, материальна ли она или духовна, единична ли

она или нет. Утверждение, что буддисты являются реалистами по отношению к абсолютному, имеет в виду указать на то, что они ни агностицисты, ни нигилисты. К разбору направлений мы вернемся в XVIII главе; вкратце можно отметить, что у *сарвастивадинов* точка зрения сводится к плюрализму; они признают, что субстрат каждого сознательного существа разбит на неограниченное число частичных субстратов-дхарм. *Виджнянавадины* рассматривают субстрат каждого сознательного существа как нечто целое, неделимое. *Шуньявадины* допускают только одну безатрибутную субстанцию, «развернутую» каким-то непостижимым образом в эмпирическое бытие. У всех буддистов сущность считается *непосредственно непознаваемой*. Непознаваемость ее особенно подчеркивается самыми поздними буддистами, как Дхармакирти⁷, но можно найти места в «Абхидхармакоше», в которых говорится то же самое. То, что *объединяет буддизм всех направлений*, — это его *идеализм* по отношению к внешнему и внутреннему миру и его *реализм* в только что указанном смысле по отношению к истинно-сущему.

Все, что мы видим и переживаем, т. е. *все данное нам в опыте*, — иллюзия; при рассмотрении критическом она оказывается цепью мгновенных элементов потока сознания; эти же мгновенные элементы суть вспышки или проявления стоящей за ними абсолютно реальной субстанции, или субстратов-дхарм. То обстоятельство, что вайбхашики признают наряду с сознанием столь же реальные, как и оно, чувственные элементы и элементы психических и других процессов, а виджнянавадины все эти разновидности сводят к абсолютному сознанию, никоим образом не может служить доказательством того, что вайбхашики — *реалисты* (в смысле гносеологическом) по отношению к предметам внешнего мира.

Сознание, чувственное, психическое и т. д. являются *коррелятами* у вайбхашиков, но они являются *такими же коррелятами* и у *виджнянавадинов*, которые ведь тоже эти элементы не сводят к *нашему* сознанию, а к *новому* элементу, к сознанию *абсолютному*. Поэтому и те и другие к так называемому внешнему миру относятся критически. По учению вайбхашиков, то, что дано нам в опыте, есть *иллюзия*, которая является результатом комбинации несводимых друг на друга элементов; таким образом, вайбхашики по отношению к внешнему миру занимают точку зрения *критического психологизма в связи с плюралистической метафизикой*.

Виджнянавадины точно таким же образом сводят данное в опыте к элементам, но они идут дальше, приписав не каждому из них абсолютное значение, а всем — один общий абсолютный субстрат: такая точка зрения тоже *психологизм*, но *в связи с монистической метафизикой* спиритуализма. Разбору буддийских направлений будет посвящена глава XIX.

Остается ответить на вопрос, как согласовать вышеизложенное с принятым до сих пор пониманием учения вайбхашиков в

смысле гносеологического реализма, а учения виджнянавадинов в смысле субъективного идеализма.

Не подлежит сомнению, что принятые в литературе формулы неправильны. То, что они сохраняли в течение долгого времени свою силу, несколько не удивительно. Ведь философская литература абхидхармы почти вовсе не была известна, неизвестна по содержанию настолько, что еще Дейсен и Винтерниц отрицали, что она содержит метафизику, утверждая, что она содержит нечто вроде «побочного закона (!)»⁸ наряду с сутрами. Такое сочинение, как «Абхидхармакоша», у Эдкинса, например, названо словарем⁹.

Кроме того, упомянутые характеристики древних школ вовсе не извлечены из первоисточников, а восходят к трактату XIV в. Мадхавы¹¹, по которому цитируют и Керн, и Дейсен, и др., а вслед за ними и авторы-японцы¹⁰. Как писатель позднейший, притом как брахман, Мадхава не мог или не хотел понимать буддийских систем; критика его носит характер отнюдь не объективный, а очень страстный и партийный. Но, несмотря на это, из его кратких характеристик буддийских школ вовсе еще не вытекает, что он их не понимал, так как он, собственно, повторяет буквально то, что о себе же говорили буддисты¹¹. Ошибка была внесена, очевидно, европейскими переводчиками, которые термин «*дхарма*» понимали в смысле «объекта» или «предмета», прежде всего внешнего или материального мира. Сближение «дхармы» с понятием «объекта» в широком смысле, т. е. с включением и внутренних переживаний, встречается впервые у Валлезера.

Произшло, таким образом, смешение гносеологии с метафизикой. Буддисты говорили о дхармах-субстратах, о субстанциальных метафизических носителях, т. е. спорили о свойствах истинного бытия, а европейские авторы, полагая, что буддизм метафизикой не интересуется, не могли, разумеется, в традиционных формулах усмотреть полемику метафизического характера. Они думали, что буддисты спорят о реальности или субъективной идеальности предметов материального мира. В результате получают абсурды и странности; оказывается, что буддисты, стоя на совершенно непримиримых позициях, этого как будто не замечают: все они пользуются терминологией теории дхарм, которая почти одна и та же в хинаяне и в махаяне. Такое явление должно остаться совершенно непонятным, если мы не откажемся от понимания характеристик буддийских школ в гносеологическом смысле.

Опровергать все соображения, которые высказывались по поводу буддизма, на основании этих формул совершенно излишне: они сами собой опровергаются тем фактом, что они основаны на убеждении в отрицательном отношении буддийской философии к метафизике. Обширная литература об истинно-реальном, об абсолютном бытии свидетельствует о том, что буддизм никогда не преследовал приписываемой ему, например, Валлезером цели «доказать трансцендентальную нереальность эмпирического»¹².

Гораздо важнее отмеченное выше *второе возражение*: если объектом анализа в литературе абхидхармы является поток сознания, то как *понимать те места, где речь, очевидно, идет не о психологии*, но где тем не менее употребляются те же термины, как, например, «дхарма», «скандха», «дхату» и т. д. Этот вопрос действительно очень важен, тем более что ответ на него может объяснить и так называемые двусмысленность и противоречия в буддизме, на которые указывалось в европейской литературе¹³. При разрешении вопроса следует иметь в виду то, что было сказано в главе V о переходе психофизиологического анализа к психологическому. Если бы теория дхарм содержала и учение о материальном, т. е. физиологию, анатомию и физику, то нельзя было бы понять теорию мгновенности, которая ясна и понятна, только если речь идет о ежесекундно сменяющемся содержании сознания¹⁴. Непонятной была бы и связь потока дхарм с сознанием; непонятным и утверждение, что все дхармы получают спасение и т. д.

В буддийской литературе встречается заведомо и физиология и психология, и если терминология их отчасти совпадает, то из этого вытекает только одно: то, что некоторые из обычных терминов в разных контекстах имеют двойное значение. Некоторые места следует толковать в психологическом смысле, другие — в психофизиологическом: однородное толкование во всех случаях невозможно.

Кроме того, следует подчеркнуть еще одну особенность буддизма, на которую в литературе его прямо указывается, т. е. на его прием пользования разными методами преподавания в зависимости от слушателей. Эта точка зрения, приписываемая уже Будде, выражена в живой и поныне японской поговорке: «Посмотри на человека, а затем учи его религии». На практике согласно этому правилу должен поступать и поступает всякий, кто учит других отвлеченным теориям, а тем более проповедник религиозных идей, ибо сила понимания и склонность людей неодинаковы.

На двойственность терминологии имеются прямые указания. При толкованиях тех или иных философских теорий встречается выражение: «Здесь Будда употребил *слова обыкновенных людей*»¹⁵, условно имея в виду нечто совершенно другое, отвлеченное. Иногда противопоставляют высшего человека простому: «Для святого бытие — страдание, спасение — отрада; для простого человека — бытие — отрада, спасение — страдание»¹⁶. «Согласно традиции, — говорит Васубандху, — люди бывают трех разновидностей по их заблуждениям, по их пронизательности и по их наклонностям»¹⁷. Для каждого случая Будда предлагает другую формулировку той же идеи. Переходов от простого человека к философу много; разумеется, что и авторы трактатов не обладали одинаковой пронизательностью. Если поэтому в обширной буддийской литературе встречаются противоречия в понимании терминов, то в этом нет ничего удивительного. Точно так же и

двойственный смысл терминов нельзя считать чем-то странным. Ведь и наша философская терминология условна, и она простые слова употребляет в переносном смысле. Этимологический анализ терминов, рассуждения о первоначальном значении терминов непосредственного философского значения не имеют. В буддийской философии [...] встречаются такие слова, как «сердце», «глаз», «ухо», «нос», «ветер», «вода», «огонь» и т. д. [...] они употребляются в переносном значении, например, «сердце» в смысле сознания, «ветер» в смысле движения или легкости и т. д.¹⁸

Несомненно, здесь сохранилась генетическая связь с древнейшими попытками индусов анализировать человеческое тело и душу путем разложения тела на глаза, уши, кровь, слизь, дух и т. д. Подобного рода рассуждения встречаются и у брахманов, и у буддистов, однако у буддистов, например, сохранились только так называемые «органы», кровь, слизь и т. д. уже не перечисляются. Физиологический анализ встречается не только в древней, но и в средневековой литературе, а также и в современной популярной литературе японцев. Само собой разумеется, что в таких контекстах о психологии не может быть и речи. Но не следует забывать, что такие тексты написаны не для ученых схоластиков, а в виде проповедей или трактатов для обыкновенных людей, для мирян. Простой человек и не понял бы вовсе психологического анализа, но если ему говорят, что он состоит из глаз, ушей, языка и что в нем есть чувства, но что он нигде не найдет того «я», о котором он так заботится, то его можно будет убедить в необходимости быть менее эгоистичным, менее жадным и т. д. Цель в таких рассуждениях — заставить слушающего приблизиться к конечному идеалу, к спасению, заставить его покорить более или менее удачно свои страсти, хотя бы только для того, чтобы получить лучшие условия жизни в следующем перерождении.

Проповедник при этом, конечно, имеет право не рассчитывать на то, что слушатель поставит ему схоластические вопросы; ясно, что в популярной проповеди нельзя употреблять отвлеченного языка абхидхармы, но, с другой стороны, нельзя и переносить в трактаты популярное понимание философских выражений. Так, например, известное положение, гласящее, что все дхармы, подверженные бытию, получают спасение, разумеется, не значит, что все «цвета», «звуки», «запахи» и т. д. будут спасены.

Согласно теории дхарм, дхарма рождается на момент, вместе с ней рождается и ее рождение, рождается и ее исчезновение, исчезает рождение, исчезает исчезновение. Значит ли это, что ежемгновенно рождаются и исчезают «уши», «глаза» и т. д.?

Ясно, что должны возникнуть недоразумения и абсурды, если мы попробуем толковать в популярном первоначальном смысле простые слова, превратившиеся в философские термины. Популярные рассуждения ничего общего с философией не имеют. Действительно, буддизм выработал популярное толкование важнейших теорий, как, например, о 5 «скандхах», о 12 «ниданах» и т. п.¹⁹, но более сложные теории популяризации не поддаются.

Весьма знаменательно, что объединение идей популярного буддизма в замкнутую систему невозможно; этот факт и привел к тому, что буддизм подвергся критике за неясность, нелогичность, странность и т. д. «Странность интеллектуального ландшафта» в буддизме, о котором говорит Уоррен²⁰, несистематичность буддизма, представленная в литературе, объясняются тем, что в популярном буддизме мы имеем дело с *набором философских фрагментов*, популярно изложенных. Поэтому и неудивительно, что ученые буддисты, знакомые со схоластической литературой, в тех странах, где буддизм живет и поныне, никаких странностей не замечают.

Простые люди, может быть, и не заметили бы противоречий, но допустимо ли, чтобы ученый-схоластик, воспитанный на огромном философском аппарате индийского мышления, знакомый с индийской логикой, не заметил бы тех противоречий и «неясностей», которые приписываются буддизму! Странности упоминаются только в европейских работах, где это вполне понятно ввиду недоступности основных источников, а также и в той полуевропейской литературе, которая написана индусами и японцами, утратившими связь с традицией, но и не успевшими еще усвоить полностью европейскую философию²¹.

Изучение первоисточников быстро устранил все эти недоразумения. Не так давно еще и брахманские философские трактаты считались неясными и туманными. Потом пришлось переучиться. То же самое относится и к буддийской литературе. Переоценка буддийской логики уже сделана²². Придется переоценить и абхидхарму; во всяком случае, до знакомства с оригинальными сочинениями непозволительно а priori * упрекать в неясностях в абсурдах таких мыслителей, как Нагарджуна, Асанга, Васубандху, и многих других.

Необходимо признать, что некоторые термины имеют двойкий смысл в зависимости от того, употребляется ли данный термин в систематическом изложении схоластического трактата или в популярном толковании того или другого учения Будды. При анализе важнейших терминов в дальнейшем наряду со схоластическими будут указаны и популярные значения.

Если бы при чтении текста встретился сомнительный случай, когда неизвестно, имеется ли в виду в данном случае толкование философское, психологическое или популярное, критерием может послужить теория мгновенности: если в данном случае возможно установить связь с ежемгновенно меняющимся потоком сознания, то мы имеем дело с психологией в вышеуказанном смысле; если же по смыслу нет связи с теорией мгновенности или же связь получается с натяжкой, то данное место следует понимать в популярном смысле. Если мы, например, читаем рассуждение о том, что «объективное и органы» «рождаются вместе», что орган служит опорой для сознания и т. п., или о том, как отдельные дхар-

* Заранее, не ознакомившись с материалом (лат.).

мы рождаются и уходят, что они находятся в таких-то взаимоотношениях друг к другу и т. д., то здесь речь, очевидно, о психологическом анализе, о ежемгновенно сменяющихся элементах. Рассуждение идет о переменах в потоке сознания, а отнюдь не о том, что все на свете подвержено увяданию. Но те же выражения «рождаются» и «уходят» в других случаях применяются действительно не к дхармам, а указывают на то, что ничего устойчивого на свете не существует. В таком случае мы имеем дело с пессимизмом популярного буддизма, заключающим, что жизнь не имеет никакой ценности. Теория популярного буддизма о бренности всего мирского в таком виде ничего, разумеется, общего с теорией мгновенности буддийской психологии не имеет²³.

Буддийская психология не совсем совпадает с нашей: во-первых, она религиозному опыту уделяет значительно больше места, чем современная европейская, а во-вторых, в системе буддизма психология занимает только небольшую часть, она — научный фундамент, от которого нетрудно перейти в область метафизики. Этим объясняется некоторая разница в методе и в способе изложения, но психологический характер трактатов о дхармах не может подлежать сомнению. Работы над трактатом «Дхаммасангхи»²⁴ сразу же заставили г-жу Рис Дэвидс признать это сочинение за психологическое. В том, что она в нем усматривает психологическую *этику*, сказывается уже опять влияние практического буддизма, а отчасти не совсем правильное понимание терминов «доброе» и «недоброе», которые означают не столько добро и зло в этическом смысле, сколько «благоприятное» и «неблагоприятное» с точки зрения теории *спасения*; идея спасения вообще уделяется слишком мало внимания в современных работах по буддизму. Признание теории дхарм за психологию в первой ее части, где она занимается анализом потока сознания и его содержания, не встретит возражения, поскольку речь идет о «сознании» и о «психических» дхармах (т. е. о «виджняне» и о «чайтте»). Здесь, в этих областях, психологический характер очевиден, но он менее очевиден, если мы обратимся к отделу «чувственного» («рупа»), того, что обыкновенно принято понимать в смысле «материи» или «вещества».

Если поэтому теория дхарм — психология, то в пределах теории «рупы» придется сделать целый ряд возражений против понимания этого слова в смысле материальном, физическом или физиологическом. А с проблемой о значении *чувственного* в психологических трактатах тесно связан вопрос об отношении *теории атомов* к психологической теории дхарм. Вторая часть теории дхарм, как уже было указано, обнимает метафизику и теорию спасения²⁵. В сущности, теория дхарм составляет целую систему мировоззрения, и разложение ее на психологию и гносеологию, с одной стороны, и на метафизику и теорию спасения — с другой, сделано исключительно в интересах большей наглядности изложения.

Классификация дхарм

В состав субстрата, стоящего за эмпирической личностью с ее переживаниями, входит неограниченно большое число *единичных* элементов, или носителей-дхарм. Однако все они могут быть сведены на сравнительно небольшое число *разновидностей*, так как существенно разнородные элементы не столь многочисленны. Всего разновидностей дхарм в древних школах насчитывается 75, а у виджнянавадинов — 100¹. Указанные разновидности объединяются в ряд более общих групп, которые, в свою очередь, вновь разбиваются на более мелкие отделы.

Буддийские схоластики выработали огромное множество всевозможных классификаций дхарм-элементов. В пределах предлагаемого сочинения дать детальный разбор классификаций дхарм невозможно; подробный систематический обзор теории дхарм должен опираться на перевод основного сочинения по теории дхарм, например «Абхидхармакоши» Васубандху²; только в таком переводе и в примечаниях к нему могли бы быть выяснены подробности схоластических споров школ и история проблем буддийской философии. В общем введении в буддийскую философию достаточно указать на важнейшие подразделения элементов, которые могут считаться общеведийскими.

Наиболее известными классификациями являются разделения дхарм на «подверженные бытию» и «не подверженные бытию»; на «связанные с волнением» и «не связанные с волнением»; на «благоприятные» и «неблагоприятные». Все эти разделения теснейшим образом связаны с теорией спасения. Из классификаций, имеющих отношение к психологии, наиболее важными являются разделения дхарм-элементов на так называемые «группы» (скандха), «базы» (аятана) и «элементы» (дхату), а также распределение дхарм по пяти категориям, которое положено и в основание разбора дхарм в дальнейших главах нашей работы³.

I. *Дхармы, подверженные бытию и не подверженные бытию* («санскрита» и «асанскрита») ⁴. Разделение всех дхарм на «санскрита» и «асанскрита» ближайшим образом связано с теорией мгновенности. Дхармами, подверженными бытию, или быванию, называются те, которые комбинируются с четырьмя «признаками того, что дхарма есть санскрита-дхарма». Признаки эти следующие: «рождение», «пребывание», «изменение» и «исчезновение»⁵. В беспрестанном, ежемгновенном «рождении-исчезновении» скаывается безначальное волнение дхарм, результатом которого является эмпирическое бытие личности. В понятии дхармы как таковой еще не содержится признак «рождения» и «исчезновения»; процесс или акт появления и исчезновения абстрагируется от совершающих этот акт дхарм. Абстрагированные элементы процесса как такового сами, в свою очередь, тоже дхармы, подверженные «рождению» и «исчезновению», вследствие чего возможно

говорить о «появлении появления» или об «исчезновении исчезновения» (см. XIV главу о процессах или силах).

Таким образом, выражение «санскрита-дхарма» можно передать словами: «дхармы, связанные с четырьмя процессами», или «дхармы, подверженные рождению-исчезновению», или же «дхармы, подверженные бытию»; ибо ежемгновенное рождение-исчезновение дхарм, в сущности, не что иное, как эмпирическое бытие, которое сводится к цепи мимолетных комбинаций, составляющих сознательную личность.

Перевод «составные» или «производные дхармы»⁶ содержит *contradictio in adjecto*, так как каждая дхарма — единица, не состоящая из частей и не произведенная чем бы то ни было.

Буквальное значение термина «санскрита» толкуется и в смысле «того, что имеет много причин», «того, что обусловлено многими условиями»⁷; но быть обусловленным не значит вовсе быть составленным из данных условий (см. XV главу об условиях и связях).

Дхармам, подверженным бытию, противопоставляются три разновидности дхарм, которые не «рождаются» и не «исчезают». Это так называемое пустое пространство, «акаша», в смысле полного отсутствия чего бы то ни было, т. е. *отсутствие препятствий* для появления чувственных элементов и две разновидности так называемого «успокоения», т. е. *отсутствия процесса рождения и исчезновения*⁸.

Санскрита-дхармы, как подверженные процессу бытия и не пребывающие в спокойствии, называются «непостоянными» («анитья»), в то время как асанскрита-дхармы называются «постоянными» («нитья») ⁹; переводить эти термины словами «вечные дхармы» и «невечные» не вполне удобно, так как с точки зрения онтологии буддистов все дхармы, будучи трансцендентными сущностями, «вечны» в нашем смысле этого слова, т. е. безначальны и бесконечны во времени. Волнение их, как и они сами, не имеет начала; при наступлении же вечного покоя прекращается только волнение дхарм, а не дхармы как таковые.

Вечность дхарм, связанных с процессом бытия, выражается словами, что они «беспрерывно сущи» (сарвада-асти)¹⁰, т. е. вечны. О «постоянстве» и «беспрерывности» дхарм и о характере процесса их проявления буддисты спорили немало, школы были и не согласны между собой относительно того, следует ли так называемые «асанскрита-дхармы» считать вообще за абсолютные реальности или нет¹¹. Васубандху, соглашаясь с саутрантиками и в противоположность вайбхашикам, отрицает, что «пустое пространство» и «успокоенность» являются особыми реальностями; по его мнению, при успокоении всего только прекращается «рождение-исчезновение» дхарм, вернее, связь дхарм с процессом «рождения и исчезновения», новый же элемент, в виде самостоятельной реальности, при этом не появляется. Дхармы как таковые, конечно, не исчезают, они только *перестают появляться* и вступать в мгновенные комбинации, из которых слагается эмпи-

рическое бытие. При прекращении «появления» и «исчезновения» наступает вечный покой, который является конечной целью бытия; о нем будет речь в XVII главе, посвященной проблеме спасения.

II. *Дхармы «волнующиеся» и «неволнующиеся» («сасрава» и «анасрава»)*¹². Вторая классификация дхарм по двум группам тоже исходит из понятия конечного успокоения. Дхармами «без волнения» (анасрава) называются те, в которых сказывается тяготение субстрата личности к конечному покою. К дхармам без волнения относятся, разумеется, только что описанные дхармы, но подверженные бытию (асанскрита), но кроме них и часть дхарм, рождающихся и исчезающих, т. е. подверженных процессу бытия; эти дхармы, как, например, элемент религиозного прозрения и др., связанные с ним, называются «без волнения» на том основании, что элементы суеты, поддерживающие круговорот бытия, при них не могут найти опоры. Выше, при разборе термина «абхидхарма»¹³, уже упоминалось, что эти дхармы являются «путем» к спасению. Остальные дхармы, подверженные процессу бытия, тесно связываются с элементами страстности или суеты в смысле жажды бытия, а поэтому они называются дхармами «волнующимися».

III. *«Благоприятные», «неблагоприятные» и «нейтральные» дхармы («кушала», «акушала» и «авьякрита»)*¹⁴. При этом распределении дхарм, как и при обоих предыдущих, дхармы рассматриваются с точки зрения теории спасения. Дхармы, как, например, только что рассмотренные дхармы без волнения, «благоприятны», т. е. они способствуют достижению спасения; другие же являются «неблагоприятными», задерживающими процесс спасения: это те элементы суеты, которые удерживают личность в круговороте бытия; третьи, наконец, не оказывают никакого влияния на процесс постепенного приближения личности к конечному покою, а являются нейтральными. Говорить о «добрых» или «недобрых» элементах неудобно, так как речь идет не о нравственном значении элементов. Разумеется, и в буддизме, как и в других системах, конечная религиозная цель поставлена в связь с этическими проблемами. Но все же не следует забывать, что при оценке элементов бытия буддизм исходит из идеала спасения. Проблемы этики и неправильное мнение, встречающееся в европейских работах по поводу якобы преимущественно этического характера буддизма, будут затронуты ниже, при разборе популярно-моральных учений буддизма.

IV. *Распределение дхарм по пяти категориям.* При систематическом изложении теории дхарм принято распределять совокупность 75 или 100 разновидностей по пяти отделам, из которых первые четыре являются подразделением указанной выше общей группы санскрита-дхарм, т. е. дхарм, подверженных бытию. Пять категорий древними школами перечисляются в следующем порядке: (1) *чувственное* («рупа»); (2) *сознание* («виджняна» или «читта»); (3) *психические процессы* («чайтта»); (4) *непсихиче-*

ские процессы («читта-випраюкта-санскара»); (5) не подверженные бытию («асанскрита») ¹⁵.

Этот же порядок положен в основании изложения в настоящем очерке; подразделения каждого раздела из указанных отделов будут приведены в соответствующих главах. Этот первоначальный порядок, установленный древнейшими трактатами вайбхашников и сарвастивадинов, впоследствии был изменен. У *виджнянавадинов* «чувственное» переносится на третье место, так что 5 категорий перечисляются у них в следующем порядке: 1) *сознание*; 2) *психические процессы*; 3) *чувственное*; 4) *непсихические процессы*; 5) *не подверженное бытию* ¹⁶. По существу, классификация и терминология одна и та же как у древних вайбхашников-сарвастивадинов, так и у *виджнянавадинов*, а поэтому и при переводе психологических терминов желательно употреблять такие эквиваленты, которые были бы одинаково пригодны для передачи мыслей и тех и других направлений, т. е. которые были бы применимы независимо от метафизической точки зрения, занимаемой данным направлением. Теория дхарм, как мы видели, с одной стороны — психология, анализирующая поток сознания с критической точки зрения, а с другой — метафизическая теория спасения.

То обстоятельство, что психологическая часть является общей, по существу, для всех буддийских направлений независимо от их метафизики, несколько напоминает современную европейскую психологию, которая тоже стремится к установлению терминологии, независимой от метафизических предпосылок.

Содержание только что отмеченных пяти категорий дхарм вкратце сводится к нижеследующему. Доводы в пользу предложенных переводов будут указаны в соответствующих главах.

1) *Чувственное* («рупа») ¹⁷. В эту группу входят элементы, на которые сводятся явления, относящиеся к чувственности, т. е. все то, что в обыденной жизни называется *материальным*: видимое, слышимое, осязаемое и т. д. и органы чувств — зрительный, слуховой и т. д., которыми воспринимаются предметы внешнего мира. Преимущества перевода термина «рупа» словом «чувственное», а не «материальное» будут указаны ниже (глава X).

2) *Сознание* («виджняна» или «читта») ¹⁸. Виджняна является чистой формой сознания в абстракции от всего того, что им сознается. Подразделения его с точки зрения сознаваемых объектов будут рассмотрены ниже, при разборе классификации дхарм по 18 элементам, а также в главе о сознании (глава XIII).

3) *Процессы* ¹⁹ *психические* («читта-сампраюкта-санскара») обнимают явления так называемой внутренней жизни: чувства приятного, неприятного и безразличного; акты различения, внимания, памяти, гнева и т. д.

4) *Процессы непсихические* («читта-випраюкта-санскара», или просто «санскара»). В эту категорию входят главным образом те элементы, которые обуславливают и поддерживают самый

поток сознания, по которые сами протекают независимо от сознания, т. е. не входят в его содержание: прежде всего в эту группу входят элементы «проявление» дхарм, их «пребывание», «изменение», «исчезновение»; затем, например, элемент «связанности» дхарм («прапти») в мгновенной комбинации элементов данной личности и др. (см. XIV главу).

5) *Не подверженное бытию*²⁰ было уже рассмотрено выше. Хотя элементы успокоения связаны с теорией спасения, все же так называемое «бессознательное успокоение» элементов имеет и психологическое значение, так как им объясняется тот факт, что при сосредоточении внимания на одном явлении все другие для сознания как будто не существуют. Вышеизложенное пятичленное разделение обнимает все разновидности элементов, найденных при анализе потока сознания. Но при этом просто дается перечень наличного материала. Несколько иное значение имеют классификации тех же 75 или 100 дхарм по 5 группам, 12 базам и 18 элементам.

V. *Разложение дхарм на группы*²¹ («скандха»), базы («аятана») и элементы («дхату»). Почему, спрашивается, Будда, говоря о познаваемом, рассматривал его трояким образом, т. е. разлагал его на группы, базы, элементы? «Согласно традиции», говорит Васубандху, «сознательные существа *заблуждаются* в трояком отношении: одни заблуждаются относительно психических явлений, считая их за „я“; другие опять заблуждаются относительно явлений чувственных; третьи полагают, что явления психические и чувственные вместе составляют „я“. Кроме того, *проницательность* людей различна, а также их *склонности*: одни в состоянии понять или любить только краткое; другие — среднее; третьи — пространное»²².

В каждом из этих случаев для первых предназначено распределение элементов по 5 группам; для вторых — классификация по 12 базам; для третьих — по 18 элементам.

Это традиционное толкование повторяется и поныне в японских работах по теории дхарм. Какая бы ни была первоначальная цель троякой классификации, в трактатах буддийской схоластики все три распределения встречаются параллельно и между собой переплетаются. Отдельные скандхи, аятаны и дхату употребляются просто как краткие формулы, обнимающие большее или меньшее число дхарм.

С точки зрения психологического анализа все три классификации имеют каждая свою особенность, заключенные же в них элементы — те же 75 или 100 дхарм, которые в предыдущем отделе были рассмотрены как распределенные по 5 категориям.

1) *Группы, или скандхи*. Термин «скандха» встречается очень часто в буддийской литературе. Объясняется он следующим образом: «Если объединить в одну группу *все* дхармы чувственные („рупа“), т. е. „прошедшие“, „настоящие“ и „будущие“, притом всех разновидностей, то получится группа чувственного („рупа-скандха“)²³.

Таким же образом получается группа сознания («виджняна-скандха») и др., т. е. группа чувств («ведана-скандха»), группа процессов «различения» («санджня-скандха») и группа вообще процессов («санскара-скандха») ²⁴. С этим определением Васубандху интересно сравнить объяснение Буддхагхоши, представителя цейлонского буддизма: определение, данное в сочинении «Висуддхимагга», XII (см. перевод Уоррена ¹⁾, с. 155, 156), по существу, совпадает с только что изложенным толкованием термина «скандха».

Пять групп получают, таким образом, путем выделения в качестве особенно важных из числа психических явлений двух элементов — актов чувств и различения — и объединения их в отдельные группы ²⁵.

Чувство приятного, неприятного и безразличного рассматривается в абстракции от всех других явлений, в связи с которыми они переживаются. Чувство — одно из самых элементарных переживаний и имеет характер универсальный, так как оно постоянно сопровождает сознание.

Столь же универсальными являются и элементы различения, ибо действительно все эмпирическое познание основано на том, что одни элементы в сознании различаются от других. Согласно традиционному определению ²⁶, «скандха имеет значение группы дхарм, прошедших, настоящих и будущих, т. е. появившихся уже на мгновение, появляющихся в данный момент и ожидающих момента появления в будущем; поэтому дхармы, не подверженные бытию („асанскрита“), не могут быть объединены в скандху: они не проявляются и не исчезают, а следовательно, они не дают и материала, могущего быть собранным в группу» ²⁷. Буддийская схоластика спорила о том, возможно ли группу считать чем-то реально существующим. Одни говорили, что скандха, являясь группой дхарм, имеет такой же характер, как «лес» или «войско», являющиеся набором деревьев или воинов. Васубандху, настаивая на таком значении термина скандха, считает скандхи не за *реальности*, а лишь за условные *группы реальностей*, т. е. не допускает, что помимо входящих в группу реальностей-дхарм имеется еще какая-то особая реальность. Вайбхашики же, придавая термину «скандха» несколько иное значение, неправильное, по мнению Васубандху, считают скандхи чем-то реальным ²⁸.

В сущности, схоластические споры, сводящиеся отчасти к одним лишь тонкостям словесных определений, не имеют большого философского значения. С точки зрения буддийской психологии важно, что на скандхи разделяется не *отдельный момент* потока сознания, а *вся совокупность дхарм*, входящих в состав субстрата данной личности, живущей во времени, т. е. и те элементы, которые появлялись, и те, которые появляются и появлялись когда-нибудь в будущем. Личность здесь следует понимать в том смысле, который был установлен выше, т. е. под личностью следует понимать сознание со всем тем, что оно сознает.

В популярной литературе «скандха» имеет опять другое значение: «Скандхи — это те элементы, из которых состоит тело человека; группами-скандхами они называются потому, что *они сгруппировались* и образуют тело человека». Такое объяснение дает, например, Иноуэ Энрё²⁹ в своем очерке буддизма, где это определение выставляется как взятое из «Абхидхармакоши», в которой его на самом деле нет. В работах лучших японских знатоков философии буддизма, как Маэда, Кадзикава и др., такое определение «скандхи» не встречается. Оно упоминается, между прочим, и у Судзуки в «Очерке махаяны» (с. 150), который ссылается на китайских комментаторов, не указывая, однако, какие он имеет в виду. Это же толкование можно найти и в более древней литературе, например в комментарии на сочинение «Сёбогэндзо», составленное в XIII в. Догэном, основателем мистической секты Сото в Японии.

Непозволительно, разумеется, переносить такое понимание скандх в философскую литературу. Ведь популярное толкование под «телом» разумеет материальное тело человека; первая группа толкуется в материальном смысле: тело состоит из материальных элементов, как кожа, кровь и т. д., и органов чувств; второй элемент, т. е. явления эмоциональные, понять нетрудно, а при толковании элементов-процессов возникают неясности: санскары иногда толкуются в смысле действий, поступков, т. е. сближаются с понятием «кармы», иногда же они понимаются в смысле настроений³⁰.

На объективный мир, переживаемый личностью, при таком анализе не обращено никакого внимания: личность оказывается материальной оболочкой, наполненной чувствами, сознанием и настроениями, но не имеющей внешнего мира. Внешний мир оказывается чем-то самостоятельным, а такое понимание с точки зрения философии буддизма совершенно недопустимо.

Неясное понимание скандх в современных японских, а тем более в европейских работах по буддизму объясняется смешением философского, психологического понимания личности с популярным и физиологическим, о которых была речь в V главе. Теория скандх является характерным примером *двойственности значения* буддийских терминов. В популярной форме теория скандх общеизвестна: сведение человека на скандхи — одна из самых употребительных аргументаций, направленных против реальности «я».

В философской литературе классификация по скандхам употребляется сравнительно мало: она недостаточно детальна для описания более сложных психологических анализов. Наиболее употребительным разделением здесь является классификация по 18 элементам и по 12 базам.

2) *Части, или элементы («дхату»)*³¹. Определение термина «дхату» гласит: «Подобно тому как в горе имеется множественность пород, как, например, свинец, железо, золото, серебро и т. д., в одном „теле“, или в одном „континууме“ (живом су-

честве), имеется 18 разновидностей дхарм, эти разновидности называются „дхату“, „элементами“.

При распределении дхарм на дхату, которое, согласно традиции, предназначено для тех, кто чувственное и психическое вместе считает за «я», элементы перечисляются следующим образом: чувственные элементы, распределенные в 10 дхату, разбиваются на две серии, по пяти элементов в каждой: видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое и вкушаемое составляют первые пять дхату, так называемое «объективное» (вишайя); а зрительное, слуховое, осязательное, обонятельное, вкусовое, т. е. субъективные корреляты внешних явлений, называются «органами» (индрия). Об отношении объективного к так называемым «органам» и к сознанию речь еще впереди, в XII главе.

Сознание, которое является, по существу, единичным элементом в каждый момент, может рассматриваться с точки зрения того, что в нем сознается; оно, таким образом, условно может быть разделено на сознание зрительного, слухового, осязательного, обонятельного и вкусового, а кроме того, сознание нечувственного, т. е. идейного. Таким образом, по классификации на «дхату», сознание является шестиединным. Так как, согласно буддийской терминологии, зрительное сознание опирается на так называемый зрительный орган, слуховое сознание — на слуховой, то сознание идейного тоже должно иметь опору: таковой является так называемый «манас», который определяется как *сознание предыдущего момента*³². Понимание «манаса» как «внутреннего органа» текстами не подтверждается. К этому вопросу мы вернемся в XIII главе, посвященной разбору сознания.

Наконец, все остальные нечувственные дхармы, т. е. все процессы, как психические, так и непсихические, а также и дхармы, не подверженные бытию, составляют один общий элемент, так называемый «дхармовый» элемент (дхарма-дхату)³³. Дхарма-дхату является просто условным объединением 64 дхарм (т. е. не всех 75), и термин «дхарма-дхату» употребляется для краткости вместо перечисления всех дхарм, входящих в него. С метафизическим термином «дхарма-дхату» у виджнянавадинов³⁴ этот дхармовый элемент ничего общего не имеет. Следует иметь в виду, что не упоминавшийся до сих пор элемент «авиджняпти», который будет рассмотрен в главе XI, и отнесенный в предыдущих классификациях к разряду чувственного, при разделении дхарм на 18 дхату отнесен тоже к дхармовому элементу.

3) *Базы* («аятана») ³⁵. Термин «аятана» употребляется в смысле *опоры для сознания*; аятаны — это те элементы, на основании которых может появиться в данный момент сознание; они поэтому называются «воротами», через которые проходит сознание, или «базами», на которых зиждется сознание. Слово «база» является наиболее подходящим эквивалентом, так как в нем тоже содержится понятие предшествования.

По существу и по названию 12 баз совпадают с первыми 12 «дхату»: первый ряд обнимает так называемые объективные

элементы, т. е. видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое и «дхармовый элемент», а второй — так называемые 6 «органов»: зрительный, слуховой, осязательный, обонятельный, вкусовой и «духовный орган», или «манас».

Опираясь на эти 12 элементов, входящих в состав данного момента, появляется в *следующий момент* шестиединное сознание, т. е. сознание зрительного, слухового и т. д. Таким образом, классификация дхарм по 12 базам относится к составу данного *одного момента по отношению к следующему* моменту. В этом состоит различие классификации по 12 базам и классификации по 18 составным частям, которая оперирует над составом *двух моментов*, т. е. данного *настоящего момента в связи с предыдущим*. Классификация же по 5 группам, или «скандхам», не ограничивается, как мы видели, отдельными моментами, а распределяет по группам *все элементы*, входящие в состав личности, как прошедшие, так и настоящие и будущие³⁶. Несмотря, однако, на такое различие с точки зрения теории мгновенности, классифицируемый материал, т. е. дхармы, во всех трех случаях остается одним и тем же. С этой точки зрения все указанные классификации совпадают; это обстоятельство выражено в положении, утверждающем, что вся совокупность дхарм может быть заключена в сумму «одной группы, одной базы, одного элемента»: все чувственное заключается в *рупа-скандха*, сознание входит в *mano-аятана*, а все остальное, т. е. все процессы, психические и непсихические, а также дхармы, не подверженные бытию, входят в состав дхармового элемента, *дхармадхату*³⁷.

Из того, что было сказано о классификации дхарм, вытекает, что с точки зрения буддийской системы все элементы-дхармы являются чем-то однородным или равносильным; все они между собой связаны, находясь в определенных отношениях, о которых речь впереди, в XV главе об условиях и связях. Очевидно и то, что вся совокупность дхарм является чем-то цельным: в состав сознательного живого существа, или континуума, входят *все* разновидности элементов; из этого вытекает, что в теории дхарм мы действительно имеем дело с *анализом личности человека, ибо только в нем, а не в неодушевленных предметах содержатся все элементы*, т. е. и чувственное, и сознание, и процессы. В то же время очевидно, что *живое существо анализируется целиком*, т. е. не только материальное тело и психическая жизнь человека, но и все объективное, что он переживает и что он называет внешним материальным миром.

IX

Чувственное («рупа»)

Проблема чувственности — одна из наиболее сложных проблем буддийской философии, а термин «рупа», на первый взгляд довольно простой, один из наиболее невыясненных и трудных терминов¹.

Категория чувственного, совпадающая по составу с «группой» чувственных дхарм («рупа-скандха»), обнимает 11 элементов²; первые 10 элементов, как мы видели, разделяются на пять «объективных» элементов и пять так называемых «органов»: эти 10 элементов в классификации по «базам» (аятана) и по «элементам» (дхату) рассматриваются каждый как самостоятельный отдел.

Одиннадцатая разновидность рупа-дхарм, так называемое «необнаружимое», или «невидимое» («авиджняпти-рупа») ³, является отдельной проблемой; принадлежность этого элемента к рупа-дхармам отчасти даже спорна, при разделении дхарм на базы и элементы его относят не к чувственным элементам, а к так называемому «дхармовому», т. е. к дхарма-аятана или к дхарма-дхату. К рассмотрению этого элемента мы вернемся еще в следующей главе.

Первые 10 разновидностей называются словами, взятыми из обиходного языка: пять разновидностей объективного следующие: цвет, звук, запах, вкус и осязаемое; пять «органов» — глаз, ухо, нос, язык и тело⁴. Другими словами, те же разновидности можно назвать и следующим образом: ряд объективных элементов содержит видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое; ряд органов — видящее, слышащее, вкушающее и осязающее.

По-видимому, мы здесь имеем дело с теми явлениями, которые принято называть материальными, т. е. с органами чувств и с тем, что они воспринимают. На первый взгляд трудностей для понимания здесь нет, но они возникают сейчас же, если спросить, что именно буддистами разлагалось на «рупы», т. е. на объективные элементы и на «органы».

С точки зрения *физиологического анализа*, на элементы («дхату») разлагалось материальное тело человека: человеческое тело содержит части видимые, оно производит звуки, его можно осязать и т. д., кроме того, оно содержит и органы: глаза, уши, нос и т. д., которыми оно воспринимает предметы внешнего мира. С точки зрения такого анализа теория рупа-дхарм действительно не содержит ничего трудного.

Но на самом деле буддийские трактаты говорят не только о таком анализе; цвета, звуки, запахи и т. д., перечисленные в ряду объективного, не являются вовсе теми объектами, которые наблюдатель видит в теле другого человека; имеются в виду те объекты, которые он сам видит и слышит. Кроме того, здесь речь идет не о предметах внешнего мира, т. е. не о столе или дереве, которое можно увидеть, которого можно коснуться рукой и т. д., а о *дхармах*, т. е. о тех мгновенных специфических элементах, которые, вступая в мимолетные комбинации с сознанием и с другими элементами, образуют личность человека и его внешний и внутренний мир. А с точки зрения такого *психологического анализа* того, что познается, возникает ряд вопросов о том, что же, в сущности, так называемые рупа-дхармы, позволительно ли их

в таком случае назвать материальными. Если я сознательно вижу, например, стол, то я, говоря на обыденном языке реализма, действительно могу сказать, что стол — явление материальное, что органы чувств, соприкасаясь с ним, раздражаются и я от них получаю восприятие стола. Но то же самое явление я могу описать и с иной точки зрения: я сознаю ряд зрительных, осязательных и т. д. актов, каждый из которых соответствует как будто чему-то частичному объективному, и только комбинация всех этих элементов с моим сознанием даст то, что я называю восприятием стола. В таком случае говорить о материальном неудобно: акт видения или слышания сам по себе не является материальным, ибо я сознаю такие же акты и во сне, где никаких раздражений со стороны внешних материальных объектов нет. Вопрос о реальности стола как вещи в себе здесь не затрагивается: но самый факт, называемый «восприятием стола», может быть рассмотрен двояким образом. Буддисты рассматривают его именно со второй точки зрения, психологической⁵: согласно изложенному в предыдущей главе разложению потока сознания на 18 элементов, всякое познавательное явление рассматривается как результат того, что шестивидное сознание примкнуло к шестивидным актам (видения, слышания и т. д.) прошлого момента, которые появились вместе со своими, опять шестивидными, объективными коррелятами. А ввиду этого может быть поставлен вопрос: чем же с такой точки зрения являются так называемые «рупа-дхармы»?⁶

Нет ничего удивительного в том, что терминология теории рупа-дхарм имеет ярко выраженную двойственность значения. Область чувственного, т. е. проблемы, связанные с вопросом о сущности внешнего мира и об органах чувств, являющихся посредником между внешним миром и сознанием, поддаются отчасти объективному объяснению, отчасти субъективному.

При исследовании явлений сознания, эмоций и т. д. возможен, собственно, только один метод — метод психологического самонаблюдения, ибо явления внутренней жизни заведомо ограничиваются пределами сознающего их субъекта. При объяснении же явлений чувственного мы встречаемся с явлением сложным, в котором необходимо различать две стороны: эти явления, будучи объективными, находятся, с одной стороны, как бы вне субъекта или локализованы вне его, а с другой стороны, они находятся и в сознании, т. е. они составляют объект и физики и психологии. Анализ органов чувств, или способностей видеть, слышать и т. д., занимает место, промежуточное между физиологией и психологией; явления чувственного восприятия тоже поддаются двоякому толкованию: их можно рассматривать либо как явления чисто материальные, либо как нечто такое, что тесно связано с внутренней жизнью. Вообще анализ явлений чувственного может колебаться между точками зрения физиологической психологии и психологической физиологии, с одной стороны, а с другой — между психологическим субъективизмом и точкой зрения физи-

ческого реализма, который вносится уже потому, что обыденный язык основан именно на этой последней точке зрения.

Имея в виду такую трудность самой проблемы чувственности, затруднения и заблуждения в понимании буддийской терминологии по этому вопросу не должно вызывать удивления. В европейской литературе «рупа» передается выражениями «форма» или «материальное». Часто встречающееся выражение «нама-рупа»⁷, которое всю совокупность дхарм-элементов разбивает на два отдела — чувственное и нечувственное, обычно переводится буквально name and form, или mind and body, или mind and matter*.

Неясное понимание слова «рупа» в литературе по буддизму объясняется, во-первых, смешением точки зрения физиологического и анатомического анализа человеческого тела с психологическим, а во-вторых, смешением двух совершенно различных значений термина «рупа». «Рупа» в широком смысле⁸ обнимает, как мы видели, 11 разновидностей дхарм-элементов, объединенных в группе чувственных дхарм («рупа-скандха»). «Рупа» в узком смысле⁹ обозначает первую из 11 разновидностей, элемент «видимый» («рупа-дхату»); в эту категорию входят и цвет, и свет, и форма, как, например, длинное, круглое и т. д. Вероятно, это значение слова «рупа» и дало повод к переводу «форма». При чтении текстов следует поэтому строго различать рупа в смысле «рупа-скандха» от рупа в смысле «рупа-дхату». Само собой разумеется, что «рупа-дхату» из 18 «дхату» ничего общего не имеет с термином «рупа-дхату» из числа «3 дхату» (кама-дхату, рупа-дхату и арупа-дхату), о котором речь впереди, в главе XVII о степенях созерцания.

Этимологическое значение самого слова «рупа» будет дано ниже¹⁰, после разбора так называемых «великих» элементов («махабхута»), философское же значение его в широком смысле и соответствующий ему эквивалент могут быть установлены уже здесь.

В европейской литературе по буддизму, а также и в современной японской принято переводить «рупа» словом «материя» или «материальное»¹¹. Этот перевод основан на предположении, что «рупа-скандха» соответствует материальному телу человека, состоящему из кожи, крови, из костей и т. д. и из воспринимающих внешний мир органов чувств.

Возникает вопрос: как понимать термин «рупа» в тех случаях, где он употребляется в связи с описанием потока сознания, а не тела человеческой личности? В таком случае, как мы видели, «рупа» является самостоятельным элементом наряду с сознанием и с процессами психическими и непсихическими.

Рупа-дхармы не отрываются от других категорий дхарм, от сознания, эмоций и т. д., а рождаются и исчезают ежемгновенно, как и они, и входят как самостоятельные корреляты в состав ми-

* Имя и форма, сознание и тело, сознание и материя (англ.).

молетных комбинаций, из которых слагается поток сознательной жизни.

К рупа-дхармам относится все то, что и к другим дхармам, подверженным бытию; все они мгновенны, все они направлены к достижению покоя-нирваны. Наконец, рупа-дхармы в классификациях баз и элементов рассматриваются как нечто, тесно связанное с сознанием: они, как мы видели, являются «воротами» или «опорами» для сознания. Если мы попытались бы приложить популярное значение термина «рупа» к толкованию только что указанного положения о рупа-дхармах, мы получили бы ряд совершенно непонятных положений: действительно, возможно ли понять, например, утверждение, что «глаза» и «уши» рождаются и исчезают *ежесекундно*; что на них опирается сознание и с сознанием — психические процессы; что глаза, уши и материальные части человеческого тела или вообще материальные предметы внешнего мира, цвета, звуки и т. д. стремятся к спасению. Совершенно очевидно, что рупа в таких контекстах имеет иное значение.

При установлении эквивалента для термина «рупа» следует иметь в виду, что категории дхарм являются коррелятами, дополняющими друг друга, т. е. дающими вместе сознание и его содержание¹².

Необходимо поэтому для передачи буддийских терминов, обозначающих категории дхарм, найти такие эквиваленты, которые были бы *координированными*. Коррелятом сознания и психических процессов является *чувственное*; все эти элементы вместе создают поток сознания, или континуум, живое существо.

Буддисты объединяют все элементы нечувственные под общим названием «нама», противопоставляя его «рупа-дхармам»¹³. «Нама-рупа» обнимает, таким образом, всю совокупность элементов нечувственных, или «идейных», и чувственных. С точки зрения популярного анализа «нама-рупа» понимается в смысле духа и материи, на которые разбивается личность человека; с точки зрения психологического анализа познающего субъекта этому термину соответствует скорее всего кантовское разделение источников человеческого познания на чувственность и ум (*Sinnlichkeit und Verstand*), которые у Канта являются именно двумя коррелятами, несводимыми один на другой, но имеющими, быть может, единый общий корень.

При этом не следует забывать, что чаще всего буддийское «нама» употребляется как удобный краткий термин для обозначения *всех нечувственных дхарм*, а поэтому понятие «нама» значительно шире, чем понятие духа: сюда входят и такие дхармы, которые не подходят под понятие духа (*mind*). Сближение термина «нама-рупа» с кантовским имеет лишь поверхностное значение, самый разбор проблем чувственного у буддистов не имеет общего с разбором Канта. На сближение указано здесь только для того, чтобы показать, что термин «чувственное» у нас имеет значение *коррелята* к духовному: между *чувственным и духов-*

ным нет той пропасти, как между материальным и духовным. Разумеется, что между чувственным и материальным с точки зрения опыта, по существу, нет разницы, ведь и то и другое не что иное, как название явлений так называемого материального мира и органов чувств. Разница состоит в точках зрения, с которых мы рассматриваем данные нам в опыте явления внешнего мира и восприятия его чувствами: считая его материальным, мы тем самым устанавливаем *дуализм* материи и духа, или тела и духа; они остаются случайно встретившимися единицами, связь которых должна быть специально мотивирована. Рассматривая же их как *чувственное*, мы такого различия не вносим. Вопрос о сущности так называемых внешних явлений не предпрещается: остается возможным, что чувственное и духовное, являющиеся хотя и коррелятами, несводимы одно на другое, но имеют общий источник. Во всяком случае, и у древних схоластиков, согласно теории кармы, внешний мир, как мы видели, входит в состав личности. У виджнянавадинов¹⁴ коррелят дхармы прямо сводится на общий источник, на абсолютное сознание («*алая-виджняна*»), установленное в их монистической теории.

Тем не менее и виджнянавадины, заведомо являющиеся идеалистами-монистами, сохраняют терминологию древних школ о «*рупа-дхармах*». Перевод «*рупа*» словом «*материальное*», вносящим толкование дуалистическое, безусловно, непригоден для передачи точки зрения виджнянавадинов на *рупа-дхармы*. Здесь пришлось бы изобрести новый термин для передачи «*рупа*». Эквивалент же «*чувственное*», предложенный выше, является вполне соответствующим и в том, и другом случае: «*чувственное*» древних школ будет самостоятельным коррелятом к сознанию и к психическому; «*чувственное*» же виджнянавадинов вместе с сознанием и с психическими элементами сводится на абсолютное сознание; кроме того, термин «*чувственное*» вполне применим и для выражения точки зрения популярного буддизма, который слово «*рупа*» употребляет в смысле материального: внешний материальный мир фактически является «*миром чувств*» независимо от того, смотрим ли мы на него как на объект физики или как на объект психологического анализа. Термин «*чувственное*» можно понять и просто как указывающий на никем не оспариваемый факт, что, говоря на обыденном языке, внешний мир воспринимается нашими так называемыми органами чувств, причем вопрос о том, что такое внешний мир или наши органы, по существу, вовсе не ставится.

Наконец, в пользу термина «*чувственное*» можно привести и то обстоятельство, что понятие чувственности или мира чувств в связи с религиозными рассуждениями легко сближается с понятием греховности: чувственное содержит понятие того, что противоречит тенденциям религиозной жизни. Буддизм как религия интересуется внешним миром исключительно постольку, поскольку он является объектом для живого существа, объектом, соблазняющим его и мешающим ему спастись из безначального

круговорота бытия. Материя как объект физики или химии для буддиста не имеет значения, а мы невольно, говоря о материи, представляем ее себе как нечто, имеющее свои законы и не зависящее от познающего субъекта. Тем более говорить о «спасении» материи вряд ли допустимо, руны же спасаются, как все дхармы, подверженные бытию.

Против перевода термина «рупа» словом «материя» можно кроме уже отмеченных привести еще некоторые доводы более специального характера. Мы видели, что десять разновидностей рупа-дхарм делится на два ряда: пять объективных явлений и пять так называемых органов. Первые называются внешними рупами, вторые — внутренними¹⁵. Термины «внутренняя материя» и «внешняя материя» не отличаются ясностью; гораздо понятнее говорить об *объективной и субъективной стороне чувственных явлений*, тем более что с буддийской точки зрения о соприкосновении органов с объектами и о раздражении органов не может быть и речи; к этой проблеме мы еще вернемся при разборе так называемых «органов чувств» (глава XII).

Среди разновидностей рупа-дхарм встречаются такие, которые только с натяжкой подходят под понятие материи; дхармы, как, например, «длинное», «круглое» и тому подобные¹⁶ определения пространственной *формы*, прямо без оговорок называть материальными не совсем удобно. Точно так же для перевода термина необнаруживаемой или невидимой рупы («авиджняпти-рупа») нельзя применить эквивалента «материя», тем более что принадлежность его к рупа-дхармам спорна. Однако термин этот существует, и, для того чтобы его перевести, потребовался бы опять новый эквивалент. Выражение же «чувственное» может, с оговоркой, быть приложено и к нему.

Наконец, связать теорию мгновенности с теорией материи чрезвычайно трудно. Популярное понимание мгновенности материи в смысле бренности всего, что на свете существует, является представлением вполне понятным, но говорить о том, что звуки, цвета, запахи и т. д., а также «органы», воспринимающие их, рождаются и исчезают ежемгновенно, — это представление, которое понять совершенно невозможно. Однако теория эта вполне ясна и естественна, если речь идет о потоке сознания, в содержание которого входят и ежемгновенно сменяющиеся *чувственные явления*¹⁷.

Хотя ввиду изложенного «рупа» соответствует общему понятию «чувственное», то все-таки не следует забывать, что это — философский эквивалент, а не буквальный перевод. Самое слово «рупа» этимологически связано с другими ассоциациями. Трактаты содержат бесконечные рассуждения о том, почему то или другое явление называется именно «рупа». Эти рассуждения, по существу, может быть, и менее важны, но на основании их выясняется целый ряд проблем, связанных с теорией чувственности. Поэтому наряду с вопросом, что такое «рупа», возникает новый вопрос о том, *что значит самое слово рупа*. Для ответа нужно

предварительно рассмотреть одну из самых трудных и не выясненных до сих пор теорий буддийской философии: учение об атомах и о так называемых великих элементах.

XI

Атомистика

и «великие элементы» («махабхута»).

Термины «рупа» и «авиджняпти»

Мнение, что рупа-дхармы материальны, основано главным образом на предположении, что, согласно учению буддистов, рупа-дхармы «состоят из атомов» и являются «продуктом» четырех великих, или универсальных, элементов, так называемых «махабхута». Четырьмя элементами являются «земля», «вода», «огонь» и «ветер»¹. В этих теориях усматривали сходство с древнегреческими теориями, которые невольно вспоминаются, когда речь идет об атомах или о четырех элементах².

Понятия атома и четырех элементов отнюдь не являются специфически буддийскими, а восходят к глубокой древности индийского мышления, и первоначальное их значение, вероятно, связано с примитивным анализом внешней природы. В буддийских же трактатах атомистика является параллелью к теории мгновенности³, а термины «земля», «вода», «огонь» и «ветер» совершенно утратили свое первоначальное, обыденное значение. Они являются характерным примером неоднократно уже отмеченной двойственности значения буддийских терминов, вызванной тем, что термин, предназначенный первоначально для описания физических и физиологических явлений, сохраняется впоследствии и для описания психологических.

Проблема атомистики и универсальных элементов сводится поэтому к следующему вопросу: какое значение может иметь понятие «атома» и «элемента» в пределах теории дхарм как теории, объясняющей состав потока сознания.

Понятие атома получается тем путем, что мы какой-либо материальный или вещественный предмет представляем себе раздробленным на бесконечно малые частицы, более уже неделимые. Приспособление столь явно материалистического понятия к психологическому анализу—задача крайне трудная; неудивительно, что рассуждения об атомах у буддистов полны разногласий и схоластических споров. В настоящее время ввиду недостаточной разработанности схоластической литературы буддизма еще совершенно невозможно дать законченную картину истории развития теории атомистики и элементов, которая могла бы быть выяснена только в связи с исследованием этих же теорий у брахманских философов. Нижеизложенное поэтому отнюдь не преследует дать окончательное решение этого трудного вопроса, а имеет в виду лишь указать на самый факт, что мы в этой теории действитель-

но имеем дело с одной из труднейших проблем буддийской философии, а не с теорией, которая легко отождествляется с европейской атомистической теорией физиков или с примитивными рассуждениями о «стихиях»⁴. Одновременно сделана попытка наметить те вопросы, из решения которых должно исходить более детальное изучение буддийской атомистики, и предложить ряд догадок о значении атомов и элементов в теории дхарм.

Понятие атома как мельчайшей единицы так называемых рупа-дхарм, т. е. чувственных дхарм, следует рассматривать параллельно с понятием момента («кшана»), мельчайшей единицы времени, о которой речь была выше, в V главе, и с понятием «слог» («вьянджана»), мельчайшей единицы так называемого «слова» («нама»)». «Слово», как мы видели, обнимает все нечувственные дхармы; понятие «слог», таким образом, является более широким: в него входит понятие мельчайшей единицы всего «идейного» или «нечувственного». К этим терминам мы вернемся ниже, в главе о процессах, или санскарах.

Сведение элементов-дхарм всех категорий на мельчайшие единицы является характерным методом в буддийской схоластике, придающим условным формулам чрезвычайную отвлеченность и точность.

Согласно буддийской теории, единичные атомы фактически не встречаются; они встречаются только в конгломератах, по 7 атомов в каждом⁶. Эта теория основана на том схоластическом соображении, что атом в первоначальном смысле мельчайшей вещественной частицы находится среди других атомов, которые его окружают со всех сторон; следовательно, атом должен иметь 6 сторон, окружающих центр. С понятием же неделимой единицы несомненно обладание сторонами, а поэтоу остается либо рассматривать атом как совокупность 7 ультраатомов, либо — что, по существу, одно и то же — допускать только неразрывные комбинации, состоящие из 7 атомов, не имеющих сторон⁷.

О составе комплекса из 7 атомов говорится в 4-й книге «Абхидхармакоши» (китайской версии), где обсуждается вопрос о том, какие дхармы возникают одновременно, вместе в один и тот же момент⁸. В состав конгломерата из 7 атомов входят 8 элементов в том случае, если отсутствуют звук и субъективные элементы ощущения («индрия»). Если присоединится чувственный элемент осязания («кая-индрия»), то таковой является 9-м элементом. В том случае, если присоединится еще один из субъективных элементов (зрения и т. д.), число элементов равняется 10. В каждом из этих случаев может присоединиться элемент звуковой, тогда число элементов соответственно с этим возрастает до 9, 10 и 11. Восемь элементов, упомянутые как основные и возникающие обязательно вместе, следующие: 4 универсальных элемента: «земля», «вода», «огонь» и «ветер», видимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое. Так называемые великие, или универсальные, элементы являются не чем иным, как разновидностями осязаемого: им соответствуют твердость, гладкость, теплота и

легкость (или же обратные: мягкость, шероховатость, холод и тяжесть). Об элементах речь будет ниже. Из приведенного места вытекает, что в атоме, т. е. в неделимой частице, мы встречаемся с 8, 9, 10 и 11 элементами; следовательно, *атом* (или конгломерат 7 ультраатомов) *состоит из разнородных элементов*. Очевидно, в таком случае нет возможности утверждать, что великие элементы или другие отдельные рупа-дхармы *состоят* из атомов. Столь же невозможно, как мы увидим ниже (с. 140), и утверждение, что рупа-дхармы состоят из великих элементов или сводятся к ним.

А если рупа-дхармы не состоят из атомов и не сводятся на элементы, то сама собой отпадает вышеупомянутая аргументация в пользу того, что рупа-дхармы материальны, ибо эта аргументация основана на неверном предположении, что рупа-дхармы именно состоят из атомов и сводятся на элементы. Такая неверная аргументация объясняется непониманием теории дхарм и поверхностным толкованием некоторых мест об атомах; исходили из предположения, что понятие атома и элемента у буддистов не может не совпадать с европейскими понятиями об атоме и элементе.

В греческой атомистике *атомы* имеют различную величину и форму и обладают свойством двигаться. Атомы же современной химии — беспространственные *точки*, либо массы, либо силы, либо энергии⁹. У буддистов же так называемый «*ану*» — термин, который принято переводить словом «атом», — собственно, имеет значение мельчайшего пространственного *протяжения*, *мельчайшей пространственной меры*. Совершенно так же, как *моменты* («кшана»), равняющиеся $\frac{1}{75}$ секунды, соединяясь, образуют секунды, минуты, часы, дни, месяцы и годы, так и *атомы*, накопляясь, образуют меры в толщину волоса, дюймы, «кроши» (= $\frac{1}{4}$ мили) и «йоджаны» (мили)¹⁰.

Совершенно так же, как момент может быть наполнен то большим, то меньшим числом рождающихся и исчезающих дхарм, так и атом — в качестве как бы пространственного момента — может быть наполнен большим или меньшим количеством рупа-дхарм, самих по себе непространственных и не связанных с понятием материальности.

Буддийские схоластики вполне сознавали условность понятия «атома» и спорили о том, являются ли атомы чем-то чисто фиктивным или же чем-то реальным. Схему этого спора дает Сангхабhadра в своем антикомментарии на «Абхидхармакошу» — «Ньяя-анусара-шастре» (33-я книга китайской версии)¹¹. Здесь указано на то, что атомы могут рассматриваться с двойкой точки зрения: либо как нечто реальное, либо как нечто гипотетическое. С первой точки зрения рассуждают следующим образом: признаки, или проявления, видимых и других чувственных дхарм-носителей, будучи атомистическими, подлежат *в состоянии скопления сватыванию непосредственным наблюдением*. С другой точки зрения рассуждают иначе: на основании анализа мы *умозаключаем, что путем постепенного расчленения комплекса чувствен-*

ных элементов мы могли бы дойти до степени наимельчайшего. Где реальное, где фиктивное, или иллюзорное? В эмпирически данном, в грубом ли, или в том наимельчайшем, к которому мы доходим путем рационалистического анализа? Школы по этому поводу не согласны.

В 3-й главе «Абхидхармакоши» атомы рассматриваются параллельно с моментами¹². В 1-й главе при обсуждении некоторых спорных вопросов об атомах указано, между прочим, что они *не соприкасаются*, но что между ними *нет и промежутка*¹³, т. е. они, как и моменты, образуют *беспрерывную цепь*, звенья которой не отделяются друг от друга промежутками. Как моменты, так и атомы не равняются нулю, но и они «невидимы», т. е. настолько малы, что они для прямого наблюдения недоступны (см. выше, с. 91); эмпирическое значение имеют только комплексы цепей атомов, воспринимаемые нами как находящиеся в трехмерном пространстве.

Вспомним, что буддисты анализируют не материальную природу, а личность, притом с двойкой точки зрения, т. е. либо с точки зрения физиологии, либо с точки зрения психологии. В первом случае вышеизложенное положение *о составе атома* имеет следующее значение: *в частицу тела человека* входят обязательно «четыре элемента» — твердое, гладкое, теплое и тяжелое, — а также и видимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое. Очевидно, из этого вытекает, что так называемое *материальное* рассматривается как сумма чего-то видимого, обоняемого, вкушаемого и *прежде всего осязаемого*¹⁴, ибо так называемые 4 элемента являются всего только разновидностями осязаемого элемента.

Таким образом, так называемая неодушевленная материя объясняется соединением восьми элементов, самих по себе вовсе не материальных. К неодушевленной материи, сложившейся из указанных элементов, могут присоединиться еще так называемые «индрия», «способности» или «акты» чувственного восприятия (см. ниже, главу XII), как, например, зрения, слуха и т. д. В результате получается так называемая одушевленная, или чувствующая, материя, с которой мы имеем дело в органах чувственного восприятия человека. В связи с такими рассуждениями встречаются указания вроде того, что атомы «уха» находятся во внутренней части уха, атомы «языка» — на языке и т. п.¹⁵. Буддисты, однако, как мы видели, не ограничиваются таким физиологическим анализом, а дают и анализ того, что содержится в потоке сознания. Тогда, разумеется, значение рупа-дхарм будет иным: они образуют, как уже было указано, категорию чувственного наряды с сознанием и с процессами. Очевидно, что и значение атомов и универсальных элементов будет несколько иное.

Атомом называется здесь мельчайшая единица чувственного переживания в абстракции от сознания, т. е. объектом анализа является не увиденное или услышанное объективное, а само «увидение» или «услышание» объективного. Чувственное восприятие связано с пространством; так, например, увидеть голу-

бое — значит увидеть голубое в той или иной пространственной форме, осязать твердое — значит осязать твердость на известном протяжении и т. д. Поэтому возможно рассматривать каждое фактическое, например, осязание как сумму большого числа частичных осязаний, связанных с бесконечно малыми частицами пространства. Частицы могут быть налицо в большем или меньшем количестве, а в зависимости от этого восприятие будет более сильным или менее сильным. В первой главе «Абхидхармакоши»¹⁶ поставлен вопрос: какие из 18 элементов («дхату») потока сознания могут накопляться, какие не накопляются? Ответ: 10 чувственных элементов, т. е. пять так называемых «органов» и пять «объективных» имеют способность накопляться, потому что они атомовые комбинации в том смысле, что чувственное и эмпирическое ощущается как бы на более или менее значительном протяжении, отчето ощущения бывает различными по силе. Степень ощущения объясняется, таким образом, накоплением большего или меньшего числа мельчайших пространственных частиц. Утверждение, что в мельчайшую частицу могут войти 8, 9, 10, 11 элементов, является вполне понятным. Ведь рупа-дхармы сами по себе непространственны: *протяжение* (как «длинное», «короткое») и *форма* («круглое» и т. д.) являются *самостоятельными дхармами*, однородными с дхармами цветов, вкусов, запахов; только в соединении с ними другие дхармы, например «видимое», кажется протяженным.

Восприятие эмпирически данного нам пространства, наполненного объективными коррелятами наших восприятий, может быть рассмотрено как сумма примыкающих друг к другу одинаковых по величине мельчайших частиц, *качественно разнородных*, ибо пространственному измерению подлежат все чувственные явления эмпирической жизни, независимо от большей или меньшей сложности их состава. Таким образом становится понятным, что *не рупа-дхармы состоят из атомов, а что, наоборот, в «атом», т. е. в мельчайшую часть пространства, входит известное число рупа-дхарм*, самих по себе непространственных¹⁷.

Согласно теории вайбхашиков, объективное, соединенное с актом чувственного восприятия, *однородно* для каждого вида чувственного восприятия¹⁸: 4 великих элемента в смысле твердости, липкости, теплоты и легкости (или тяжести) и четыре чувственные дхармы: видимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое — входят в состав объективной части *каждого* восприятия, если мы его будем рассматривать в абстракции от самого акта восприятия¹⁹. Комплекс 8 элементов вместе с девятым элементом, например *зрительного* акта, дает в результате зрительное восприятие чего-то, но те же самые 8 элементов в связи с актом *осязательным* дали бы в результате осязание чего-то. Выделение звука, являющегося 9-м элементом, объясняется той особенной ролью, которую играет теория звука вообще в индийской философии²⁰.

Присутствие всех элементов в каждом комплексе выставляется как *гипотеза*. На вопрос, каким путем может быть установлен-

но, что в явлении, например, зрительном, без примеси других ощущений, кроме зрительного, присутствует и осязаемое, Васубандху отвечает, что этого *нельзя знать*, что это нужно *принять на веру*²¹, т. е. предположить, что если бы мы коснулись данного видимого объекта, то имели бы ощущение осязательное. В связи с этим возникают схоластические споры о том, не придется ли в таком случае допустить, что каждый из универсальных элементов, со своей стороны, обусловлен опять четырьмя элементами и т. д. Такого рода споры Васубандху объявляет праздными и лишними²².

Таким образом, в теории рупа-дхарм мы имеем дело с анализом не мертвой природы, не *материального мира*, а *чувственного восприятия* материального мира в абстракции от сознания, которое примыкает или опирается на чувственный акт в следующий за актом момент. К этому вопросу мы вернемся в главе XIII, посвященной сознанию. Теория рупа-дхарм объясняет ту часть субстрата сознательного индивидуума, которая соответствует его чувственным переживаниям вместе с теми якобы материальными явлениями, которые составляют объективную сторону чувственных переживаний. Область чувств, в сущности, и есть то, что мы называем миром материальным. Но если мы говорим о материальном мире, мы его как будто обособляем от сознающей его личности, в то время как выражение «мир чувств» указывает на связь внешнего мира с сознающим субъектом (см. выше, с. 133). То, что мы называем материей или веществом, массой или непроницаемым, следовательно, с буддийской точки зрения сводится на некоторую *часть осязательных явлений*, являющихся одной из разновидностей рупа-дхарм; само по себе осязаемое столь же мало вещественно, как и все другие чувственные дхармы, входящие в мгновенную атомовую комбинацию. Поэтому понятие «рупа» гораздо шире понятия «материя»: так называемое материальное входит в область чувственного, чувственное же вовсе не исчерпывается материальным. То, что лежит в основании материи, вовсе не должно быть материальным само по себе; материя или вещественность не является обязательно чем-то первичным; она может быть сведена на силы, на точки энергии и, как в данном случае, на элементы, рассматриваемые с точки зрения субъекта как сумма осязаемых переживаний²³.

Теория универсальных элементов тоже не подтверждает мнения о том, что рупа-дхармы материальны. Рупа-дхармы не состоят, как мы видели, из атомов. Они не состоят и из 4 универсальных элементов. В каждом комплексе действительно имеются налицо 4 великих элемента *наряду с другими* рупа-дхармами. Четыре элемента, т. е. четырехвидное элементарное осязательное²⁴, — неотъемлемая подкладка, без которой не бывает и остальных чувственных дхарм; в этом смысле 4 элемента называются «обуславливающими», а все остальные рупа-дхармы — «обусловленными». Однако это не значит, что обусловленные дхармы состоят из обуславливающих. Вообще о дхарме нельзя

сказать, что она из чего-либо «состоит», так как каждая дхарма является несоставной единицей, носителем специфического качества или проявления (см. выше, с. 98). Осязательные элементы выделяются на том основании, что они универсальны и имеют характер элементарный²⁵. Элементы «махабхута» называются и «дхату», причем «дхату» определяется не в смысле составной части, а в смысле «носителя» — носителя своего специфического признака, как и «дхарма»²⁶. Формулу «4 дхату» следует строго отличать от других формул «3 дхату» и «18 дхату», где «дхату» обозначает нечто совершенно иное (см. главу IX и ниже, главу XVII)²⁷. «Земля», «вода», «огонь» и «ветер» являются носителями своих специфических качеств, или «признаков»: «твердости», «липкости», «теплоты» и «легкости» (или «движения») или обратных: «мягкости», «шероховатости», «холода» и «тяжести». Васубандху подчеркивает, что Будда здесь употребил «слова простых людей» для обозначения ими философских понятий. Так называемые «обусловленные» рупа-дхармы сами по себе столь же самостоятельные единицы, как и «обусловливающие»: они не сводятся к элементам осязаемым, и только в том смысле они могут быть названы «зависящими», что в 8, 9, или 10-членных комбинациях они появляются всегда в качестве элементов, неразрывно связанных с четырьмя основными элементами осязаемого.

Среди 4 элементов особое место занимает «ветер»²⁸, он имеет двойное значение: во-первых, ветер есть носитель-субстрат осязаемых элементов: «тяжело» и «легко»; во-вторых, он является субстратом явления «движения». Так как дхармы рождаются только на момент, они не в состоянии передвигаться, на опыте же движение наблюдается; нужно поэтому допустить, что дхарма, проявившаяся в один момент здесь, в следующий момент проявляется в другом месте. Проблема движения и значение «ветра» более подробно разбираются в «Абхидхармакоше» в связи со спором о том, что такое карма, является ли карма только «организованностью», или «формой», в которой расположены дхармы данного потока сознания, или же «движением»²⁹.

Разумеется, что дхармы-сущности сами по себе не могут двигаться. О каком-либо промежутке между исчезновением одного момента и рождением следующего говорить нельзя. Чем же объяснить фактически наблюдаемое движение? Этот факт перемены места или точки появления в чередующихся моментах называется «ветром» или объясняется действием «ветра».

Привожу соответствующий отрывок из китайского комментария Пугуана (1а, 21а, 1—3): «Дхармы, подверженные быванию („санскрита-дхармы“), мгновенны, они не могут переходить на другое место; если же мы говорим, что континуум перешел на другое место, то мы это говорим в том смысле, что континуум, *передвигаясь*, дошел до другого места. Про движение туда и сюда чувственных дхарм („рупа“) говорят только благодаря „ветру“: не будь „ветра“, не было бы и передвижения». Цитатами из шастр и сутр можно доказать, что «ветер» имеет в качестве спе-

цифического характера *движение*. Что же касается «легкости», то она есть всего только осязаемо-объективное, «обусловленное», т. е. зависящее от 4 великих элементов; сама по себе она не есть великий элемент. Слово «легкость» употребляется для обозначения «ветра», так как сущность ветра «похожа» на его признак, «легкость». То обстоятельство, что ветер, который как реальность есть движение, называется легкостью, вызвано тем, что его сущность — т. е. движение — «субтильна» и трудно познаваема; поэтому пользуются его эмпирическим *признаком* («лакшана»), т. е. легкостью, для того чтобы обозначить его сущность, которая есть движение (т. е. *доэмпирическое* «перемещение» дхарм).

Прежде чем перейти к рассмотрению вопроса о том, что значит само слово «рупа», необходимо остановиться еще на не рассмотренной до сих пор 11-й разновидности дхарм, включенной в группу «рупа-дхарм», т. е. на так называемое «авиджняпти», которое, по классификации дхарм, по «скандхам» входит в группу чувственного, а при классификации по 18 элементам («дхату») — в состав «дхармового элемента».

«Авиджняпти» значит «необнаружимое», «то, чего нельзя показать другим»³⁰; это элемент, лежащий в основе характера личности, поскольку характер проявляется в телесных актах данного лица. Так, например, выполнение какого-либо обета не есть то же самое, что выполнение того же самого действия без обета, хотя с внешней стороны оба действия тождественны; сложение рук, например, для молитвы существенно отличается от случайного сложения рук. То, что данному действию придает особенный характер, — это элемент «необнаружимый», которого нельзя показать другому, но который все-таки непосредственно связан с чувственностью. Это *не есть идея*, которая, конечно, тоже входит в обет.

В рассуждениях о буддийской практической этике, т. е. о всех тех обетах и актах, исполнение которых составляет образ жизни монаха, вступившего сознательно на путь к спасению, этот элемент имеет огромное значение. Элемент, который здесь имеется в виду, связан с чувственностью, он проявляется, говоря обыкновенным языком, в различных *телесных* действиях, т. е. в чувственных явлениях. А поэтому в тех степенях духовного развития, где уже нет элементов чувственности, то есть в так называемых «арупа-дхату», где элементы-дхармы чувственные нашли успокоение, там нет уже и «авиджняпти»; в системе буддийской философии «авиджняпти-рупа» рассматривается как разновидность «кармы», и Васубандху, например, в «Абхидхармакоше» этой необнаружимой «карме» уделяет целую главу в отделе о «карме» (книги 13 и 14).

В европейской литературе по буддизму «авиджняпти-рупа», насколько мне известно, не упоминается вовсе. Термин встречается, конечно, в таблицах дхарм, но разбору до сих пор не подвергался³¹.

В японских современных работах вопрос об «авиджняпти» как заведомо один из труднейших тоже подробно не излагается, авторы ограничиваются цитатами из древней литературы. Можно найти даже весьма странные и абсурдные толкования этого термина, как, например, некий Сёкэй в объемистом томе по буддийской философии, обнаруживающем, впрочем, всюду незнакомство автора с буддийской философией, утверждает, что «авиджняпти», невидимое — это такие явления, как, например, газ, воздух и т. п.³² В английских и французских работах японских авторов термин тоже не объясняется. Например, в «Очерке 12 сект» Нандзё, так же как и Фудзисима, одинаково переводят этот термин словами «невидимая форма»; объяснения же по существу они не дают. Фудзисима ограничивается указанием: *C'est quelque chose de tout particulier* *³³. Название «авиджняпти» — «нельзя дать знать другому» — объясняется тем, что о характере или о настроении человека, совершающего тот или иной акт или поступок, мы заключаем по данному поступку, т. е. по внешним явлениям телесным, в том числе и словесным; непосредственно же наблюдать характера данного акта нельзя.

Было уже указано, что «авиджняпти» как элемент «невидимый» не может считаться материальным и что в том случае, если «рупа» значило бы «материальное», во всяком случае для перевода термина «авиджняпти-рупа», пришлось бы изобрести другой термин. Спрашивается: как объяснить, что под термином «рупа» объединяются такие разнородные на первый взгляд элементы, как, с одной стороны, «вишая и индрия» (см. главу XII), а с другой — «авиджняпти»? Объединение возможно только ввиду условного значения, которое придается термину «рупа» в трактатах по философии. Сами буддийские философы задумывались над этим вопросом и отвечали на него различным образом³⁴.

На вопрос, почему вообще упомянутые 11 разновидностей дхарм называются «рупа», отвечает словесное определение: «Рупа, потому что они разрушаются или гибнут»³⁵. Такое определение ничего, конечно, не объясняет, это чисто словесное объяснение термина. Тем не менее это основное понятие до известной степени в философских определениях принимается во внимание, и термин «рупа» ассоциируется с понятием «разрушения» или «неустойчивости». Спрашивается только: в каком смысле эти дхармы «гибнут» или «разрушаются»? В ответе на этот вопрос поясняется: они «гибнут» в том смысле, что они находятся в зависимости от «махабхута», одновременно с которыми они рождаются и образуют состав «атома». Таким образом, рупа-дхармами называются те дхармы, которые обусловлены универсальными элементами. Без «махабхута» они не могут устоять: как только исчезают «махабхута», то вслед за ними исчезают и остальные рупа, родившиеся вместе с ними. С термином «рупа» для будди-

* Это нечто совершенно особое (*фр.*).

ста ассоциируется поэтому понятие *несамостоятельности в смысле зависимости от четырех универсальных элементов*³⁶.

Это отнюдь не значит, что так называемые «несамостоятельные» дхармы «составлены» из «махабхута» или что они их «продукты». Также это не значит, что «махабхута» — носители других дхарм. Зависимость сказывается лишь в том, что они в моменте возникают вместе, одновременно и что ни одна из рупа-дхарм не «рождается» без того, чтобы в тот же момент не родились бы и 4 «махабхута». На психологическое значение этого учения было указано в начале настоящей главы.

С этой точки зрения и необнаружимый элемент, *авиджняпти*, может быть отнесен к категории рупа, ибо и он *косвенно* обусловлен «великими элементами». Ибо если нет «махабхута», то нет и остальных рупа, не появляется и авиджняпти: в так называемой «арупа-дхату», т. е. высшей из трех степеней развития живых существ, где уже все чувственное пресечено, не бывает и авиджняпти.

Косвенная зависимость авиджняпти иллюстрируется аллегорией тени дерева³⁷. Мы говорим: «Тень движется», хотя на самом деле тень не имеет самостоятельного движения; движется не тень, а ветви дерева, которое дало тень. Много спорили о том, позволительно или нет называть авиджняпти словом «рупа». Васубандху в «Абхидхармакоше» решает, что это позволительно. «Авиджняпти» в таком условном смысле *тоже* может быть названо «чувственным»³⁸.

Другое различие его от остальных рупа состоит в том, что «авиджняпти» зависит не только от «махабхута» настоящего момента, но и предыдущего. Это положение иллюстрируется следующей аллегорией: движение катящегося *колеса* («авиджняпти») обусловлено *землю* («махабхута» настоящего момента), по которой оно катится, и *рукою* («махабхута» предыдущего момента), которая его толкнула³⁹.

От детального разбора «авиджняпти» здесь приходится отказаться, так как он возможен только в связи с подробным исследованием теории кармы.

ХII

Объективное и так называемые «органы» («вишая» и «индрия»)

В европейской литературе по буддизму термин «индрия» принято понимать в смысле *органа чувства*, воспринимающего соответствующие ему «вишая», материальные объекты: глаз видит цвета, ухо воспринимает звуки и т. д. Шестой «индрия», «манас» или «дух», понимается в смысле какого-то *внутреннего органа*, который имеет в качестве своих объектов нематериальные явле-

ния. Такое рассуждение на первый взгляд может показаться вполне приемлемым, и, действительно, обыкновенно работы по буддизму в теории так называемого «индрия» не усматривают ничего особенно трудного¹.

Однако если спросить, как понять рассуждения об «индриях» в тех случаях, где речь идет не о физиологическом анализе человека, а об анализе потока сознания, то возникает целый ряд сомнений в правильности вышеуказанного толкования терминов «вишая» и «индрия».

Первое, что нас должно поразить, состоит в том, что буддисты в связи с рассуждением об объектах и так называемых «органах» не затрагивают вопроса о способе соприкосновения органа с объектом; они не говорят ни о каком-либо схватывании объекта органом, ни о раздражении воспринимающего органа объектом. Действительно, о каком-либо физиологическом процессе или воздействии объективного на «орган» не может быть и речи, так как «вишая» и «индрия» возникают, согласно буддийскому учению, *одновременно* в один и тот же момент, входя в состав атома² (см. выше, с. 137).

Вторая особенность буддийской теории чувственного восприятия состоит в том, что «вишая» и «индрия» рассматриваются в теснейшей связи с сознанием. Шестивидное объективное и шестивидные «органы» являются 12 базами, или «воротами», для сознания, возникающего в следующий за ними момент.

Наконец, возникает вопрос, который был уже отмечен при разборе философского значения понятия «рупа» — чувственного, а именно вопрос об отношении «индрия» и «вишая» к теории мгновности и к теории спасения: «индрия» и «вишая» как дхармы, подверженные бытию, рождаются ежемгновенно, и, как все дхармы, они способны достигнуть спасения или успокоения.

Нельзя предположить, что трактаты по абхидхарме говорят о том, что глаза, уши и т. д. возникают ежемгновенно вместе с цветами и звуками, которые ими воспринимаются, и что они стремятся к успокоению. Предположение современных японских авторов³, что «индрия» соответствует не прямо глазу или уху и т. д., как полагают популярные толкования, а конечным *нервам* аппаратов восприятия, крайне неудобно, так как древние буддисты не говорят о раздражении органов восприятия. Кроме того, «индрия» — *невидимы*⁴, а о нервах того сказать нельзя. В европейской литературе было предложено толкование «индрии» в смысле *способностей* видеть, слышать и т. д., но такое понимание тоже не устраняет вышеуказанных недоумений: ведь и способностям нельзя приписывать ежемгновенное рождение и исчезновение и стремление к успокоению; не имело бы и смысла говорить о том, что сознание присоединяется к способностям. В противоположность этому пониманию, например, Шве Зан Аунг указывает, что база «индрия»-глаз — это сам видящий глаз как таковой⁵; против этого утверждения могут быть направлены снова все вышеуказанные возражения.

На основании европейских работ совершенно невозможно выяснить философское значение терминов «индрия» и «вишая». Для того чтобы установить фактическое значение этих терминов, необходимо исходить из общих положений теории дхарм. Имея в виду, кроме того, то, что было изложено в предыдущей главе о рупа-дхармах, значение «индрия» и «вишая» может быть представлено следующим образом.

Первые пять «вишая» и пять «индрия» относятся к дхармам чувственным («рупа»), шестой «вишая» соответствует так называемому нечувственному, «дхармовому» элементу (см. главу IX), а шестое «индрия», «манас» — сознанию. Так как на «вишая» и «индрия» разлагается содержание сознания, а рупа-дхармы, как мы видели, соответствуют элементу чувственному, то первые пять «вишая» и «индрия», очевидно, имеют в виду чувственную часть всего потока сознательных переживаний; при этом первые, «вишая», соответствуют объективной стороне чувственных переживаний, а «индрия» — субъективной, но в абстракции от сознания.

Возьмем в качестве [...] примера то познавательное переживание, которое описывается словами «я вижу синий цвет». Очевидно, это — явление сознательное, и его можно выразить словами «я сознаю зрительное ощущение синего цвета», или, короче, «сознаю ощущение синего»⁶. Если мы в абстракции выделим, независимо от степени его большей или меньшей ясности, элемент сознания, выраженный словом «сознаю», то останется *ощущение синего без сознания*. Ощущение синего снова может быть разложено на два элемента: на элемент *ощущения* как таковой, который является чем-то *субъективным*, находящимся в ощущающем субъекте, и на элемент *синего*, того *объективного*, которое находится как будто вне субъекта и схватывается в ощущении, причем совершенно безразлично, будет ли это объективное чем-то иллюзорным, например явлением сновидения, или явлением реальным в обыденном смысле этого слова. Ведь анализированное нами переживание, выраженное словами «сознаю ощущение синего» как эмпирическое познавательное явление, составляет одно целое, и разложение его на три коррелятивных элемента — на сознание, на субъективное ощущение и на элемент объективный — произведено нами только в абстракции. Момент ощущения и момент объективный являются только *двумя сторонами одного и того же единого переживания*. Сознание, которое мы выделили, должно быть рассмотрено как третий, тоже коррелятивный элемент, присоединяющийся к двум предыдущим, ближайшим же образом к субъективной стороне чувственного явления.

Нужно допустить, что такой ход мыслей лежит в основе употребления «индрия» и «вишая», поскольку эти термины применяются в изложении теории дхарм, а не в популярном физиологическом смысле. Действительно, нетрудно убедиться, что в таком предположении все вышеуказанные недоумения легко устраняются.

Мгновенность субъективной стороны чувственного переживания или ощущения («индрия») и объективной стороны («вишая») не требует особого пояснения, так как речь идет о ежесекундно сменяющихся дхармах (или проявлениях дхарм), образующих поток сознательной жизни.

Одновременное появление «вишая» и «индрия» в один и тот же момент ⁷, т. е. то обстоятельство, которое исключает возможность говорить о воздействии объекта на орган, вполне понятно, если «вишая» и «индрия» только две стороны одного и того же чувственного явления. «Индрия» не имеет опоры, оно рождается вместе с «вишая», составляющим как бы объект его действия. *Связь с сознанием* в таком случае тоже совершенно естественна: ощущение может быть осознанным и стать восприятием ⁸, но оно может и остаться незамеченным и пройти, не послужив опорой для сознания, в то время как представления «осознанного глаза» или «осознанной способности видеть» лишены всякого смысла.

Само собой разумеется, что «индрия» как «акт ощущения» не может быть чем-то вещественным или материальным; это вполне подтверждается тем, что, согласно буддийскому учению, «индрии» в собственном смысле, т. е. в противоположность материальным органам популярного понимания, чисты ⁹ и не могут быть «разбиты» ¹⁰; они уподобляются блеску драгоценного камня ¹¹: камень может быть разбит, в то время как блеск сам по себе не может быть схвачен или уничтожен. Кроме того, на «индрии» нельзя «показать» ¹², они невидимы, а это тоже исключает понимание их в смысле нервов или материальных аппаратов восприятия.

Интересно отметить, как буддийские схоластики пытались приспособить термин «индрия» в первоначальном его значении материального органа к психологическому понятию ощущения. У человека два глаза, два уха, а поэтому зрительное или слуховое ощущение является как бы двойным. Но, говорит, например, Васубандху, хотя «индрия» — орган и является двойным, «индрия» в смысле части или элемента («дхату») потока сознания, т. е. в смысле ощущения, считается за *один элемент* ¹³. Действительно, рассматривая, например, «увидение синего» как явление познавательное, мы не думаем о том, увидим ли мы его одним глазом или двумя. «Индрия», таким образом, не может быть названо ни способностью, ни органом в смысле «видящего глаза», а только ощущением или *актом ощущения, т. е. мгновенным актом «видения», «слышания»* и т. д. Эмпирическое восприятие есть цепь таких мгновенных актов ощущения, связанных с сознанием и с другими элементами. В таком смысле «индрия» является элементом коррелятивным наряду с «вишая», с «увиденным», «услышанным» и т. д., с одной стороны, и с *сознанием* акта видения и т. д. — с другой: все три элемента, как мы уже видели, вступают в связь и образуют эмпирическое переживание, сводящееся к цепи комбинаций из мгновенных элементов.

Самое слово «индрия», однако, не означает вовсе ощущения. Буддисты с понятием «индрия» связывают представление об опоре или условии для сознания. «Индрия», которое китайцами переводится иероглифом, обозначающим «корень», является «тем, что питает сознание»¹⁴. «Индрия» и «вишая» вместе рассматриваются как 12 баз («аятана») для сознания (см. с. 127). Этим и объясняется, что название «индрия» приложимо и к так называемому «манас», который, разумеется, не может быть назван ни «органом», ни «ощущением», так как, согласно определению, «манас» не что иное, как сознание предыдущего момента¹⁵. К рассмотрению этого шестого индрия мы вернемся еще в следующей главе, посвященной разбору сознания; в связи с вышеизложенным достаточно указать, что «манас», шестой «индрия», и его коррелят, шестой «вишай», т. е. объективное нечувственное, которое является совокупностью элементов, включенных в базу «дхармовую» (см. с. 127), должны рассматриваться аналогично с первыми пятью «индриями» и пятью «вишайми». Действительно, и при так называемых внутренних переживаниях, например эмоциях, мы вправе различать субъективную сторону, т. е. факт осознания эмоции от самой эмоции, которая нами может быть выделена в абстракции от сознания ее. Аналогично с тем, как акт ощущения, по учению буддистов, появляется вместе с внешним объективным, так и сознание, как мы увидим, всегда проявляется вместе с психическими элементами в тот же момент¹⁶.

Недоумения и вопросы по поводу вышеизложенного, которые могут возникнуть при чтении буддийских текстов, относящихся к проблемам «индрия» и «вишай», должны, мне кажется, разрешаться следующим путем: необходимо не упускать из виду, что область чувственного является объектом исследования как физики и физиологии, так и психологии и теории познания, причем в этой области методы всех указанных наук одинаково приемлемы; нельзя говорить об абсолютном преимуществе какой-либо из них, как это было бы возможно, например, по отношению к внутренним переживаниям, для которых метод исследования должен быть психологическим или гносеологическим. Противоречия, которые могли бы быть найдены в буддийских сочинениях против вышеизложенного психологического толкования терминов «индрия» и «вишай», поскольку они входят в состав теории дхарм, сведутся к тому, что в данных случаях рассуждения будут относиться к «индрии» и «вишай» в физиологическом смысле. При внимательном отношении к тексту нетрудно будет решить, идет ли речь об «индрии» в «собственном» смысле слова, т. е. о «чистых» или же о материальных физиологических органах чувств¹⁷. А в зависимости от этого нетрудно будет выяснить и роль «вишай» в данном контексте.

Лучше всего пояснить на примере, что именно следует иметь в виду при чтении крайне иногда лаконических рассуждений о чувственных дхармах, «индрия» и «вишай». Чувственное вос-

приятие распространяется на два существенно различных объекта, на предметы неодушевленные и одушевленные. Допустим, что я задумываюсь над тем, что значат те переживания, выраженные словами «я вижу слона» и «я вижу драгоценный камень». Оба явления я могу рассматривать различным образом: с точки зрения психологии и гносеологии объектом анализа будет мое переживание тех различных элементов, которые составляют *меня, видящего слона и драгоценный камень*; в таком случае я сам являюсь потоком сознательных элементов и разлагаюсь на «индрия» и «вишая». С другой стороны, я могу не думать о том, что слон и камень — мои переживания, а говорить о них как о чем-то самостоятельном, существующем и помимо меня; говорить так, как *будто* они существуют, я могу даже в том случае, если я стою на точке зрения субъективного идеализма: и тогда я могу произвести объективный анализ, например, *слона и камня, увиденных мной*, независимо от меня самого. В обоих, однако, случаях я к слону отнесусь иначе, чем к камню: первый как одушевленное существо может быть разложен на «индрии» и «вишай» в двойном смысле. «Индрии» могут быть, с одной стороны, органами данного живого существа, слона, а «вишай» — теми материальными и нематериальными элементами, которые я в нем наблюдаю. С другой стороны, я могу считать данное существо как живое аналогичным мне; а в таком случае «индрии» и «вишай» окажутся элементами-коррелятами в пределах данного другого одушевленного существа¹⁸ (см. ниже, главу XVI о «континууме»). Неодушевленный же предмет как драгоценный камень я могу разложить только на материальные «вишай», так как неодушевленный предмет не является континуумом, содержащим сознание, или шестой «вишай», или какой-либо из «индрий».

В каждом из этих случаев, очевидно, «индрия» и «вишая» означает нечто другое, но, несмотря на то, каждый из этих анализов вполне допустим, и употребление терминов «индрия» и «вишая» в одном каком-либо смысле несколько не противоречит тому, чтобы и другой анализ был правилен. Не следует только стремиться к установлению одного и того же смысла для всех случаев, не следует, убедившись в том, что это невозможно, преждевременно выводить, что буддийские авторы нелогичны и несистематичны. Работы по буддизму страдают именно от этой тенденции передавать какой-либо термин всегда одним и тем же эквивалентом. Недопустимость такого приема столь, казалось бы, очевидна, что говорить о ней нет никакой надобности; но, к сожалению, упрек Швее Зан Аунга¹⁹, сделанный европейским индологом, вполне обоснован: упрек в том, что они переводят буддийские термины буквально, а не по смыслу.

Необходимость и преимущества другого метода, обратного, стремящегося к передаче точного философского смысла, были доказаны проф. Ф. И. Щербатским во введении к его переводу логического трактата Дхармакирти²⁰. Непонимание буддийской философии и вообще языка индийской схоластики в значительной

степени обусловлено тем, что европейские авторы ограничивались только филологическим разбором текста, не стремясь к выяснению идейного содержания того или другого технического термина и забывая, что для понимания философского текста недостаточно знать язык и пользоваться этимологическим материалом, содержащимся в общих словарях. Только что указанное отношение, конечно, ко всем терминам, не только к «вишая» и «индрия», но именно понимание этих терминов особенно затрудняется или даже становится невозможным, если мы не признаем, что принятые переводы «материя», «орган», «вещественный атом» и т. д. в очень многих случаях в качестве эквивалентов неприменимы.

XIII

Сознание

(«читта», «манас», «виджняна»)

Сознание является второй категорией дхарм, подверженных бытию, наряду с чувственными («рупа»), рассмотренными в предыдущей главе, и с процессами («санскара»), о которых речь еще впереди. О том, как буддисты-схоластики представляли себе коренное различие чувственного и сознания, свидетельствует следующее, предусмотренное при определении слова «рупа» возражение: если «авиджняпти-дхармы» называются «рупа» на том основании, что они опираются на другие «рупа»-дхармы, а поэтому косвенно тоже «не могут устоять» или «гибнут» без наличия определенных, обуславливающих их элементов (четырех «махабхута»), то *не придется ли и сознание считать за «рупа»*¹, ибо и сознание не может появиться без наличия данной субъективно-чувственной опоры, «индрия»? Это рассуждение, однако, несостоятельно: сознание действительно отчасти опирается на субъективно-чувственные элементы, но отнюдь не всегда: пять чувственных «индрий» только вспомогательные опоры, ибо если этих элементов и нет, то сознание все же не перестает рождаться, а пользуется в качестве опоры вместо них самим же собой, т. е. сознанием предыдущего момента. «Индрия» тоже, как уже было сказано, относится к предыдущему моменту, так что и в этом отношении сознания отличается от опор чувственных дхарм, «невидимого», которые рождаются *одновременно* с опирающимся на них в противоположность сознанию и его опоре, которые относятся к различным моментам. Таким образом, поток сознания как таковой образует непрерывную самостоятельную цепь.

Абстрактное сознание в смысле чистой *формы сознания* или сознательности как таковой является известного рода центром в общем вихре дхарм², и в таком смысле и буддисты допускают возможность назвать его термином «я». Но это «я» есть просто то, что сознает, сознательная сторона переживаний, т. е. *коррелят сознаваемой стороны, а отнюдь не самостоятельная душа* в обыденном смысле этого слова. Сознание в смысле центрального

потока элементов сознания называется «читта» или «виджняна», причем оно является *единичной дхармой*, т. е. в каждом моменте наряду со всеми другими дхармами имеется только *одно* «читта», сменяющийся новым в следующий момент³. «Виджняна» рождается непрерывно, но не бывает того, чтобы в один момент было два «виджняна».

Разделение дхармы сознания на шесть разновидностей или шесть «виджняна» чисто условно. Так называемые шесть сознаний, составляющих шесть элементов («дхату») наряду с шестью «индрия» и шестью «вишая», в сущности, только одна дхарма, шестиединная дхарма сознания. Разделение сделано на основании того объективного, которое является осознанным или на которое направилось само по себе однородное сознание. Характерно, что в названиях шести разновидностей сознания указываются не соответствующие «вишая», или объективные, а «индрия»⁴, субъективные стороны познаваемых явлений, т. е. зрительное сознание (букв. «глазное», «чакшур-виджняна»), слуховое сознание (букв. «ушное») и т. д. «Манас», не будучи элементом чувственным, не в состоянии касаться «вишая», объективно-чувственного. Это вполне понятно с точки зрения предложенной в предыдущей главе интерпретации, что «индрия» являются «ощущениями» или единичными актами видения, слышания и т. д. То, что становится сознательным, — это именно субъективные акты, а не то объективное, что в них как будто схватывается. Сознание опирается, как мы уже знаем, с одной стороны, на чувственные дхармы («рупа»), с другой — на нечувственный элемент, на сознание предыдущего момента, или «манас»⁵.

Чувственные элементы, поскольку они служат корнями, «питающими» сознание, называются «чистыми»⁶, т. е. нематериальными в смысле вещественности. В связи с разбором вопроса, является ли «манас» шестой опорой, аналогичной пяти чувственным опорам, Васубандху указывает на следующее могущее возникнуть недоумение: если «манас» лишь только сознание предыдущего момента, то следовало бы насчитывать не 18 частей, или элементов («дхату»), а только 17, так как между шестивидным сознанием и «манас» нет разницы. В ответ на это возражение Васубандху⁷ указывает на то, что в таком случае сознание переживаний идейного оказалось бы без опоры. Первые пять «виджнян» — зрительное, слуховое и т. д. — имели бы каждая свою «опору», а поэтому для заполнения по аналогии этого пробела вводится в качестве опоры само же сознание под названием «манас». В первых пяти случаях, следовательно, сознание опирается на нечто разнородное, на субъективную сторону *чувственного* переживания, в последнем же — на нечто однородное, т. е. на сознание. «Манас» и первые пять «индрий» аналогичны, поскольку они считаются опорами, или базами, для сознания, но, по существу, они относятся к совершенно разным категориям дхарм; объединить их под понятием «органа» поэтому невозможно.

Сознание того или другого элементарного явления может быть более или менее определенным или ясным. Характерно, что, согласно буддийскому методу абстракции, «ясность» или «неясность» сознания отделяется от сознания как такового. Обе степени сознания составляют две новые дхармы, причисленные к психическим элементам. Большой определенности соответствует элемент «витарка», меньшей — «вичара»⁸. При этом («Абхидхармакоша», 2, 20b) степень определенности сознания зависит от «индрия», т. е. от субъективной стороны чувственного явления: «виджняна» изменяется в зависимости от «индрия»: если «индрия» усиливается, то «виджняна» становится более определенным; оно не зависит от «вишая», от объективной стороны чувственного. Только что указанные теории тоже подтверждают предложенную выше интерпретацию, что «индрия» — субъективная сторона чувственного, а «виджняна» — чистая форма сознания. В подтверждение того, что «виджняна» — чистое сознание, можно привести и то положение, что все остальные элементы противопоставляются в качестве *внешних* — сознанию, которое является элементом внутренним. *Внешними* по отношению к сознанию являются не только чувственные, но и психические элементы⁹.

Вышеизложенное толкование понятия «виджняна» не совпадает с общепринятым в европейской литературе по буддизму¹⁰, где «виджняна» рассматривается иногда в качестве скорее *восприятия*, имеющего уже определенный характер, т. е. либо зрительный, слуховой и т. д.; обыкновенно же в смысле *intellect* *, *thought* ** *thinking* *** и т. д.; эквивалент «сознание» (*consciousness*) встречается тоже довольно часто, но, так как связь «виджняны» с теорией мгновенности и значение его в теории дхарм упускается из виду, в понятии «сознания» преобладает его значение как познавательной способности. Абстрактное сознание, по мнению буддистов, никогда не встречается в обособленном виде: оно неразрывно связано с психическими элементами, эмоциональными и др.¹¹ Поэтому и психические элементы, рассматриваемые буддистами как процессы, к которым мы вернемся в следующей главе, называются процессами, связанными с сознанием («читта-сампраюкта») или «сознательными», «психическими» («чайтта»). Для обозначения неразрывных элементов сознания и психических употребляется сложный термин «читта-чайтта», сознание и психические элементы, которые рассматриваются вместе; они вместе «рождаются» в момент и «исчезают», они вместе опираются на «индрии» или на «манас», т. е. на сознание предыдущего момента, возникшее, в свою очередь, вместе с «чайтта» или психическими элементами предыдущего момента.

Учение о непрерывности потока сознания¹² указывает на то, что буддисты с самого же начала полагали, что в сознании мы

* Разум (англ.).

** Мысль (англ.).

*** Мышление (англ.).

встречаемся с явлением более самостоятельным, более, можно сказать, «реальным», чем остальные элементы. Вполне понятно, что они, как и европейские философы, в дальнейшей истории философского мышления развивали понятие сознания, приписывая ему все большее значение.

Древние школы¹³ останавливались на анализе потока сознательной жизни, ограничиваясь установлением трех разновидностей элементов: чувственного, сознания и процессов. Данный на опыте факт сознательного переживания чего-то объективного рассматривается как состоящий или *сложенный из трех элементов, встретившихся по определенным законам*. Различные названия элемента сознания — «читта», «манас» и «виджняна» — выражают только различные тонкости анализа¹⁴: «читта» — «единая дхарма сознания»; «виджняна» — то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания; «манас» — сознание предыдущего момента, служащее опорой для сознания следующего момента; все эти термины употребляются, однако, и просто как синонимы.

Виджнянавадины¹⁵ к анализу того же эмпирически данного подходили иначе: если три элемента — чувственное, сознательное и процессы — корреляты, т. е. неразрывно связаны, то нельзя ли, вместо того чтобы выводить эмпирическое из суммы трех явлений, предположить, что за ним кроется лишь *одно явление — сознание, кажущееся разложенным* на коррелятивные элементы: субъективные и объективные. Разумеется, что разложенным является не то сознание, с которым мы встречаемся на опыте, а другое, высшее, или абсолютное, рассматриваемое нами как разделенное на те две стороны, которые называются объективной и субъективной. Это первичное сознание не совпадает ни с шестью разновидностями «виджняны», ни с «манасом», оно — *«восьмое сознание»*, или сознание-вместилище («алая-виджняна»)¹⁶. В связи с этим у виджнянавадинов термины «читта», «виджняна» и «манас» имеют более узкое значение: шестидесятилетняя «виджняна» — эмпирическое сознание, или сознание, направленное либо на чувственное, либо на нечувственное. «Манас», или «седьмое сознание», — совокупность всех шести в смысле сознания предыдущего момента; кроме того, по учению виджнянавадинов, «манас», сознавая абсолютное «восьмое сознание», усматривает в нем то, что принято называть «я». «Читта» же, наконец, употребляется как синоним «восьмого сознания» («алая-виджняны»), содержащего остальные дхармы в виде семян или зародышей. Теория «алая-виджняны», разработанная в школе виджнянавадинов, является собственно метафизической теорией, к которой мы еще вернемся в главе о буддийской онтологии (глава XVIII). Поскольку же речь идет о психологическом анализе потока сознания, все школы в общем стоят на одной и той же точке зрения.

Школа, близкая к виджнянавадинам, возникшая в Китае на основании сочинения Асанги «Махаяна-сампагриграха-шастра»,

к восьмому сознанию присоединяет еще *девятое сознание, чистое, или несуетное*, которое называется различными терминами числом десять: «истинное сознание», «не имеющее признаков», «действительное», «чистое-непорочное» и т. д.¹⁷ По существу, это сознание то же восьмое абсолютное сознание, но рассмотренное с метафизической стороны вечного покоя: оно — абсолютное сознание в смысле последнего субстрата, который уже совершенно непричастен к эмпирическому, который не волнуется. Девять сознаний играют большую роль в позднейшей школе так называемых заклинаний («мантр») ¹⁸, в которой нашли богатое развитие буддийская символика и иконография. Это направление, известное в Японии под названием секты Сингон, в рационалистической части своего учения близко соприкасается с направлением виджнянавадинов.

XIV

Силы, или процессы («санскара»)

Сознание в смысле «сознавания» как такового, абстрагированного от всего содержания, пусто; чувственные элементы («рупадхармы») являются ничем не связанными единицами. Для того чтобы что-то вообще происходило, необходимо действие еще других элементов, *элементов-двигателей*, которые заставляли бы сознание направляться и реагировать так или иначе на другие элементы, которые заставляли бы все дхармы вообще вступать или не вступать в связь между собой в мгновенной комбинации и которые, наконец, возбуждали бы дхармы-носители выплывать на момент в бытие и исчезать, т. е. которые поддерживали бы самый процесс бытия как такового.

Эти элементы, являющиеся двигающим, или активным, началом и лежащие в основании того факта, что что-то «бывает» или «сбывается», «совершается» или «происходит», объединяются в одну общую группу элементов «санскара», которая разбивается на два подотдела ¹. В первый входят те элементы-двигатели, действие которых направлено специально на *сознание*; это так называемые *«читта»-дхармы, психические* или «связанные с сознанием» («читта-сампраюкта»), которые вкратце уже упоминались в предыдущей главе. Во второй подотдел входят те элементы, которые такого отношения к сознанию не имеют. Действие этих элементов распространяется на все дхармы. Разумеется, что они сами тоже являются дхармами, подлежащими действию законов, общих для всех дхарм.

Элементы, входящие в оба подотдела, объединяются тем общим признаком, что они *заставляют* — либо сознание, либо дхармы вообще — *действовать* или «объединяться и вступать в связь в мгновенной комбинации» ². В таком смысле «санскары» могут быть названы дхармами-силами, или *активностями*, действующими над другими пассивными элементами. Но в главе о зна-

чении термина «дхарма» мы видели, что термин «дхарма» употребляется не только в смысле трансцендентного носителя, но и в смысле его проявления, т. е. элемента («дхату») мгновенной части эмпирического потока сознания. Отсюда вытекает, что, следовательно, и термин «санскара» имеет двойное значение: «санскара» в смысле дхармы-носителя означает *«силу»*³, а в смысле дхармы-элемента — *«проявление силы»*, т. е. *«движение, или «процесс»*; психические «санскары» в качестве элементов мгновенной комбинации потока сознательной жизни не что иное, как частичные, мгновенные процессы либо эмоционального характера, либо воспоминания, либо сосредоточенности внимания и т. д. «Санскары» же непсихические — это те мгновенные процессы, которые должны быть предположены для того, чтобы объяснить самый факт сплетения и появления в бытии элементов-дхарм, т. е. процессы доэмпирические, обуславливающие самый факт потока сознания. В отношении к ним все вообще санскрита-дхармы, или «подверженные бытию», называются «материалом» («васту»), который этими силами двигается и размещается. «Васту» в таком смысле, разумеется, не содержит понятия вещественности или материальности⁴.

Только что изложенное значение термина «санскара», которое подробнее будет объяснено ниже, при рассмотрении важнейших разновидностей «процессов», в европейской литературе по буддизму не встречается; термин «санскара» относится к числу совершенно невыясненных, даже, быть может, менее ясных, чем «рупа» или «дхарма», так как толкования слова «санскара» прямо выставляются как догадки⁵. На самом деле правильное толкование «санскары» возможно исключительно в связи с теорией дхарм, так как здесь затрагивается основная метафизическая проблема буддизма — проблема бытия, вопрос о процессе появления и исчезновения дхарм-носителей.

1. *Психические процессы* («читта-сампраюкта-санскара», или «чайтта»). Утверждение, что психические элементы всегда возникают вместе с сознанием⁶, подтверждает мнение, высказанное в прошлой главе, что, по учению буддистов, под сознанием разумеется только чистое сознание вне всякого содержания. Нельзя поэтому называть «санскары» душевными способностями или «функциями» сознания, как это делают японцы в современных работах по теории дхарм, например Кадзикава в своем очерке учения «Абхидхармакоши»⁷. Элементы вроде так называемой эмоции («ведана»), различения («санджня»), памяти («смрити») и т. д. отнюдь не какие-либо способности или силы сознания. Сознание, будучи единичной дхармой, как и все другие, не может быть носителем тех или других способностей, ибо такое понятие сознания не отличалось бы от отвергаемого буддизмом понятия души или «я». По учению буддистов, имеются в виду те *единичные и мгновенные явления или процессы* эмоциональных переживаний, различения, воспоминания, хотения и т. д., которые могут быть усмотрены в моментах потока сознательной,

так называемой «внутренней жизни». Но все эти явления, хотя и оказываются связанными с сознанием, рассматриваются в абстракции от него как *корреляты сознания, а отнюдь не как признаки или функции его.*

Древние школы насчитывали всего 46 разновидностей психических элементов, виджнянавадины — 52⁸. Они разделяются на ряд отделов. Первым отделом являются так называемые «универсальные» психические процессы, или «имеющие широкую область действия», «маха-бхумика»⁹, т. е. встречающиеся обязательно всегда при сознании в каждом моменте. Самые важные из них, так называемые «ведана» и «санджня», выделены даже в особые группы («скандхи») как элементы наиболее заметные и существенные.

«Ведана» содержит три разновидных эмоциональных элемента: переживания чувства приятного, неприятного и индифферентного¹⁰. Этот эмоциональный элемент сопровождает поток сознательной жизни постоянно.

«Санджня» сводится к мгновенным переживаниям различия каждого из наблюдаемых составных элементов от других¹¹; так, например, возможность сказать, что данное нечто есть «длинное», а не «короткое», «синее», а не «белое» и т. д., объясняется действием элемента «различения». На присутствии этого элемента основана вообще возможность сознательной жизни, так как иначе все казалось бы одинаковым.

Третьим из наиболее важных элементов, не выделенным, однако, в отдельную группу, является так называемая четана¹², или *активность сознания*; как гласит словесное определение, «четана заставляет сознание действовать». В связи с другими психическими элементами разбору «четаны» в «Абхидхармакоше» не уделяется много места; оно, однако, играет огромную роль в отделе о карме, так как «карма», формирующая сила, о которой речь еще впереди, определяется словами «карма — это психическая дхарма „четана“, а также ее производное»¹³. Под активностью сознания, которая опять-таки отвлечена от самого сознания, следует разуметь, по-видимому, творческое воображение, которое «решается» или «задумывает» совершить то или другое действие — телесное, словесное или мысленное.

Не менее важным элементом является и так называемая «мудрость» или «прозрение» («мати» или «праджня») ¹⁴, которая сводится к переживанию не просто различия дхарм-элементов, а к различению и оценке их с точки зрения процесса спасения; согласно определению, этот элемент является различением дхарм волнующихся («сасрава») от неволнующихся («анасрава») ¹⁵, о которых речь была выше, в главе IX. Этот элемент выражает тенденцию, скрытую в каждом живом существе, направленную на достижение спасения. В этом смысле, как мы видели при разборе термина «абхидхарма», чистая «праджня» и ее «спутники», т. е. сопровождающие ее элементы, являются «абхидхармой».

Ко второй разновидности психических элементов, содержащих три дальнейших подотдела, относятся так называемые универсальные элементы волнения и дхармы, *неблагоприятные* для достижения спасения¹⁶. Здесь перечисляется ряд страстей или волнений, как, например, заблуждение или помраченность («моха»), несосредоточенность или рассеянность («прамада»), гнев, зависть, ревность и т. д.

К третьей разновидности отнесены элементы, *благоприятные* для процесса спасения. На первом месте стоит элемент «шраддха», так называемое душевное *спокойствие*; здесь имеется в виду именно известного рода «атараксия», непоколебимость, а не «вера» в религиозном смысле, хотя термин «шраддха» может обозначать и ее. Действительно, некоторые буддисты под «шраддхой» понимают переживание того душевного спокойствия, которое является результатом «веры» в Будду, в нирвану и в общину.

Подробности разделения психических дхарм на подотделы здесь опущены, так же как и различия распределений элементов у вайбхашиков и виджнянавадинов. Полное определение схоластических тонкостей этих условных классификаций потребовало бы детального изложения всех разновидностей дхарм, что не входит в задачи настоящего очерка.

II. *Непсихические процессы* («читта-випракта-санскара», или «санскар» *par excellence* *)¹⁷. Наиболее элементарными из входящих в эту категорию элементов являются четыре так называемые «признака того, что дхарма есть санскрита-дхарма», т. е. того, что она подвержена процессу бытия; элементы эти — «рождение», «пребывание», «ослабление» и «исчезновение»¹⁸. Таким образом, появление дхармы в мгновенной комбинации сводится к *четырем* моментам, согласно учению древних школ. Направление мадхьямиков полемизирует¹⁹ против *трех* элементов, объясняющих процесс бытия и выставляемых другими буддийскими школами. Саутрантики, а с ними и Васубандху отрицают реальность двух средних моментов, считая их всего только фиктивными, признавая, следовательно, только «рождение» и «исчезновение»²⁰. Школы совершенно не согласны относительно деталей, как себе представлять связь абсолютного с тем реальным, которое лежит в основе эмпирически-иллюзорного, но все они, за исключением школы мадхьямиков, объясняют эту связь мгновенным появлением и исчезновением, т. е. актами движения, отвлеченными от дхарм,двигаемых этими силами, заставляющими дхармы появляться и уходить.

Толкающие силы, в свою очередь, — дхармы, рождающиеся и исчезающие. Когда, например, в данный момент рождается одна какая-нибудь дхарма, то в тот же момент рождается и ее рождение, рождается и ее исчезновение, исчезает ее рождение, исче-

* В превосходной степени (*ṣr.*).

зает ее исчезновение и т. д.²¹. При этом предвидится возражение, что мы в таком случае получим *regressus in infinitum* *, так как рождение второй степени тоже должно родиться и т. д. Но это возражение устраняется тем соображением, что «рождение рождения рождения» было рождением вовсе не третьей степени, а опять первой и что поэтому допускать его нет никакой надобности.

Наряду с только что описанными первичными или основными силами, объясняющими механизм бытия, наиважнейшими являются элементы «прапти» и «апрапти»²², т. е. буквально «связь» и «несвязь». Эти элементы объясняют факт объединения в мгновенной комбинации одних дхарм и отсутствие других дхарм в том же потоке сознательной жизни. «Прапти» и «апрапти», однако, являются только отвлеченным фактом «связанности» или «несвязанности» дхарм, они отнюдь не объясняют характера состава данной мгновенной комбинации. Что в данную комбинацию входят именно такие, а не другие элементы, от которых зависит форма или образ комбинации, объясняется действием «кармы», а самый факт, что они связаны, рассматривается как результат элемента «прапти». Теория «прапти» и «апрапти» чрезвычайно важна, так как она проливает свет на понимание у буддистов личности. Связанности подвергаются, согласно определению «Абхидхармакоши», только те дхармы, которые попали в одну цепь или в один континуум («сантана») ²³, каковому понятию будет уделено внимание в главе XVI при разборе вопроса о перерождении.

К категории непсихических процессов отнесена и так называемая «жизнь», или «жизненная сила» («дживита») ²⁴ и, наконец, феномен языка как орудия мышления, который сводится к трем элементам: «слогам» (или отдельным звукам), «словам» или понятиям, «фразам» или суждениям. Из них «слова» и «фразы», по мнению Васубандху, фиктивно-реальны ²⁵. Под этими терминами следует разуметь не звуки в акустическом смысле, а тот элемент, благодаря которому данный звук имеет смысл в системе данного языка. Сила, придающая слову смысл или группирующая слоги в слова и фразы, проявляется в частичных переживаниях языковых явлений.

Элементы, рассмотренные в отделе непсихических процессов, в особенности «прапти» и «апрапти», в европейской литературе совершенно не упоминаются. Именно эти элементы, однако, наиболее ярко освещают сущность теории дхарм и подтверждают предложенную в предыдущих главах интерпретацию теории дхарм в психологическом и метафизическом смысле, так как при всяком другом толковании теории дхарм проблема элементов-двигателей («санскара») становится неразрешимой.

Все предложенные до сих пор в европейских работах толкования страдают тем недостатком, что они составлены не на

* Уход в бесконечность (лат.).

основании всех тех элементов, которые входят в состав категории «санскара»²⁶. Так, например, санскары называются иногда «настроениями», причем имеются в виду, по-видимому, одни только эмоциональные элементы; остальные, как, например, все непсихические, очевидно, не могут быть названы настроениями. Иногда «санскара» сближается с понятием «карма»²⁷. Это толкование основано, вероятно, на значении элемента «четана», активности сознания, на которое действительно сводится «карма»; но распространять это значение и на все остальные санскары, разумеется, недопустимо; утверждение проф. Леви²⁸, что в группе санскара («санскара-скандха») собрано *rôle-mêlé** все то, что не нашло места в других группах, основано на отказе найти вообще что-либо общее между элементами, объединенными в группу санскар, а это, как мы видели, неверно. Понятие «санскара» заведомо в литературе не выяснено, как правильно замечает г-жа Рис Дэвидс²⁹, говорящая в предисловии к переводу сочинения «Дхаммасангани», что употребленный ей эквивалент, как и все другие, предложенные раньше другими авторами, является лишь предварительным.

По рассмотрении процессов — третьего коррелятивного элемента наряду с чувственным и сознанием — остается выяснить вопрос о *взаимоотношении* дхарм, ибо то, что мы рассматривали до сих пор, было всего только тем материалом, входящим в состав мгновенных комбинаций, цепь которых образует поток сознательной жизни. Распределение элементов и состав каждой комбинации является новой, самостоятельной проблемой.

XV

Взаимоотношение дхарм («хету», «пратьяя», «пхала»)

В категории непсихических сил или процессов особое место, как мы видели, занимают так называемые *четыре признака* дхарм, подверженных бытию («санскрита-дхарма») ¹, т. е. рождение, пребывание, увядание и исчезновение, которые являются основными двигателями, поддерживающими вихрь бытия. По поводу этих сил может возникнуть следующее недоумение: если такие силы действуют, то чем объяснить, что *все* вообще дхармы не рождаются одновременно и что всегда имеются дхармы будущие, «еще не родившиеся»? «Если,— спрашивает Васубандху ²,— сила рождения („джати“) заставляет рождаться те из не пришедших еще дхарм, которые подлежат рождению, то почему непришедшие дхармы не рождаются все сразу? (Ответ): при порождении рождением подлежащих рождению дхарм не нарушается совокупность условий и связей. Это значит: *не нарушая совокупности условий и связей* („хету“ и „пратьяя“), сила рождения за-

* В беспорядке, как попало (фр.).

ставляет рождаться дхармы, подлежащие рождению; вот почему не пришедшие еще дхармы не рождаются все сразу».

В начале главы об условиях и связях дхарм Васубандху³ ссылается на только что приведенное место. «Выше было сказано, что рождением того, что подлежит рождению, не нарушается совокупность других условий и связей. О каких-же именно дхармах говорится как об условиях и связях?»

В ответ на этот вопрос излагается учение о «хету» и «пра-тъя»⁴, т. е. о том, в каких комбинациях рождаются дхармы-элементы, входящие в цепь потока сознательной жизни. Мы уже упоминали о некоторых случаях неразрывности дхарм между собой, так, например, четыре великих элемента рождаются всегда вместе, психические процессы всегда связаны с сознанием и т. п.⁵ Так как все элементы-дхармы, образующие поток данной личности, подчинены одним и тем же законам, то каждая дхарма находится в каком-либо отношении к каждой другой дхарме данного потока. Взаимоотношение дхарм сказывается как между дхармами, входящими в состав одного и того же момента, так и между дхармами, относящимися к различным моментам данного континуума, все элементы которого являются органически связанными.

Теория условий и связей занимает важное место в системе буддийской философии⁶ наряду с теорией непсихических процессов и теорией кармы: разрозненные единичные элементы, на которые разлагается поток сознательной жизни, выдвигаемые в бытие, соединяются в мгновенной комбинации: при этом, однако, сказывается действие еще некоторых *законов родства*, законов взаимоотношений, благодаря которым одни дхармы возникают всегда в неразрывной связи с другими, либо в пределах одного момента, либо в столь же непоколебимой последовательности одни за другими в сменяющихся моментах. Этот материал является общим для всех потоков сознательной жизни. Индивидуальные различия в их переживаниях объясняются действием нового элемента, формирующей силы или кармы.

Предметом, разбираемым в теории о «хету» и «пра-тъя», является, таким образом, *взаимоотношение элементов, образующих поток сознательной жизни*. Термины же, употребляемые для обозначения тех или других взаимоотношений, объясняются и иллюстрируются примерами взаимоотношения предметов обыденного опыта. Не следует, однако, думать, что отдел буддийской философии, посвященный «хету» и «пра-тъя», имеет в виду разбор всех возможных случаев причинной связи или других взаимоотношений *предметов*; речь идет не о разновидности связей и условий вообще, разбираемых в индийских учебниках диалектики⁷, а исключительно о взаимоотношении *дхарм*. Действительно, в комментариях, особенно же в современных японских работах, более или менее популярных, можно найти в связи с разбором взаимоотношений дхарм довольно пространные рассуждения о разновидностях отношений как таковых, причем особенное внимание

уделяется картинам, иллюстрирующим эти взаимоотношения⁸. Картины встречаются уже в более древних трактатах. Так, например, утверждение, что каждая дхарма является условием для рождения каждой другой в том смысле, что она рождению ее не препятствует, иллюстрируется картиной, что правитель страны является причиной благополучия подданных уже тем, что он их не притесняет⁹, или же картиной, что скала обуславливает благополучное путешествие тем, что она на пути корабля отсутствует¹⁰. Но во всех таких случаях мы имеем дело с *уподоблением дхарм и их взаимоотношений* взаимоотношениями обыденных явлений, сами по себе ни эти явления, ни их связь не подвергаются обсуждению.

Буддисты древних школ насчитывали *четыре разновидности* взаимоотношений между дхармами¹¹, первая из них, в свою очередь, разбивается на пять отделов, которые вместе с четвертой разновидностью объединяются в общую формулу так называемых *шести условий*. Четыре «отношения» и шесть «условий», по существу, одно и то же, это только различные названия тех же дхарм, рассматриваемых как *имеющие отношения* к другим или как *обуславливающие* другие дхармы того же потока («сантана»). Под термином «пратьяя» или «хету» следует понимать не отвлеченное отношение одной дхармы к дхарме, а *данную дхарму как таковую, относящуюся* к другой так или иначе или же обуславливающую другую¹². Поэтому я и предлагаю передавать оба термина, которые почти синонимичны, не словами «условие», «причина», «связь» и т. п., а употреблять вместо «пратьяя» — «относящееся» или «то, что относится», а вместо «хету» — «обуславливающее», «то, что обуславливает»; и в том, и в другом случае относящимися и обуславливающими являются *дхармы*, которым отвечают те дхармы, к которым *первые относятся* и которые *первые обусловлены*; эти дхармы по отношению к первым называются буддистами «пхала» — «плодами», т. е. «результатами», или же «*следствиями*». Все эти термины, однако, тоже не выражают вполне того, что имеется в виду у буддистов, а поэтому предлагается слово «пхала» передавать просто термином «обусловленное» в противоположность дхарме обуславливающей.

Преимущества предложенных эквивалентов состоят в том, что обуславливающее и обусловленное могут быть как одновременными, так и последующими одно за другим, в то время как следствие содержит уже до известной степени понятие следования во времени за другим явлением. Кроме того, понятие «обусловленное» шире понятий «причина» и «следствие» и в том отношении еще, что «причина» обыкновенно понимается как нечто гораздо более тесно связанное со следствием, чем условие; причина будет прежде всего чем-то активным, условие же может и не принимать непосредственно активного действия. Наконец, к некоторым случаям взаимоотношений дхарм понятие причины и следствия явно неприменимо, как, например, к понятию «випака-хету» и «випака-пхала» (см. ниже).

Не следует забывать, что вся теория «хету» и «пратьяя», будучи частью теории дхарм, теснейшим образом связана с учением мгновенности, которое и здесь всюду предполагается известным¹³. С точки зрения теории мгновенности мы можем поэтому различать *взаимотношение одновременных элементов и отношение предшествующих к последующим и наоборот*. Обусловленное, о котором будет речь, состоит, таким образом, в том, что появление («рождение») какой-либо дхармы возможно только либо одновременно с какой-либо другой, появляющейся в тот же момент, либо вслед за появлением определенной другой.

I. *Отношение «вообще» («адхипати-пратьяя»)*¹⁴, или так называемая «производящая причина» («карана-хету»)¹⁵, и обусловленное «вообще» («адхипати-пхала»)¹⁶.

Такое сопоставление того, что, собственно говоря, не является вовсе условием в нашем смысле слова, с тем, что должно считаться условием *par excellence**, на первый взгляд может показаться странным. Оно объясняется тем, что термин «карана-хету» буддистами употребляется в совершенно условном смысле, не совпадающем с тем, который с этим же термином связан у других индийских авторов. Так, например, согласно известному учебнику диалектики «Таркабаша»¹⁷, «карана-хету», или причина производящая, бывает трех разновидностей: ингерирующей, неингерирующей и инструментальной¹⁷.

У буддистов же, которые говорят не о возможных случаях взаимного обусловливания предметов, подобных только что указанному, а о взаимоотношении дхарм, термин «карана-хету» употребляется в совершенно новом значении, а именно: «карана-хету» называется такая дхарма по отношению к другой дхарме, которая появлению этой другой дхармы не препятствует¹⁸. Таким образом, *содействие* данной дхармы сводится лишь к *отсутствию противодействия* с ее стороны. Роль этой так называемой причины, следовательно, чисто отрицательная в противоположность другим условиям-дхармам, которые положительным и активным образом способствуют появлению других дхарм.

Пассивным условием, или причиной непротиводействующей, является *каждая дхарма по отношению к каждой другой*, но не по отношению к самой себе. Введение понятия такого взаимоотношения подчеркивает органическую связь всех дхарм, входящих в один и тот же поток сознательной жизни. Появление каждого элемента возможно только тогда, когда к этому нет препятствия со стороны других элементов. Та дхарма, которой другая не препятствует, называется по отношению к этой последней «следствием вообще» или «обусловленным вообще» («адхипати-пхала»).

Разумеется, что дхармы, активно содействующие появлению другой, *eo ipso*** появлению ее не препятствуют, и в этом смысле и они, очевидно, влияют как причины непрепятствующие или

* По преимуществу (фр.).

** Тем самым; в силу этого (лат.).

как то, что находится в связи вообще («адхипати-прагья»), но они как активные имеют, кроме того, еще и другие названия, которые будут рассмотрены ниже.

Термин «адхипати» буквально значит «правитель», «глава» и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение «адхипати-прагья» буквально означает поэтому: главенствующее соотношение, универсальное или всеобщее отношение, ибо в таком отношении находятся все дхармы ко всем другим. Все дхармы поэтому являются, с одной стороны, «обуславливающими вообще» все другие, а с другой — «обусловленными вообще» всеми другими.

II. *Дхармы, служащие опорой* («аламбана-прагья») ¹⁹. «Опорами» называются все дхармы по отношению к сознанию, которое, как мы видели, возникает на основании дхарм предыдущего момента. Сознание примыкает, строго говоря, к так называемым «индриям»; но так как «индрии» связаны с «вишья», то и эти последние называются «опорами» или «аламбанами». С другой стороны, сознание всегда сопровождается психическими процессами («чайтта»), а поэтому «имеющими опоры» называются не только сознание, но и психические процессы. «Точками опоры» («аламбана-прагья») называются *все дхармы* по отношению к соответствующим дхармам сознания и психическим процессам.

Так, например, сознание зрительного («чакшур-виджняна») и связанные с ним психические дхармы имеют точки опоры («аламбана-прагья») во всех дхармах видимого («рупа» в узком смысле) и т. д. Если какая-либо дхарма вообще является опорой для другой, то не бывает момента, чтобы она не была опорой; поэтому дхарма, фактически в данный момент не служащая опорой, все же относится к категории опор; совершенно так же, как и про хворост говорят, что он горяч, хотя он и не горит, ибо свойство его горячести остается тем же (см. выше, в XI главе).

III. Дхармы, являющиеся *точками соприкосновения для дхарм, равномерно и беспрепятственно присоединяющихся* («сама-анантара-прагья») ²⁰. Это соотношение дхарм уже было упомянуто выше при разборе сознания и так называемого «манаса», или сознания предыдущего момента. Поток элементов сознания в сопровождении психических элементов, как мы видели, протекает равномерно и безостановочно, образуя как бы одну необрывающуюся («анантара») линию во времени, притом однообразную («сама»), ибо в каждом моменте имеется только одно сознание, в то время как другие дхармы, как, например, чувственные, «рождаются» то в большем, то в меньшем количестве, т. е. неравномерно. «Все уже родившиеся», т. е. прошедшие и настоящие дхармы сознания и дхармы психические, являются «сама-анантара-прагья» для будущих, следующих за ними, дхармами сознания и дхармами психическими, за исключением дхарм последнего момента, когда святой («архат») вступает в окончатель-

ную нирвану, т. е. когда поток элементов, волнение которых изначально во времени, «успокоится» и прекратит процесс рождения. Такое исключение сделано потому, что с момента, когда наступает окончательное успокоение дхарм, т. е. когда они перестают рождаться-исчезать, будущего уже нет; нет ни сознания, ни психического, которое бы могло присоединиться к дхармам последнего момента; эти дхармы, таким образом, не являются точками соприкосновения только потому, что за ними уже ничего не следует.

IV. Дхармы, относящиеся как «условие» к «обусловленному» («хету-прагья») ²¹. Этот вид соотношения, имеющий в виду дхармы, которые являются в собственном смысле условием бытия других, подразделяются на пять категорий. В отличие от рассмотренных выше дхарм, «связанных» так или иначе с другими, в эту четвертую разновидность входят те дхармы, которые «обусловливают» другие положительным образом; «хету» объясняется в смысле того, что является *условием для появления или «рождения» дхармы.*

1 и 2) Дхармы сосуществующие («сахабху-хету») и дхармы, объединенные общностью опор («сампраюктака-хету»), и «пурушакара-пхала» ²². Дхармами, обуславливающими друг друга в смысле сосуществования («сахабху-хету»), являются те, которые возникают непременно вместе в один и тот же момент. Термин указывает на то, что условие «имеется вместе („сахабху“) со своим следствием или обусловленным». В этом случае каждая из сторон может считаться по отношению к другой либо обуславливающим элементом, либо обусловленным. В таком соотношении находятся следующие дхармы:

а) четыре универсальных элемента («махабхута») по отношению друг к другу, ибо они всегда рождаются вместе;

б) четыре признака подверженности бытию: «рождение», «пребывание», «увидание» и «исчезновение» по отношению к рождающейся дхарме или наоборот;

в) сознание по отношению к элементам «сопутствующим» или наоборот. Под сопутствующими элементами понимаются сопровождающие сознание психические процессы, а также элементы рождения и исчезновения, толкающие как сознание, так и сопровождающие его психические элементы ²³.

Элементами-дхармами, объединенными общностью опор и в этом смысле «обуславливающими» друг друга («сампраюктака-хету»), являются элементы сознания по отношению к психическим процессам, связанным с сознанием. «Сознание и психические элементы называются условием, объединенным со своим обусловленным общностью опор». Имеющие одинаковую опору сознание и психические дхармы являются друг для друга «условием по объединенности». Слово «одинаковая» указывает на единство опоры, т. е. если, например, сознание зрительного имеет в качестве опоры «видение» или зрительное ощущение («чакшуриндрия») данного момента, то связанные с этим сознанием пси-

хические процессы, эмоции и т. д. тоже имеют в качестве опоры тот же самый акт видения.

В обоих случаях, только что изложенных, дхарма обусловленная называется по отношению к обуславливающей термином «пурушакарапхала», «следствием, (похожим) на человеческое действие»²⁴. Этот термин объясняется тем, что «следствие», или дхарма, обусловленная данной первой дхармой, тесно связано с ней, образуя как бы одно целое, в чем усматривается некоторое сходство с тем, как действия человека, т. е. его акты и движения, не простираются дальше пределов его тела.

3 и 4) «Сабхага-хету», «сарватрага-хету» и «нишьянда-пхала»²⁵. Условием, однородным с обусловленным, являются так называемые «однородные» дхармы. «Однородными» называются дхармы с точки зрения спасения. Как мы уже видели выше, дхармы разделяются на «благоприятные», «неблагоприятные» и «безразличные» в интересах достижения спасения. В совокупности дхарм каждой из этих категорий выражается определенная тенденция, находящаяся в составе каждого потока сознательной жизни; дхармы каждой категории составляют как бы отдельную группу или нечто связанное, цельное, в пределах чего они друг друга поддерживают. «Сабхага-хету», или условием, похожим на свое следствие, являются однородные дхармы по отношению к однородным, т. е. пять благоприятных групп («скандхи») для пяти благоприятных, неблагоприятные — для неблагоприятных, безразличные — для безразличных, но только в пределах одной и той же степени («бхуми») на пути к нирване.

Четвертая разновидность «условий», так называемая «сарватрага-хету»²⁶, является частным случаем только что описанного условия по «однородности». Этим термином обозначаются так называемые «сарватрага-дхармы» по отношению ко всем дхармам волнующимся («сасрава»).

«Родившиеся раньше, т. е. прошедшие и настоящие, сарватрага-дхармы являются сарватрага-хету для последующих дхарм той же степени (бхуми)». Сарватрага-дхармы являются общим условием для суетных дхарм, а поэтому кроме категории сабхага-хету вводится еще одна категория (обуславливающих дхарм).

В обоих случаях дхармы обусловленные («пхала») однородны с обуславливающим их элементом; поэтому они и называются «обусловленными однородно» («нишьянда-пхала»).

Сарватрага-дхармы рассматриваются у Васубандху подробно в главе о «волнении» («анушая») и в связи с учением о степенях на пути к спасению. Всех таких дхарм насчитывается 92, но дать подробный анализ проблем, связанных с этими двумя категориями «условий», в пределах предлагаемого очерка не представляется возможным.

5) *Випака-хету*. *Випака-пхала*²⁷. Этот случай взаимоотношения дхарм противоположен двум только что описанным в том смысле, что дхарма обуславливающая и дхарма обусловленная не однородны. Слово «випака» буквально значит «созревание»;

в данном случае оно определяется в смысле «зреть, изменяясь». Имеется в виду то, что дхармы, неблагоприятные и благоприятные в смысле процесса спасения, могут вызвать возникновение в дальнейших моментах потока сознательной жизни такие элементы, которые с точки зрения спасения безразличны. Неблагоприятные и благоприятные дхармы, следовательно, как бы утрачивают свою специфическую окраску, превращаются в нечто нейтральное. Таким образом, дхармы, называемые «випака-хету», или нейтрализующими, могут быть *только либо благоприятными, либо неблагоприятными. Результат* их, или обусловленные ими дхармы, т. е. их «плоды» («пхала»), будут *только безразличными, нейтральными («авьякрита»), «следствием нейтрализованным»* или — что, в сущности, одно и то же — «следствием нейтрализующегося», ибо слово «випака-хету» с точки зрения индийской грамматики может быть истолковано и в том, и в другом смысле.

Теория «нейтрализации» благоприятных и неблагоприятных дхарм играет большую роль в теории кармы.

V. Следствие «разъединения» («висамъйога-пхала») ²⁸. Это так называемая дхарма-следствие, или обусловленная дхарма, в противоположность вышеуказанным другим обусловленным дхармам, отличается тем, что она, с точки зрения буддистов, *не имеет причины*, она не что иное, как умышленное успокоение, т. е. пресечение рождения дхарм путем «истинного знания», религиозного прозрения.

Мы бы сказали, что в таком случае успокоение как результат пресечения процесса бытия или разъединения дхармы с факторами рождения-исчезновения имеет причину именно действие чистого знания; с буддийской же точки зрения такое выражение недопустимо, ибо про «успокоение», которое есть дхарма, не подверженная бытию («асанскрита-дхарма»), нельзя сказать, что оно «рождается» или «наступает», а дхарма нерождающаяся *eo ipso* не может иметь условия («хету»), так как «хету» *есть условие для рождения*, т. е. именно для бытия или бывания. Поэтому данный результат, по буддийской терминологии, не имеет причины. Чистое знание *приостанавливает рождение*, и мы можем сказать, что дхарма *перестала рождаться, но оно не может породить успокоение*, ибо успокоение не «рождается»; ведь успокоение не есть нечто новое, положительное, оно всего только отсутствие процесса бытия, который был. К этому вопросу мы вернемся в главе о спасении.

Резюмируя изложенное о связях и об условиях, Васубандху задает вопрос о том, *на основании скольких различных связей («пратьяя») происходит рождение дхарм; оказывается, что возможны три случая* ²⁹.

1) Сознание и психические элементы возникают, опираясь *на все четыре* возможных «пратьяя» или дхармы, имеющие то или иное отношение («адхипати», «хету», «сама-анантара», «аламбана»).

2) Две разновидности созерцания, которые не пользуются

опорами, основываются на трех («адхипати», «хету» и «сама-анантара»).

3) Все остальные дхармы же основываются на двух («адхипати» и «хету»).

Спрашивается, наконец, возможен ли такой случай, что дхармы не являются условием ни в одном отношении³⁰. Такой случай возможен: каждая дхарма по отношению к самой себе не является вовсе «пратьяя», дхарма к самой себе не относится никак.

Предлагаемое здесь изложение буддийского учения о взаимоотношении дхарм основано на сочинении «Абхидхармакоша», в систематизации которого теория о «хету» и «пратьяя» известна всем школам буддизма. Правда, виджнянавадины выработали несколько другую классификацию и иную терминологию; так, например, они выставляют 10 разновидностей условного соотношения, но в общем существенных различий в обеих схемах нет. Кроме того, вторая схема менее известна, в то время как вышеизложенная теория четырех «пратьяя» и шести «хету» может быть названа общеподбуддийской³¹.

XVI

Понятие континуума («сантана»).

Карма. Теория перерождения («пратитья-самутпада»)

При определении понятий группы, базы и элемента (скандха, аятана и дхату) [...] мы видели, что на элементы разбивается так называемый «сантана», континуум или «цепь», цепь мгновенных комбинаций дхарм. Термин «сантана»¹ употребляется как синоним выражения «живое существо»; в предыдущем мы его иногда передавали выражениями «поток сознательной жизни» или «поток сознания и его содержания». Подразделения дхарм, а также и взаимоотношения их, рассмотренные в предыдущей главе, относятся к составу индивидуальной цепи дхарм или к «сантана», к цепи мгновенных комбинаций их проявлений.

В моменте мы имеем дело со сплетением то одних, то других дхарм. Объединенность определенных дхарм в одно целое объясняется действием объединяющей силы («прапти») или сводится к процессу объединения². То обстоятельство, что некоторые элементы, относящиеся к тому же комплексу, оказываются не объединенными в составе мгновенного звена, сводится на элемент «апрапти» — «разъединенности».

Этими элементами объясняется, однако, только самый факт объединенности одних и необъединенности других дхарм, а не характер состава мгновенного звена; то, что в данный момент под влиянием «прапти» соединились именно такие дхармы, и то, что они распределены именно так, а не иначе, в такую именно

личность с таким именно переживаемым, т. е. форма расположенности дхарм — это сводится на новый фактор, на «карму» данного континуума.

Учение, что действие сил объединяющей и разъединяющей ограничено пределами дхарм одного континуума, указывает на то, что тот комплекс носителей-дхарм, который кроется за каждым эмпирическим индивидуумом, является чем-то замкнутым. Силы объединяющая и разъединяющая распространяются исключительно на дхармы, входящие в данную единичную цепь. Таким образом, ни одна из дхарм, входящих в данную цепь, не может принять участия в вихре *другой цепи* («парасантана», или «сантана-антара») ³.

Такая обособленность индивидуальных субстратов вызывает вопрос о реальности чужого «я». Вопрос этот может быть решен в двояком направлении: либо отрицательно в смысле солипсизма, либо положительно. Буддисты решают вопрос в положительном смысле, но по этому поводу происходили у них споры о том, как понять возможность множественности личностей, причем самым главным вопросом является вопрос о возможности проповедовать другим учение Будды ⁴, если эти другие личности являются всего только чем-то вроде привидений в собственном «я» проповедника. Ведь несмотря на идеалистическое отношение к познаваемому вообще, несмотря и на то, что общность элементов не допускается, буддисты все-таки признают множественность личностей и возможность некоторого общения между ними, а также возможность влияния Будды на всех ⁵. Все необъятное количество сознательных существ, начиная с обитателей ада, животных и людей, до высших форм святых личностей, составляют как бы одну общую семью, где каждый член движется по направлению к конечному покою, стремясь к выходу из круговорота бытия при помощи Будды. В главе XVIII об истинно-сущем мы еще вернемся к этому вопросу.

Центральной проблемой буддизма является, очевидно, живое существо, его состав, его развитие, его спасение. Если, таким образом, речь идет все время о живых существах, то возникает вопрос, как же буддизм смотрит на так называемые неодушевленные предметы, окружающие нас; являются ли такие предметы, как, например, гора, река, солнце, драгоценный камень и т. д., самостоятельными реальностями или нет.

Все неодушевленные предметы буддистами считаются за «асантана», за «не-континуумы», в которых объединяющая и разъединяющая силы не действуют вовсе: предметы, следовательно, не могут считаться самостоятельными целыми ⁶. Гора, солнце или камень не имеют самостоятельного продолжающегося бытия, кроме их бытия частью потока сознательной жизни; составные части их не подчиняются объединению («прапти»). Если мы в то же время такое понимание неодушевленных предметов будем рассматривать в связи с теорией о том, что предметный мир каждого существа есть результат *кармы*, карма же, как мы уже

отметили, по существу, то же, что «четана», или активность сознания⁷, то станет совершенно ясным, что с буддийской точки зрения *самостоятельно существующих неодушевленных предметов нет*: солнце, камень и т. д. всего лишь только мимолетные образования на фоне потока сознательной жизни с ее содержанием: предметы внешнего мира существуют только в смысле временных иллюзий; то, что скрывается за ними, рассматривается как результат проявлений дхарм. Как мы уже видели выше, нет ни солнца, ни человека, а есть только определенное *сплетение ряда коррелятов*, элементов-дхарм — чувственных, сознательных, психических и т. д., которое в результате дает единичное эмпирически-иллюзорное явление, называемое «человеком, видящим солнце». Разумеется, что в смысле отрывочных явлений в пределах общего потока сознательной жизни отдельные явления неодушевленных предметов могут быть абстрагированы от своих коррелятов и о них возможно рассуждать, как будто бы они были чем-то самостоятельным, так как они обладают некоторой иллюзорной устойчивостью или длительностью. Но, говоря о предметах на наивно-реалистическом языке обыденной жизни, мы вовсе еще не предприняем вопроса, существует ли реально данный предмет в гносеологическом смысле или нет (см. выше, в главе XII). С буддийской точки зрения не может быть речи ни о вещах в себе, ни о «я» в себе. Ведь *объект и субъект одинаковым образом иллюзии*, и только вместе как одно целое они восходят к потоку дхарм. Законы взаимоотношения дхарм и закон кармы управляют *всеми* дхармами: все корреляты подчиняются общей формирующей силе. Поэтому и нельзя утверждать, что сознание порождает из себя представления; сознание как таковое — чистая форма сознания, а «четана», так называемая активная сила, управляющая сознание, или творческое воображение, отнюдь *не создает дхармы, а только группирует их*⁸. Ведь, в сущности, карма, будучи такой же дхармой, как другие, не что иное, как описательное выражение того факта, что дхармы вообще так или иначе расположены. Как же поэтому объяснить тот факт, что все видят как бы одно и то же солнце, те же горы и т. д., если нет самостоятельно существующих предметов? Такой факт, однако, вовсе еще не заставляет нас допускать, что мир предметов существует помимо переживающих его индивидуальных существ. Факт этот может быть объяснен *общностью* или одинаковостью схем, по которым формируются элементы каждого комплекса дхарм. Одинаковость предметных миров объясняется *общей кармой*⁹. Общей карме противопоставляется индивидуальная карма каждого живого существа, выражающаяся в его заведомо личных, ни с кем не разделяемых переживаниях, его страданиях, радостях и т. д. Разумеется, что, по существу, и эти переживания являются однородными у всех.

Слово «карма», обозначающее буквально «действие» или «акт», общеизвестно в Европе, и учение, связанное с ним, рассматривается как характерная особенность буддизма. Общепри-

нятое понимание этого учения до известной степени совпадает с популярным пониманием этого термина у буддистов¹⁰.

Карма иногда сближается с понятием судьбы, рока, и, действительно, она отчасти напоминает наше понятие «удела», «доли»: человек страдает и живет в таких-то условиях — «такова его карма», или же говорят и так: «условия жизни человека являются результатом его кармы» — общего итога его действий и актов, которые он совершил в предыдущей жизни. При этом имеется в виду, что каждый поступок имеет определенную этическую ценность, положительную или отрицательную, соответственно которой человек будет награжден или наказан либо уже в этой жизни, либо в будущей. В таком смысле теория кармы может быть сближена с учением о возмездии в других религиях. В популярном понимании вина прошлой жизни искупается страданиями в настоящей, а добрые поступки настоящей — залог благополучия в будущей. Карма, следовательно, является чем-то роковым в том смысле, что человек не может избежать последствий своих же поступков; с другой стороны, он в состоянии сознательно создать для себя лучшие условия в будущей, а в этом смысле карма зависит от свободной творческой его силы.

В системе «Абхидхармакоши» теория кармы излагается после рассмотрения разновидностей живых существ и их предметных миров: «Чем вызваны различия живых существ и их миров?» Ответ: «Различия вызваны действием их кармы»¹¹.

Карма определяется как «четана» и ее производное¹². Так называемая «четана» указывает на то, что происходит в сознании, прежде чем мы совершаем какой-либо телесный или словесный акт, т. е. прежде чем мы сделаем движение телом или произнесем слово, в мыслях уже имеется что-то, что потом принимает форму того или другого движения или слова. Это *что-то* есть мысленная карма. Таково популярное понимание этих терминов; «четана» сводится, следовательно, к «помыслам», которые проявляются в виде «содеянного», т. е. либо телесных движений, либо словесных явлений. Для того чтобы установить значение кармы в теории дхарм, следует вспомнить, что «тело» обнимает не только материальное тело, совершающее то или иное действие, а является общим комплексом элементов, слагающих личность, т. е. совокупностью всех пяти скандх, или 12 баз, или 18 элементов; следовательно, и те объективные явления («вишая»), которые проявляются в виде внешних явлений, подчиняются распределяющей силе кармы. В такой связи функция силы «четана» или «карма» понятна; она является формирующей силой, действующей в пределах данного комплекса дхарм. Ясно, что и так называемый предметный мир, являющийся иллюзией-коррелятом для иллюзорного внутреннего мира, должен быть результатом кармы. В популярной же формулировке¹³ утверждение, что солнце, горы и реки суть результаты человеческих поступков, — догмат, который можно принять на веру, но с которым связать конкретное представление немислимо. Сила *карма*, будучи одной из дхарм, *столь же*

мгновенна, как и они; распределяются ею, следовательно, дхармы одного данного момента. Образ расположения дхарм в данный момент обусловлен, с одной стороны, тем расположением, которым обладал предыдущий момент; с другой стороны, он, в свою очередь, влияет на подбор дхарм в последующий момент. Таким образом, с точки зрения теории дхарм «четана» указывает не на отдельные эмпирические акты — волевые, а на *мгновенный, до-эмпирический акт распределения* дхарм в моменте.

Производная карма бывает четырех разновидностей, т. е. видимым и невидимым, из которых каждое, в свою очередь, разбивается на «телесное» и «словесное»¹⁴.

1 и 2) *Видимая карма*, телесная и словесная. Эти разновидности указывают на тот способ, каким расположены чувственные элементы (рупа-дхармы), за исключением «необнаружимого» («авиджняпти»). Говоря другими словами, это форма, принимаемая в каждом моменте мгновенной комбинацией дхарм; смена таких определенных форм выражается в эмпирической иллюзии внутреннего и внешнего мира, т. е. и явлений природы, переживаемых данной личностью: не только ее материальное тело, жилище, одежда и т. д., движения, поступки, совершаемые личностью, а также слова, произносимые ею, являются кармой данной личности.

3 и 4) *Невидимая карма*, телесная и словесная. Необнаружимым («авиджняпти») является тот особый элемент, который придает тому или другому словесному явлению определенный нравственный оттенок. Так, например, своеобразное переживание или настроение, которое проявляется при соблюдении монахом какого-либо обета, является чем-то самостоятельным сверх того чисто телесного акта, в котором оно выражается. Или: разница между случайным сложением рук и сложением их для молитвы сводится к тому, что во втором случае участвует еще что-то такое, чего непосредственно не видно и чего человек молящийся не может показать другому, но что тем не менее связано с данными явлениями чувственными: сложением рук и т. п.¹⁵ (см. выше, в главе XI о невидимых рупа-дхармах). Фактически все эти разновидности кармы переплетаются: совокупность их всех создает определенную индивидуальную форму потока сознания с его богатством внутренних и внешних переживаний. По поводу деталей теории кармы буддийские школы полемизируют друг с другом.

Буддисты чувствовали, что теория кармы — гипотеза; что, говоря о таком элементе, мы, в сущности, просто констатируем тот факт, что дхармы расположены не произвольно, а определенным образом. Но мы этим элементом вовсе не объясняем, почему дхармы вообще расположены каким бы то ни было образом; этот вопрос остается открытым, и в таком смысле действие кармы может считаться таинственным, непонятым. Если карма лишь самая расположенность дхарм, то, быть может, она вовсе не является отдельным самостоятельным элементом сверх самой распо-

ложенности. Поэтому и возникает вопрос, затрагиваемый Васубандху, о том, является ли карма чем-то истинно-реальным или всего только фиктивно-реальным¹⁶.

С теорией кармы ближайшим образом связана теория перерождения. О значении перерождения в буддизме можно найти в европейской литературе самые разнообразные рассуждения¹⁷. В учении о перерождении усматривали влияние первобытных индийских народных воззрений неарийских племен. Полагали, что буддизм принял это учение в виде компромисса, так как теория перерождения якобы диаметрально противоположна ему как отрицающему существование души. Знаменитая 12-членная формула «колесо бытия», в котором описывается процесс перерождения, более других учений буддизма подвергалась неправильному пониманию: в ней усматривали нечто туманное, противоречащее другим учениям буддизма; находили даже «нелогичность» в построении самой формулы. Такое мнение можно найти не только у европейских ученых, но и у некоторых современных японских¹⁸, которые, обучаясь индийскому языку в Европе, невольно подвергались влиянию европейской литературы и которые сравнительно мало знакомы с основными сочинениями, сохранившимися в китайских переводах. Знатоки догматики старой школы очень бы удивились, если бы они узнали, что в 12-членной формуле содержится нечто непонятное или неясное.

При разборе проблемы перерождения необходимо, мне кажется, исходить из следующих соображений: вопрос о происхождении самой идеи перерождения в смысле переселения душ должен быть совершенно оставлен в стороне. Буддизм с самого начала, примыкая к индийским добуддийским философским системам, выставляет теорию перерождения в схоластической форме; следовательно, рассуждение о том, какое значение имеет идея перерождения у первобытных народов, не может пролить какого-либо света на понимание перерождения у буддистов-философов. Понимание переселения душ в первобытном смысле сохранилось и переплетается с буддизмом и поныне в простонародье, например в японском, но тем не менее это две теории, совершенно разные. Что же касается неясности и нелогичности схоластической формулы о процессе так называемого перерождения, то она сводится, как и многие другие недоразумения по поводу буддийского учения, к непониманию теории дхарм и к предположению, что буддизм первоначально не содержал метафизики. Поэтому в дальнейшем я не буду опровергать рассуждения по поводу формулы перерождения, а ограничусь изложением ее в схоластической форме на основании трактата Васубандху, а в форме популярной — на основании данных японских работ и японского традиционного понимания. При этом станет вполне ясным, как мало общего имеет буддийская теория о перерождении с идеей переселения душ.

Недоумение по поводу 12-членной формулы объясняется и тем, что некоторые ее члены толковались в философском

смысле, некоторые — в популярном. Хотя и в том, и в другом случае речь идет о потоке индивидуальной жизни, точка зрения философского толкования, с которой рассматриваются этапы жизни, существенно отличается от популярного. На это различие указывает уже Васубандху («Абхидхармакоша», 9, 12а): «Почему, если сутры говорят о 12-членной формуле и если трактаты говорят о ней же, рассуждение различается? Так, например, в трактатах сказано, что так называемое „причинно-возникающее“ (пратитья-самутпада) — все дхармы, подверженные бытию? (Ответ): это оттого, что сутры, разбирая этот вопрос, имеют в виду данное отдельное перерождение, т. е. эмпирическое живое существо, в то время как трактаты имеют в виду мгновенные проявления дхарм („дхарма-лакшана“))»¹⁹.

С точки зрения *популярной интерпретации* формула 12 периодов бытия является *описанием жизни сознательного существа*, причем это описание обнимает три жизни, следующие одна за другой. Вера в самый факт перерождения у слушателя предполагается, а также и знание буддийского учения о том, что человек есть совокупность пяти «скандх», т. е. групп различных элементов. И то и другое учение обыкновенным слушателям проповедуется в довольно грубо-материалистическом виде²⁰.

Прошлая жизнь

1. *Омраченность* («авидья»). Тот факт, что данное лицо не подавило своих страстей и не поняло, что оно должно было это сделать, а, напротив, увлеклось бытием, будучи всецело охвачено вихрем жизни, называется его *заблуждением или омраченностью*. Благодаря ей те элементы, которые, сочетаясь, составляют человека, и то, что он переживает, не могли успокоиться; они продолжают волноваться и сочетаться вновь, являясь, таким образом, материалом для образования данной личности в настоящее время. Непрерывное волнение элементов прошлой жизни объясняет, таким образом, только самый *факт бытия* следующего перерождения.

II. *Собаянное* («санскара», «карма»). Определенный образ, как человек жил, т. е. как он действовал, говорил и мыслил, т. е. его «поступки» в прошлой жизни, влияют на то, как элементы-скандхи слагаются в следующую новую жизнь, образ которой до известной степени предначертан предыдущей.

Указанные два фактора: волнение или заблуждение, т. е. самый *факт бытия*, и карма, его *форма*, являются теми движущими силами, благодаря которым после того, как жизнь закончилась смертью, с которой сознательная жизнь как бы обрывается, элементы, входящие в состав субстрата данной личности, после известного пребывания в промежуточном бытии («антарабхава») начинают сочетаться вновь.

III. *Сознание* («виджняна»). *Первый момент новой жизни — пробуждение сознания.* Существо находится в эмбриональном состоянии момента зачатия, однако в нескомбинированном еще виде имеются налицо все элементы. Ввиду преобладающей роли сознания принято называть первый момент новой жизни словом «сознание»²¹.

IV. *Нечувственное и чувственное* («нама-рупа») ²². Имеющиеся налицо элементы нечувственные и чувственные остаются еще некоторое время необъединенными, и поэтому человек-эмбрион никаких еще переживаний не имеет. Это период *простой наличности* всех элементов во время эмбрионального состояния человека.

V. *Шесть баз* («шад-аятана»). Вслед за тем начинают выясняться так называемые шесть «органов»; они развиваются, но пока еще не действуют.

VI. *Соприкосновение* («спарша») ²³. Взаимодействие всех элементов начинается с соприкосновения; сознание вступает в связь с «органами» и с объективными элементами; этот период, являющийся шестым этапом на жизненном пути, начинается тоже еще в эмбриональном состоянии: живое существо в утробе матери начинает переживать нечто объективное, т. е. оно видит, слышит и т. д., но оно не отдает себе отчета о приятности или неприятности чувств, связанных с этим. Но этот период без эмоций, по учению буддистов, продолжается еще и некоторое время после того, как данное существо родится и увидит свет.

VII. *Чувство* («ведана»). Только года два после рождения живое существо начинает сознательно переживать чувство приятного, неприятного и безразличного. Этот период простейших эмоций длится довольно долго.

VIII. *Вожделение* («тришна»). Только в 16—17 лет после рождения начинает пробуждаться новый фактор — сексуальное чувство.

IX. *Стремление* («упадана»). Около того же времени наступают у человека определенные стремления к тем или иным целям. Человек становится взрослым и приступает к жизни в полном смысле слова.

X. *Жизнь* («бхава»). Этот период является расцветом жизни: существенно новые элементы уже не появляются, но человек в этот период начинает жить более интенсивно: на протяжении жизни до момента смерти он все глубже погружается в вихрь бытия, охватывается мраком заблуждения, а этим укрепляет в себе энергию к бытию. Кроме того, своими поступками он создает в себе определенный характер; факт бытия и форма его — эти *два фактора*, совпадающие с расцветом жизни, являются уже переходом к следующей жизни, они — повторение в новой жизни вышеописанных двух первых членов формулы. В момент смерти сознательная жизнь опять обрывается, наступает вновь проме-

жуточное состояние, после которого под влиянием накопившейся энергии к новому бытию и установившейся тенденции к определенной форме вновь наступает тот же самый процесс рождения, жизни и смерти.

Следующая жизнь

XI. *Рождение* («джати»). Живое существо «рождается», рождение же не что иное, как первый момент зачатия, первый момент, когда пробуждается сознание. Этот член 12-членной формулы соответствует III периоду — «виджняне» — предыдущей жизни.

XII. *Старость и смерть* («джара-марана»). Живое существо начинает стареть с момента рождения, «старость и смерть» обнимают, таким образом, всю жизнь, в течение последней ступени которой вновь накапливается энергия к быванию, вновь образуется сумма «деяний» («карма»), что приводит опять к новой жизни; так без конца повторяются рождение, жизнь и смерть со всеми своими страданиями, опять и опять в вечном, казалось бы, круговороте. Найти исход из него — цель учения Будды.

Такое понимание 12-членной формулы бытия встречается в древних и новых текстах; в Японии оно общезвестно по настоящее время. Формула описывает историю жизни каждой личности. Ничего нелогичного и непонятного здесь нет. Не следует только втолковывать в эту формулу того, чего в ней нет; нельзя, конечно, в популярной интерпретации, как это делает, например, Дейсен и др., под «забуждением» понимать метафизическое начало, а «вожделение» сближать с волей Шопенгауэра и т. д.²⁴ Непозволительно затем и предполагать, что буддисты выводили каждый из членов формулы из предыдущего. Действительно, каждый последующий фактор обусловлен предыдущим в том смысле, что он *появляется вслед за* первым, но это не значит, что он исходит из него, или образуется из него, или создается им. Недоумение по поводу того, как, например, «нама-рупа», «образуется» из «сознания» или как поступки «создаются» «мраком», само собой отпадает.

Популярное толкование совершенно ясно, и оно в том же виде, как в Японии до сих пор, излагается, например, у Васубандху, и в «Махавибхаше», и у цейлонских буддистов. Но если, таким образом, про формулу и нельзя говорить, что она неясна и нелогична, то по поводу нее можно выразить следующее *недоумение*: 1) какое она имеет отношение к философии; ведь о том, что человек рождается, растет, живет и умирает, особенно распространяться, казалось бы, нет надобности; 2) не странно ли, что упомянутые периоды человеческой жизни, известные и понятные для каждого, называются такими условными и на первый взгляд даже непонятными отчасти терминами, как, например, «сознание», «шесть баз» и т. д.?

Вспомним вышеупомянутое указание Васубандху²⁵, что тол-

кование 12-членной формулы в сутрах отличается от толкования ее в трактатах тем, что сутры говорят с точки зрения эмпирической жизни, а философские сочинения — с точки зрения проявления дхарм. Спрашивается, следовательно, *как объяснить 12-членную формулу с точки зрения теории дхарм*, т. е. как перевести на язык теории дхарм только что изложенное описание индивидуальной жизни.

Как мы уже видели, индивидуальная жизнь рассматривается буддистами как иллюзия, сводящаяся на цепь моментов; цепь моментов, в свою очередь, сводится на лежащие за ними дхармы. Вопрос о том, какова сущность дхарм, т. е. вопрос о том, нужно ли допускать множественность их или же сводить их на сознание-сокровищницу («алая») и т. д., для учения о перерождении роли не играет; к этому вопросу мы вернемся в XVIII главе. Важно только то, что процесс индивидуальных жизней объясняется процессом проявления и группировки дхарм, т. е. процессом, происходящим в субстрате, лежащем за эмпирической личностью. Каждый индивидуальный поток дхарм безначален во времени. Законами кармы проявляющиеся элементы-дхармы группируются так, что в эмпирической иллюзии получается видимость того, что называется жизнью человека, от момента зачатия до момента его эмпирической смерти. Почему это так — вопрос неразрешенный и необъясненный, но самый факт иллюзии налицо.

Индивидуальный поток дхарм проходит, таким образом, согласно своей организации через неограниченное число эмпирически-иллюзорных жизней; каждая жизнь является всего только частичной эпохой в бесконечном процессе бытия данного потока дхарм. Таким образом, говоря о теории «перерождения», следует иметь в виду, что не какая-либо «душа» переходит из одного тела в другое или из одного мира в другой, а что данный один и тот же внеопытный комплекс дхарм, проявляющийся в данное время как одна личность-иллюзия, после определенного промежутка времени проявляется в виде другой, третьей, четвертой и т. д. — до бесконечности. Следовательно, ничего, собственно, не перерождается, происходит не *трансмиграция*, а *бесконечная трансформация комплекса дхарм*, совершается *перегруппировка элементов-субстратов* наподобие тому, как в калейдоскопе²⁴ те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся. Каждая отдельная фигура до известной степени обусловлена или связана с предыдущей и в известном смысле влияет на последующую. Процесс такой перетасовки происходит в силу безначальной инерции, и если не произойдет приостановки или пресечения движения, то колесо бытия автоматически должно продолжать свое вращение.

Таким образом, *движение* или *волнение*, присущее дхармам, в данную трансформацию комплекса дхарм, является непосредственной причиной, обуславливающей новую конфигурацию элементов в новом вихре после того, как в моменте, выражающемся в

виде эмпирической смерти, данная трансформация прекращается. Формула 12-членного бытия принимает поэтому следующий вид.

I. *Волнение* или *помраченность* («авидья») данного периода является первым членом, первым фактором нового, следующего вихря в качестве двигающей силы, обуславливающей продолжение бытия.

II. Вторым членом, относящимся тоже к предыдущему бытию, является та определенная расположенность, или *конфигурация* («санскара» или «карма»), дхарм, которая была присуща комплексу дхарм в течение предыдущего периода данного потока.

Этими двумя факторами устанавливается связь между предшествующим и последующим периодом, когда определенная расположенность данного периода обрывается и комплекс дхарм переходит в состояние так называемого промежуточного бытия («антара-бхава»).

III. После промежуточного состояния наступает наконец *первый момент нового вихря*. Перегруппируемые частицы-дхармы как бы устанавливаются вокруг того центрального пункта, *сознания* («виджняны»), которое в виде необрывающейся нити проходит через весь период данной трансформации индивидуального потока. Налицо имеются, конечно, *все элементы*, поэтому название первого момента термином «сознание» условно, это так называемый «момент сознания», когда сознание становится как бы на свое место среди других элементов. «Сознание есть название всех пяти групп элементов („скандх“)»²⁷ в *первый момент новой жизни*, — гласит определение третьего члена в колесе бытия.

IV. Степень «сознание» продолжается всего лишь один, первый момент. С этого момента все элементы заняли свое место и закружились в новом вихре. Такое их состояние называется термином «нама-рупа», указывающим на то, что все руна-дхармы, т. е. чувственные элементы, а также и все остальные, объединенные под общим названием «нама», *имеются налицо*.

V. Следующий период наступает в тот момент, когда так называемые «индрии» (см. выше, гл. XII), служащие *опорой для сознания*, являются готовыми вступить в круговорот новой перетасовки. Это так называемый момент «шести баз» («шад-аятана»); термин «шад-аятана» может служить новым примером того, как позднейшая схоластика, ушедшая далеко от первоначальной физиологии, все-таки старается сохранять язык, установленный этой первоначальной физиологией. «Вместо шести баз следовало бы, собственно, сказать: „четыре базы“, — говорит Васубандху, — *шесть* сказано лишь для того, чтобы сохранить полное (традиционное) число» (!)²⁸.

VI. В период «шести баз» объединились только так называемые «индрии» и расположились так, что к ним могло бы присоединиться сознание, а также и те объективные элементы («вишьяя»), которые, как мы видели, выделяются в абстракции как

объективная сторона от субъективной стороны чувственных переживаний. *Шестой период* — момент их *соприкосновения* («спарши»). Это, собственно, тот момент, когда дхармы впервые в новом вихре принимают то расположение, которое эмпирически переживается как сознание ощущения чего-то объективного.

VII. На почве такого соприкосновения может впервые появиться новый элемент, *эмоциональный* («ведана»), чувство приятного, неприятного и безразличного.

VIII. Вслед за ним к вихрю присоединяется элемент влечения или *вожделения* («тришна»).

IX. За элементом вожделения следуют элементы, сводящиеся ко всякого рода *стремлениям* («упадана»); появляется привязанность к иллюзорным явлениям. После этого новых элементов уже не присоединяется, составные части вихря этим исчерпываются.

X. Наступает период полного движения, полного *бытия* («бхава»), выражающегося, как мы видели, в иллюзорной жизни в полном ее расцвете. *Волнение*, омраченность («авидья») дхарм сохраняется и упрочивается; устанавливается их конфигурация («санскара»), а эти два элемента подготавливают уже новую, последующую трансформацию данного потока дхарм. «Авидья» и «санскара» X периода данной трансформации являются в то же время I и II членом нового вихря. Наступает момент смерти, поток нарушается и переходит вновь в состояние промежуточного бытия.

XI. Следующий момент относится уже к новой трансформации. Это момент нового *рождения* («джати»), который равняется вышеописанному III члену круговорота, моменту сознания («виджняна»).

XII. Двенадцатый и последний член, *старение* и *смерть* («джара-марана»), является общим условным названием IV, V, VI и VII членов новой трансформации. Члены VIII, IX и X уже рассматриваются как нечто самостоятельное, вновь создаваемое в пределах данной трансформации и являющееся переходом к следующей, а поэтому они поставлены в связь не с предыдущей, а с следующей жизнью. Таким образом, 12-членное колесо бытия, не имеющее начала («Абхидхармакоша» 9.7b), катится безостановочно: бесконечно повторяется полная страдания иллюзорная жизнь. *Дхармы, кружащиеся в вихре бытия*, — это тот *факт страдания*, который, согласно традиции, был понят Буддой, когда он погрузился в созерцание под деревом прозрения. Но в вихре дхарм имеются и такие, которые указывают на *возможность приостановить мучительный круговорот*. Эти дхармы образуют тот путь, на котором живые существа, проявляющиеся на поверхности комплекса дхарм, могут достигнуть вечного покоя, *нирваны*²⁹.

XVII

Формы живых существ. Степени созерцания

Охваченные безначальным волнением индивидуальные субстраты — дхармы или единичные абсолютные сознания («алая») — безостановочно проявляются в виде живых существ, мечущихся в круговороте бытия, в болоте рождения и смерти, существ, подверженных бесчисленным трансформациям, бесконечному повторению жизни со всеми ее страданиями. Однако в субстрате каждого живого существа скрывается тенденция, направленная к успокоению, которая начинает проявляться в тот момент, когда в потоке сознания и его содержания появляется дхарма чистой «мудрости», «прозрения» («праджня») ¹, благодаря которой живое существо начинает понимать смысл бытия, т. е. все отчаяние и бессмысленность процесса бывания, пока оно не увидит цели, к которой оно должно стремиться.

С момента решения сознательно содействовать процессу спасения путем умышленного подавления элементов волнения данный поток сознательной жизни вступает на путь к спасению. Буддистов занимал вопрос, может ли живое существо опять забыть о том, что оно постигло в момент прозрения; может ли оно остановиться на пути, если оно уже на него вступило, и снова окажется во тьме заброшенным в «океан бытия», пока опять не возникнет вновь элемент религиозного прозрения. Колебания и падения допускаются, но достижение спасения обеспечено: каждая дхарма может получить спасение; каждое существо, по учению махаяны, есть будущий будда, бодхисаттва, «существо, вмещающее мудрость». Те, которые еще не вступили сознательно на путь к спасению, называются простыми людьми («притхак-джана») в противоположность святым или высшим существам («арья-пудгала») ². Но достижение спасения чрезвычайно трудно и требует бесконечных усилий, ибо в состав субстрата личности входит бесконечно большое число элементов, находящихся в колебании или волнении и подверженных процессу рождения и исчезновения. На пути к спасению поток сознательной жизни принимает форму то одного, то другого сознательного существа вместе с переживаемым им миром и проходит через длинный ряд ступеней, которые буддистами подробно описываются и объясняются теоретически постепенным сокращением числа дхарм-носителей, входящих в данный поток, благодаря успокоению все большего числа их.

Описываемые буддистами высшие ступени на пути к успокоению или к нирване имеют не только несомненно ближайшее отношение к практике созерцания и к экстазам мистика, но являются, в сущности, не чем иным, как теми же степенями экстаза, но рассматриваемыми как длящиеся, самостоятельные формы бытия, принимаемые потоком сознательной жизни. На связь разновидностей высших личностей («арья-пудгал») со степенями

созерцания указывает то, что этапы на пути спасающегося прямо обозначаются названиями степеней созерцания («дхьяна») и что в теории различаются два вида созерцания: приобретаемое *при перерождении* и приобретаемое *путем практики*³; одо от другого отличается только тем, что временный экстаз человека кончается пробуждением его и возвращением в обычное состояние, так как весь комплекс дхарм-элементов, составляющих его, фактически еще не успокоен; достижение же степеней высшей святости предполагает уже действительное, окончательное пресечение процесса бытия в более или менее обширной мере.

Термины, употребляемые буддистами для обозначения степеней или форм высших личностей, отчасти заимствованы из области общепиндийской мифологии, как, например, названия степеней именами небожителей или духовных существ, более возвышенных, чем люди. Отчасти же степени высших существ называются выражениями, описывающими эти состояния в терминах теории дхарм⁴.

Все сознательные существа вообще разделяются на три большие категории, так называемые «имеющие желания», «имеющие чувственность», «не имеющие чувственности», или, буквально, «имеющие только нечувственное», т. е. состоящие из нечувственных дхарм («кама-дхату», «рупа-дхату», «арупа-дхату»). Согласно определению Васубандху⁵, «*кама-дхату*» есть такой поток элементов, который «носит» или содержит еще, т. е. в котором еще не подавлены элементы «стремления» или «жажды». «*Рупа-дхату*» — такой поток, в котором желания-надежды уже успокоены и в объективном мире которого уже нет переживаний двух наиболее грубых чувственных явлений, вкусовых и обонятельных, а следовательно, и соответствующего этим переживаниям сознания⁶. «*Арупа-дхату*», наконец, такой поток, в котором вовсе не принимают уже участия чувственные элементы, а только остальные дхармы. Волнение, которое поддерживает процесс бывания, сохраняется, конечно, и в этих двух высших ступенях на пути к спасению.

Слово «дхату» в этой связи ничего общего не имеет с термином «дхату» в формуле «18 дхату» или с «4 дхату», так называемыми «великими элементами». Обыкновенно принято переводить только что упомянутые «3 дхату» словами «сферы», «миры», «области» (sphere, world), так что получают выражения, как «переродиться в мире страстей, в сфере чувственного» и т. п. Такая терминология возникла, вероятно, в связи с пониманием теории перерождения в смысле трансмиграции душ, воплощающихся то в одном, то в другом мире, причем такой «мир» рассматривается как что-то *самостоятельно существующее* и помимо кочующих в нем душ. Если же миры являются всего только результатом определенной конфигурации *в пределах* данного единичного комплекса дхарм, то в таком случае и для передачи термина «дхату» необходимо найти другой, более подходящий эквивалент. Предлагаю в таких случаях перевод «ступень», «ступень

развития»⁷, выражения, которые вполне согласуются с изложенной в предыдущей главе теорией трансформации. На первой ступени развития живое существо еще преисполнено желанием — это ступень вожеления, стремлений; вторая ступень — ступень чувственного, третья — ступень нечувственного, где сохранилось действие одних только идейных элементов, т. е. сознания, психических явлений и процессов бытия («санскара»).

К первой ступени — «кама-дхату» — относятся все вообще живые существа в обыденном смысле слова, т. е. кроме людей — животные, а также и те существа, о которых ведаёт народная фантазия, — обитатели ада, голодные демоны, разного рода небожители. Все они одинаково вращаются в круговороте бытия по законам 12-членной формулы перерождения. Вторая ступень — «рупа-дхату» — обнимает созерцателей четырех категорий транс («дхьяна»): первую, вторую, третью и четвертую, из которых каждая, в свою очередь, подразделяется на несколько разновидностей. Третья ступень — «арупа-дхату» — разбивается вновь на четыре ступени с мистического, еще более возвышенного созерцания, которым соответствуют такие же разновидности высших личностей, находящихся в таких сверхтрансах не временно, а постоянно⁸.

Путь к спасению, проходимый каждой из личностей, разделяется на пять этапов⁹: находящиеся в первых двух, на так называемом «подготовительном пути» и на пути «усиления», относятся еще к состоянию простого человека («притхак-джана»). В третий период, на так называемом *пути познания* (букв. «увидения», «даршана-марга»), начинается понимание непонятых до тех пор четырех факторов: страдания, причин страдания, спасения и пути к спасению. Понимание постепенно углубляется: сначала постигается страдание относительно ступени желаний, затем относительно двух высших ступеней; затем постигается причина страдания, сначала опять относительно ступени желаний, потом относительно высших ступеней и т. д. Всего, следовательно, на этом пути имеется 16 отделов, из коих последний, однако, уже относится не к пути познания, а к «пути практики» («бхавана-марга»). Живое существо, постигшее последний, 16-й вид познания, в этот же момент вступает в состояние «вошедшего в течение» («срота-апанна»), что является *первым плодом* на пути к успокоению, ибо с этого момента дальнейший прогресс обеспечен, данной личности уже не грозит опасность впасть снова в число простых людей. «Срота-апанна», вступивший, таким образом, на путь практики («бхавана-марга»), еще подвергается некоторому числу перерождений, в течение которых он приостанавливает оставшиеся еще дхармы волнения, после чего он вступает в состояние «того, кто вернется еще один раз» («сакрид-агамин») в ступени желаний («кама-дхату»). Это состояние — второй плод на пути к покою. Когда наступает его последнее перерождение, существо называется термином «анагамин» — тот, кто не придет. Это — третий плод.

«Анагамин» навсегда покидает ступень желаний и трансформируется в существо первой ступени транс («дхьяна»), т. е. первой категории второй ступени развития («рупа-дхату»). Для него наступает путь практики («бхавана-марга») в пределах двух высших ступеней; теперь личность называется *направленной к состоянию архата*: это состояние обнимает 4 транс второй степени с промежуточным звеном между первой и второй и 4 степени третьей ступени развития («арупа-дхату»), т. е. всего 9 этапов («бхуми»), где опять возможно колебание, т. е. падение и возвышение.

Наконец, когда пройдена девятая, последняя степень, наступает состояние *архата* — этим достигнут четвертый и *последний плод*, «путь не учащегося» — состояние святого, достигшего нирваны, конечной цели. Все дхармы успокоены, ни одна из них уже не родится; бытие данного потока дхарм этим приостановлено, эмпирическое бывание прекращается, сущность дхарм пребывает в вечном покое сверхбытия, который ничем уже не может быть нарушен.

Таково учение хинаяны. Махаяна сохранила с незначительными изменениями в терминологии те же пять этапов — путь подготовительный, путь усиления, путь прозрения, путь практики («бхавана-марга») и, наконец, «*конечный путь*», по которому проходит каждое существо. Но вместо «четырёх плодов» путь практики и конечный путь разбиваются на 10 степеней («бхуми»), после которых существо-бодхисаттва достигает сначала «почти прозревшего», а затем полного «таинственного прозрения», степени Будды.

В каждой из 10 «бхуми» устраняются одно за другим препятствия на пути к покою и достигается освобождение от страстей-волнений. Высшее достигнутое состояние называется и состоянием «без волнения», «непостижимым», «постоянным» и т. п. Процесс прохождения через 10 степеней пути практики¹⁰ требует бесконечно долгого времени: он длится два так называемых «неисчислимых» века («асанкхье-кальпа»).

Процесс спасения, сводящийся к постепенному успокоению волнений и уничтожению страстей, описывается самым детальным образом. Точно так же и теория созерцания разработана чрезвычайно подробно. Описание экстазов у буддистов содержит богатейший материал по психологии мистики, и монографическое исследование теории созерцания могло бы дать весьма ценный материал для общей психологии религиозного опыта, так как в противоположность мистическим созерцателям в Европе буддисты сумели практические переживания созерцания строго систематизировать и заключить в схему то, что на первый взгляд, казалось бы, систематизации не поддается. Путем введения в число дхарм таких элементов, которые имеют непосредственное отношение к мистическому созерцанию, становится возможным весьма подробно и точно описывать переходы из одной степени транс в другую.

В ответе на вопрос о процессе спасения заключается коренное различие хинаяны и махаяны¹¹. По учению хинаяны, «малого судна», на котором существа, вращающиеся в океане бытия, переправляются на «тот берег», где царит покой, каждая личность стремится к состоянию архата, святого, достигшего нирваны. До этого состояния она доходит сама и для себя лично. Будда только показал цель и путь, ведущий к ней, большего он дать не в состоянии, пойти по узкому пути — дело каждого единичного микрокосма. При этом спасающийся, дошедший до нирваны, уже не заботится о других и не может о них заботиться, так как им помочь нельзя: каждая личность сама вырабатывает свою «карму», сама достигает нирваны.

Тут именно скрывается существенный переворот, внесенный махаяной, которая во всем остальном, по существу, единогласна с учением хинаяны, если мы оставим в стороне споры о деталях. Здесь, однако, мы имеем дело с совершенно новой ступенью развития религиозной мысли, настолько новой, что мог возникнуть вопрос, действительно ли махаяна является учением Будды. В этом, как известно, сомневался Васубандху¹², раскаявшийся впоследствии и перешедший всецело на сторону махаяны. Мы увидим еще в следующей главе, как возможно объединять оба течения, не прибегая к объяснению махаяны заимствованиями из неиндийских религиозных систем, но самый факт, что такое сомнение могло возникнуть среди буддистов, указывает на то, что мы здесь встречаемся с поворотом в религиозной мысли; поворот выразился в введении нового понятия — бодхисаттвы. Архат, спасающий только себя и не имеющий отношений к другим, заменяется бодхисаттвой, который *отказывается* от заслуженного им состояния покоя для того, чтобы помочь другим личностям дойти до этого же состояния.

Такая идея предполагает уже две другие: во-первых, то, что личности являются не обособленными единицами, а составляют одну большую семью, а во-вторых, что они могут вступить между собой в известного рода отношения.

Все сознательные существа объединяются общностью лежащей в них «мудрости», все они бодхисаттвы, будущие будды, прозревшие. Во всех них скрыта часть того общего, единого абсолютного Будды, который стоит за всеми сознательными единицами.

Какая, спрашивается, разница между архатом и бодхисаттвой, с одной, и Буддой, с другой стороны? Архат вступает в вечный покой один, это индивидуум, направленный к спасению, но спасающий только себя. Бодхисаттва же, перед тем как войти в покой, поджидает других, помогает им; но между бодхисаттвой и Буддой есть разница: бодхисаттва хотя и *помогает* другим, но не доводит их до прозрения, сделать это способен только Будда, существо, имеющее, согласно, учению хинаяны, особые заслуги и становящееся руководителем других. Понятие Будды у махаянистов значительно отличается от только что приведенного,

но зародыши его находятся уже в хиньяне, и поэтому связь его с хиньянистическим учением не может подлежать сомнению¹³.

Понятия Будды и «татхагаты», центральные для буддизма всех времен, и идея о телах Будды («буддха-кай»), играющая столь решающую роль в позднейшем буддизме, будут рассмотрены в следующей главе.

XVIII

Истинно-сущее. Будда. Мрак и спасение («авидья» и «нирвана»)

Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении¹. О том, как следует себе представлять переход от схоластического анализа сознательной жизни к метафизической проблеме истинно-сущего речь была уже выше, в V главе. Мы видели, что, по буддийскому учению, все переживаемое в *эмпирическом* виде — иллюзия; что иллюзия эта *фактически* цепь мгновенных комбинаций мгновенных же элементов, и что эти элементы в сущности — проявления чего-то трансцендентного, стоящего за ними, какой-то абсолютной реальности. Спрашивается, как нужно представлять себе стоящую за проявлениями абсолютную реальность, как представлять себе отношение абсолютной реальности к эмпирическому. В VIII главе мы видели, что разногласия школ буддизма сводятся к различному пониманию именно истинно-сущего, а не к спорам о гносеологических проблемах, ибо в том, что к эмпирическому следует относиться критически, разногласий у буддистов-философов не существовало².

Буддийские школы много спорили о характере истинно-сущего, но они были согласны в том, что эмпирическое бытие есть волнение истинно-сущей реальности. Дхармы ли рождаются и исчезают, индивидуальное сознание-сокровищница ли трансформируется, пустота ли разлагается на единичные индивидуумы — все это вопросы сравнительно второстепенные: во всяком случае, истинно-сущее находится в каком-то движении; оно подвергнуто процессу бытия, результатом которого является эмпирическое бытие и его страдания. Такое волнение истинно-сущего *не должно быть*, оно не что иное, как омраченность, мрак, который должен быть рассеян. Все бывающее стремится, следовательно, к прекращению процесса бытия, к состоянию покоя. Школы согласны и в том вопросе, что волнение, или омраченность, истинно-сущего, независимо от того, будем ли мы его называть дхармами, или сознанием, или пустотой, или как-нибудь иначе, изначально во времени. Недоумение проф. де ла Валле Пуссена (*Opinions...*, с. 204) по поводу учения о безначальности объясняется тем, что он под дхармами понимает *предметы*, о безначальности которых буддисты, разумеется, не говорили. Не предметы

безначальны, а волнение трансцендентных носителей, или субстратов, единичных элементов-коррелятов, из которых складывается субъект вместе с объектами. *Безначальность субстрата бытия* и таким смысле не является вовсе непонятной и нисколько не противоречит нашим взглядам — ведь и естествознание считает материю и энергию безначальными, а, по учению религиозных систем, сам Бог-Творец вечен, т. е. не имеет начала во времени.

Разногласия у буддистов-философов возникали главным образом по поводу двух вопросов: о сущности истинно-реального и об отношении его к проявлениям, т. е. к фактическому бытию. Другие вопросы, столь интересные для гносеологии и психологии, о том, какие элементы потока сознания являются истинно-реальными, какие могут быть сведены на другие и т. п. вопросы для метафизики, не имеют уже особенной важности. Основные проблемы сводятся, таким образом, к следующему вопросу, которые должны быть сформулированы на языке теории дхарм: *сами ли дхармы* рождаются в моменте, или же в моменте имеется только их проявление? Об этом спорили вайбхашики с саутрантиками. В чем состоит *сущность* дхарм? Много ли их, или же они сводятся на одну единую сущность, или же являются они безатрибутными? Об этом спорили шуньявадины и виджнянавадины с сарвастивадинами всех направлений.

В истории буддийской философии победа осталась за виджнянавадинами, онтология которых легла в основание всех позднейших разветвлений, ухотивших в разбор проблем главным образом религиозных — спасения, веры, мистического единения с абсолютным и т. д. — и интересовавшиеся уже в гораздо меньшей мере деталями философского рассуждения о вопросах онтологии, психологии и теории познания.

1. *Онтология сарвастивадинов (вайбхашиков и саутрантиков)*³. Сарвастивадины всех направлений согласны в том, что трансцендентный субстрат каждой личности состоит из множественности дхарм, представляющих как бы замкнутый комплекс, на фоне которого вследствие мгновенных проявлений то одних, то других дхарм, группирующихся по определенным законам, образуется данное живое существо вместе с тем, что оно переживает, т. е. субъект и его объективное, внешнее и внутреннее. Основным течением сарвастивадинов является школа вайбхашиков, которые, основываясь на первоначальной традиции, считают действительно реальными все категории дхарм, установленные школой.

Вайбхашики считают дхармы за *вечно существующие реальности*⁴, функции которых проявляются в моментах. Таким образом, безначальное волнение дхарм, по учению вайбхашиков, состоит в том, что они *функционируют, действуют* в моментах, сами же как таковые они в момент не входят, так что *сущность дхарм остается вне эмпирического*, которое, следовательно является как бы проекцией или чем-то вроде эманации истинно-сущего. Несмотря на то что эта первоначальная и основная формулировка теории дхарм оспаривалась уже очень рано, она удержалась

чрезвычайно долго. Против нее возражали саутрантики, возражал уже Нагарджуна (I в.), а также и Васубандху (V в.), но точка зрения вайбхашиков проводится еще современником Васубандху Сангхабхадрой, опровергающим в «Ньяя-анусара-шастре» учение Васубандху. Представители махаяны из всех направлений хиняны считают высшим именно эту же ортодоксальную точку зрения вайбхашиков, ибо идея, что истинно-сущее как таковое находится вне эмпирического бытия, что бытие только отражение его, ближе к понятию абсолютного сознания или к идее пустоты, чем представление саутрантиков⁵.

Саутрантики доказывали, что в моменте, т. е. в так называемых мгновенных проявлениях дхарм, мы имеем дело не только с проекцией дхармы-сущности, а встречаемся непосредственно с дхармами как таковыми. В мгновенном элементе имеется *сама абсолютная реальность*, или, другими словами, момент именно и есть реальность, за моментами нет ничего, нет таких дхарм, которые бы продолжали быть параллельно с моментами и независимо от них. По учению саутрантиков, истинно-сущее как бы имманентно по отношению к эмпирическому. Позволительно ли усматривать в этой теории зародыш позднейшего махаянистического учения о тождественности эмпирического с абсолютным, о совпадении нирваны с сансарой, сказать пока трудно.

Теория вайбхашиков, утверждающих, что в моменте истинная сущность дхармы не является сама, предполагает, что все дхармы — прошедшие, настоящие и будущие, или, по терминологии теории дхарм, «ушедшие», «рождающиеся» и «еще не пришедшие», — существуют постоянно и независимо от момента их проявления. Традиционная формула, характеризующая теорию сарвастивадинов, гласит: «Три времени („адван“), т. е. дхармы прошедшие, настоящие и грядущие, действительно существуют; сущность дхарм имеется непрерывно („сарвада“)⁶. При этом особенно подчеркивается, что «быть непрерывно» («сарвада») не значит быть «нитья». Понятие «нитья», иногда передающееся словом «вечно», может быть отнесено только к дхармам, не подверженным быванию, т. е. к дхармам нерождающимся и неисчезающим («асанскрита»), в то время как непрерывность, «сарвада», относится к сущности каждой дхармы независимо от ее проявления. Саутрантики⁷ этой аргументации не признавали, указывая, что это спор о словах, ибо если дхармы прошедшие и дхармы будущие, еще не родившиеся, пребывают в каком-то сверхбытии, т. е. имеются в таком смысле и в настоящий момент, то почему же они не функционируют, не проявляются? Саутрантики поэтому заключают, что в настоящий момент нет прошедших и будущих дхарм, а имеются только настоящие. Но прошедшие дхармы действительно имелись в свои моменты, будущие будут иметься. А поэтому и саутрантики могли с оговоркой называть себя сарвастивадинами. Васубандху указывает в «Абхидхармакоше» (китайская версия 20. За): «Если кто-либо говорит, что три „времени“ (т. е. дхармы прошедшие, настоящие и буду-

щие) фактически имеются, то нужно согласиться, что это теория, утверждающая „сарвасти“⁸ (все есть)». Название школы сарвастивадинов означает, следовательно, направление, «говорящее, что *все есть*», причем *все* указывает не на все дхармы в смысле дхарм всех разновидностей, а на *дхармы всех трех времен*. По мнению вайбхашиков, дхармы всех времен имеются в виде существей всегда, т. е. и в настоящий момент, по учению же саутрантиков, дхармы всех времен тоже имеются, но лишь в соответствующие моменты их проявления.

Мнение, что сарвастивадины учили, что *все вещи* реальны или что внешние объекты реальны, основано на незнании теории дхарм⁹.

II. *Онтология мадхьямиков (шуньявадинов и виджнянавадинов)*. Против теории дхарм как теории онтологической выступил Нагарджуна. Истинно-сущее, по его мнению, непознаваемо и неопишимо. Вайбхашики называют его «дхармами», т. е. понимают истинно-сущее как множественность трансцендентных носителей специфических элементов. Этим дхармам они приписывают рождение и исчезновение, они определяют также их разновидность. На самом же деле все такого рода атрибуты имеют лишь эмпирическое значение и непригодны для описания истинно-сущего. Истинно-сущее «пусто», т. е. безатрибутно. Всего Нагарджуна опровергает восемь из атрибутов, которые приписывались дхармам-носителям для объяснения бытия, но он вовсе не говорит об относительности эмпирического или атрибутов вообще, а тем более о небытии. Истинно-сущее называется у него пустым («шунья») или «пустотой» («шуньята»). При этом указывается, что, строго говоря, абсолютному, истинно-сущему *нельзя приписывать даже и этого атрибута*, т. е. называть его абсолютным или пустым допустимо тоже лишь условно, перед ним, собственно говоря, «слова останавливаются»¹⁰. О нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть. Отвергая, следовательно, всякое положительное определение абсолютного, Нагарджуна свое учение называет «срединным» («мадхьямика»).

Безатрибутная абсолютная сущность, или «пустота», каким-то непостижимым образом развернута («прапанчате») и проявляется в образе эмпирического бытия («сансары») в виде существ и их миров, абсолютное же как таковое в том виде, какой оно имеет, по существу независимо от его развернутости, называется «нирваной». Таким образом, в эмпирическом мы встречаемся с тем же абсолютным, только в другой форме, а следовательно, «сансара» и «нирвана», в сущности, одно и то же. Идея о тождестве бытия и нирваны, или эмпирического и абсолютного истинно-сущего, является центральной идеей позднейших сект буддизма. Эта же идея составляет основоположение знаменитой «Саддхармапундарикасутры» о Лотосе, символе истинно-сущей дхармы, в главе II: «Искони все дхармы спасены»¹¹, т. е. дхармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные дхармы.

Онтология виджнянавадинов, школы Ашвагхоши¹¹, по существу, совпадает с теорией Нагарджуны. Насколько знаменитый трактат «Махаяна-шрадхотпада-шастра» отличается от теории обширного сочинения «Праджня-парамита-шастра», трудно еще сказать ввиду неисследованности этого последнего трактата. У Ашвагхоши, трактат которого является настоящим руководством догматики еще современных Японских буддистов, развертывание истинно-сущего описывается более подробно. На фоне пустоты объединяются единичные «алая-виджняны», «сознания-сокровищницы», названные так на том основании, что они «вмещают в себе все дхармы»; дхармы, таким образом, являются не отдельными реальностями, а только частичными проявлениями абсолютного сознания, «алая-виджняны».

Виджнянавадины-йогачары, школа которых, согласно традиции, была основана Асангой и разработана его братом Васубандху, отличается от направления Ашвагхоши тем, что здесь «алая-виджняна» рассматривается не как результат разложения истинно-сущего, а является развитием теории сарвастивадинов; допускаемая сарвастивадинами множественность самостоятельных дхарм заменяется понятием единого сознания, «сознания-сокровищницы», «алая», волнение которого сказывается в том, что на его поверхности всплывают те мгновенные явления, которые прежде рассматривались как *признаки дхарм* («дхарма-лакшана»). Дхарм-сущностей на самом деле нет, элементы-проявления крутятся в едином сознании в виде семян («биджа»), или зародышей, в виде возможностей, которые, всплывая на момент, образуют эмпирическое бытие на фоне индивидуального абсолютного сознания¹². «Алая-виджняна» содержит в виде семян *дхармы*, но оно отнюдь не содержит зародыши *вещей*, как полагает проф. Левин, ссылающийся (в введении к переводу «Махаяна-сутра-аланкара-шастры», с. 16) на работу Судзуки.

Генетическая связь йогачаров с сарвастивадинами вполне ясна, общефилософскую подкладку Васубандху взял именно у них, «Виджнянти-матрата-шастра» составляет как бы продолжение к «Абхидхармакоша-шастре»; оба сочинения составляют одно целое: со времен Сюаньцзана до настоящего времени оба [...] изучаются вместе. Школа виджнянавадинов называется также и школой о *признаках дхарм* («дхарма-лакшана») ¹³, так как они признают только наличность проявлений, отвергая дхармы в смысле единичных сущностей. Дхармы, следовательно, *не имеют самостоятельной* реальности, и поэтому можно сказать, что *дхарм нет*; с другой стороны, *как проявления* единого сознания *они реальны*, они, следовательно, и реальны и нереальны в зависимости от того, как мы их будем рассматривать, и на этом основании и виджнянавадины называли свое учение «срединным».

*Учение о Будде и о его «телах»*¹⁴. С проблемой истинно-сущего ближайшим образом связан вопрос о сущности Будды, так как Будда есть личность, дошедшая до состояния истинно-сущего, личность, вышедшая из круговорота бытия. *Буддология*²⁾ со-

ставляет вопрос чрезвычайно сложный, который до сих пор нигде еще не разрешен. Для выяснения истории идеи Будды следовало бы определить отношение к этой идее у каждой из буддийских школ, чрезвычайно различно ее понимающих.

Затрагивать легенду о Будде Шакьямуни здесь, в очерке философских проблем, нет надобности. Она более или менее подробно излагается во всех общих очерках буддизма. Вопрос об отношении исторического Будды, основателя буддизма, к догматическому Будде нужно пока считать открытым. Ограничиваюсь поэтому в дальнейшем указанием на важнейшие учения о Будде, встречающиеся у главных направлений; при этом я, однако, не решаюсь высказаться окончательно о генезисе этой идеи, считая все догадки по этому вопросу преждевременными. Проблема Будды чрезвычайно трудная, современные работы японские ее тоже еще не одолели, а поэтому приходится пока ограничиваться отрывочными указаниями, не пытаюсь слить в одно целое толкования различных сект. Такого рода попытки обобщать данные различных школ не только не способствуют правильному пониманию буддийской догматики, а, напротив, затрудняют его. Поэтому и нельзя, мне кажется, считать удачной попытку Судзуки в очерке махаяны нарисовать общую буддологию: изложение догмы о Будде у Судзуки носит характер искусственной конструкции, никогда в таком виде не встречавшейся в истории буддизма¹⁵.

Будда как объект религиозного культа никогда для буддистов не был человеком, как справедливо отметил Керн в своем руководстве¹⁶. Историческая фигура учителя Шакьямуни действительно называется Буддой или Татхагатой¹⁷, но объект культа — не обоготворение человека Шакьямуни. В древних школах Буддой называется та личность, которая, пройдя через все ступени святости, покинув давно форму человека, дошла до нирваны, но отказалась от нее для того, чтобы показать путь спасения другим живым существам. Таким образом, Будда выше архата; архат, спасшись, погружается в вечный покой, в нирвану, не думая о других и не будучи в силах пробудить их, Будда же благодаря исключительным заслугам в состоянии быть учителем и руководителем других существ, вызывая в них прозрение. Однако, по учению уже древнейших традиций, Будда не является единственным явлением, хотя и полагают, что два Будды одновременно не проявляются.

Наряду с хинаянистическим пониманием Будды возникло другое, новое учение о так называемых «трех телах» Будды, которое встречается у Ашвагхоши, а впоследствии и у Васубандху¹⁸. Согласно этому учению, личность, прошедшая через все ступени развития и освободившаяся от оков бывания, достигает состояния истинного бытия, состояния абсолютного; эта форма ее составляет так называемое «тело дхармовое» («дхармакая»), т. е. совокупность истинно-сущих носителей-дхарм в их состоянии сверхбытия. Самый термин, по-видимому, указывает на генетическую

связь этого учения с теорией дхарм традиционных хинаянистических школ, ибо и Ашвагхоша, и Васубандху (в теории виджнянавадинов), а также и Нагарджуна, который тоже упоминает «дхармакая», *не признавали* самостоятельно реальных дхарм.

Личность Будды обладает, однако, кроме того, еще другим телом, «самбхогакая»¹⁹; термин этот принято переводить словом «тело блаженства» (body of bliss); имеется в виду следующее: Будда, дошедший до нирваны, до состояния истинного бытия, продолжает все-таки бывать в известном высшем смысле — мы бы сказали, жить в какой-то высшей форме, — и в этом смысле он обладает как бы особенным телом, созданным его заслугами. Поскольку он живет сам, тело это называется телом «собственного пользования»²⁰ в противоположность второй стороне того же «самбхогакая», в которой Будда общается с бодхисаттвами высшей ступени, т. е. с другими высшими личностями. Эта сторона тела «самбхогакая» называется «телом для пользования других»²¹.

Наконец, каждый Будда, как мы уже видели, помогает другим личностям дойти до нирваны, пробуждая в них прозрение. Для этого Будда показывается другим существам в виде или в облике учителя, проповедующего учение, т. е. в образе человека. Этот облик называется «телом призрачным» («нирманакая») ²², Будда в таком виде — не что иное, как субъективное переживание каждой данной личности в отдельности.

В таком виде учение о телах Будды излагается и в современных японских работах, основанных главным образом на трактате Ашвагхоши «Махаяна-шраддхотпада-шастра». Важно иметь в виду, что и у Ашвагхоши, и у Нагарджуны, и у Васубандху *Будды многочисленны* и каждый из них обладает тремя телами. Сопоставление тел Будды с тремя ипостасями *единого* Бога в христианском учении, следовательно, вряд ли может считаться удачным ²³.

Наиболее важным их трех тел, стоящим в центре метафизического и религиозного мышления, является «дхармакая», дхармовое тело, т. е. совокупность истинно-сущих носителей-дхарм, хотя бы таковые, как у Нагарджуны, были объявлены безатрибутными. «Дхармакая» принимает несколько иное значение в тех школах, которые не ограничиваются установлением отдельных личностей (комплексов дхарм или «сознаний-сокровищниц»), а переходят к учению об единстве всего сущего, т. е. сводят все единичные индивидуальные субстраты на одно-единое начало, которое ими олицетворяется либо как Будда *Вайрочана*, либо как *Амитабха*. В таком случае «дхармакая», например, *Будды Вайрочаны*, как в секте Сингон или в школе Кюгон, является общим трансцендентным субстратом всех единичных существ и как таковой является объектом религиозного поклонения и мистического созерцания ²⁴.

Учение о спасении. Истинно-сущее, таким образом, понимается различно в разных школах буддизма. Но как бы оно ни опи-

сывалось, бытие эмпирическое рассматривается как результат волнения истинно-сущего: дхармы ли волнуются или сознания-сокровищницы («алая-виджняны»), пустота ли раскрывается каким-то непостижимым образом — волнение во всяком случае является омрачением или затемнением («авидья») ²⁵. Его не должно быть, ибо волнение есть незнание, непонимание, мрак.

Мрак в широком смысле слова обнимает ряд дхарм-волнений («клеша» или «асрава»), которые, привязываясь к другим дхармам, т. е. рождаясь вместе с ними, лишают их возможности избавиться от рождения-исчезновения. Волнения в этом смысле называются и «анушала», если хотят указать на то, что они крепко прицепились к дхарме, поддерживаются при ней («анушера-те») ²⁶. В зависимости от степени связанности дхарм с волнением, т. е. в зависимости от того, является ли эта связь весьма сильной или более слабой, дхармы [...] разбиваются на дхармы с волнением и без волнения («асрава» и «анасрава»).

Результатом волнения истинно-сущего является эмпирическое, иллюзорное бытие, отдельные личности и их миры. Цель Будды состоит в том, чтобы спасти живые существа, т. е. индивидуальные истинно-сущие субстраты, избавив их от необходимости ежемгновенно рождаться или проявляться, ибо в этой именно необходимости эмпирического бывания кроется то великое страдание, которому подвержены существа. Будда из сострадания протягивает им руку в виде своего учения, указывая им путь, как выйти из болота рождения и смерти, как дойти до «того берега» океана бытия ²⁷.

Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невозмущенности. По учению буддизма, волнение безначально, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено. Современные работы, европейские и японские ²⁸, иногда вносят понятие греховности в толкование волнения («асрава» или «клеша»); но такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этих терминов в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся, действительно, в пределах иллюзорного бытия, главным образом в виде так называемых страстей и пороков, почему и практически проповедь бывает направлена против дурных качеств человеческого характера. В метафизической системе достоинство того или другого элемента оценивается не с точки зрения его эмпирического нравственного значения, а лишь с точки зрения конечного покоя в зависимости от того, благоприятно ли оно для достижения его или нет.

Волнение безначально, ибо всякое проявление его вызвано предшествующей причиной; но оно имеет конец, ибо не всякое действие имеет следствие («Абхидхармакоша». 9, 9b) ²⁹. Достижение успокоения возможно; каждая дхарма, подверженная быва-

нию («санскрита»), получает успокоение («Абхидхармакоша» I. 5а). Вечный покой — это цель, к которой стремится каждая дхарма, каждый индивидуальный истинно-сущий субстрат. Ибо в каждом субстрате содержатся и те дхармы, которые являются путем к покою, т. е. чистая «мудрость», различающая суетное от несуетного, и ее спутники.

С точки зрения конечного покоя эмпирическая индивидуальная жизнь от рождения до смерти является лишь одним из бесчисленных эпизодов на пути развития данного комплекса дхарм, принимающего то одну, то другую форму на своем пути к нирване по законам 12-членной формулы трансфигурации. Отдельные жизни в метафизическом смысле связаны единством того индивидуального истинно-сущего субстрата, который составляет их основу. Поэтому можно понять и утверждение, что Будда в смысле личности, подошедшей к конечной цели, «помнит свои перерождения», помнит все формы, через которые прошел его индивидуальный субстрат³⁰. Назвать этот индивидуальный субстрат «душой», очевидно, нельзя, это индивидуальное истинно-сущее не есть душа, не есть «атман», но истинно-сущее в каждой личности никогда не отрицалось буддизмом³¹.

Рассуждения о том, какие формы жизни чередуются, какой вид принимается индивидуальным субстратом во время промежуточного бытия, т. е. между данной эмпирической смертью и следующим эмпирическим рождением, и другие детальные вопросы, которых мы отчасти коснулись в двух предыдущих главах, не имеют существенного значения.

Мрак рассеивается, и благодаря мудрости подавляется все последнее и большее число элементов, пока не наступает наконец последний момент. Тогда данная личность *перестает быть эмпирически*, тогда уже ни одна дхарма не рождается и не исчезает. Часть моря бытия перестает бушевать и погружается в вечный покой, в истинное бытие, к которому неприменимы выражения эмпирического бытия, но которое тем не менее для мистика-созерцателя рисуется в виде высшего блаженства.

Метафизический субстрат на пути к вечному покою эмпирически принимает форму личности, переживающей определенное душевное спокойствие (сосредоточенность и т. д.) и подавляющей умышленно свои страсти. В этом именно заключается практическая сторона буддизма — в уверенности, что путем как будто произвольного, умышленного подавления эмпирических явлений (страстей и т. д.) возможно воздействовать на трансцендентный субстрат и способствовать ему на пути к спасению.

Такова идея спасения в буддизме, схоластически обоснованная теорией дхарм-носителей, трансцендентных реальностей, допущенных за элементами, которые были найдены при анализе данных нам явлений. Таким образом, *то, что спасается*, есть не что иное, как истинно-сущее, которое старается избавиться от безначального бывания. Оно проявляется в каждом индивидуальном существе, и каждый индивидуум, спасая себя, в сущности, спасает не

себя лично, эгоистически, как могло бы показаться, не из мотивов обыденного пессимизма, не для того, чтобы избежать бедствий эмпирического бытия, а для того, чтобы освободиться от самого бытия как такового: спасая себя, индивидуум тем самым спасает все истинно-сущее, частью которого он является сам.

Понятие прекращения бытия-страдания существенно отличается от идеи спасения в других системах тем, что возможность его обеспечена именно его безначальностью. То, что есть, имеет причину, каждый результат непременно предполагает причину, а поэтому *начало бытия* немислимо, но не всякое действие должно иметь результат, а потому конечной целью процесса бытия является вечный покой. *Только безначально волнующееся может достигнуть вечного покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой*³². Если бы бытие имело начало, если бы оно было создано творцом, или Брахмой³³, оно, разумеется, тоже могло бы иметь конец, но оно могло бы тогда начинаться вновь, сон и бодрствование Брахмы чередуются, и мир, вышедший из Брахмы и вошедший в него обратно, действительно может появиться опять и опять, что и соответствует пониманию брахманов.

Бог-Творец, создавший волею своей бытие, может прекратить его, но волей своей он его мог бы воздвигнуть снова, ибо спасение творения в таком случае не предполагает прекращения воли к бытию у Творца-Бога.

Если бытие — падение и прекращение его есть возвращение его в первобытное состояние, то, действительно, бытие есть грех, могущий быть искупленным, но повторение которого не устраняется. Но так как бытие, как учат буддисты, есть безначальное волнение истинно-сущего, то оно не может быть названо грехом, оно *не грех*, оно не падение, которое должно искупиться, а *безначальное страдание истинно-сущего*, разложенного на бесконечное число живых существ. Безграничная любовь Будды — сострадание к *безвинному* страданию, которому подвергнут он сам во всех проявлениях.

Спасение существ, таким образом, есть самоспасение истинно-сущего. Будда, спасая существа, спасает себя, существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех, и спасение каждого есть частичное спасение истинно-сущего. Объединенность всех как частей единого абсолютного есть залог спасения каждого в отдельности и основа того, что каждый должен стремиться к конечному покою не для себя лично, а как часть всего. Бытие прекращается, безначально волнующееся успокаивается, но это не значит, что оно превратилось в ничто. Когда гаснет лампада, прекращается горение, лампада остается; когда утихает буря, волны исчезают, вода же остается. Отсутствие эмпирического бытия и есть то сверхбытие, к которому искони стремился субстрат всего сущего, всего сознательно переживаемого, но так как простой человек в таком небытии усматривает именно не блаженство, а страдание, то и буддийские мистики

часто представляют себе нирвану как нечто такое, что они будут переживать сознательно. Но на самом деле именно это эмпирическое небытие и есть конечная цель, истинное бытие. «Для омраченного бытие — блаженство, нирвана — страдание; для святого бытие — страдание, нирвана — блаженство». В познании того, что бытие *как таковое* есть волнение-страдание, состоит прозрение³³.

Будда, предавшись созерцанию, узрел это страдание бытия и его причину — волнение. Но он узрел и вечный покой и путь, который ведет к нему. Конечная цель предначертана ясно: она — покой истинно-сущего навсегда, без возвращения в суету. покой, в котором суета и страдание мирское исчезают навеки; но это состояние не есть возвращение к тому, что уже было, а достижение нового, что ни есть, ни не есть, что выше всякого понимания и что описать словами невозможно.

XIX

О сектах буддизма. Вопрос об отношении буддизма к другим системам

Настоящая глава является всего лишь как бы *приложением* к предыдущим. Вопрос о буддийских сектах и об отношении буддизма к другим системам Индии, Китая и Японии, строго говоря, не входит в задачу настоящего очерка — к этим вопросам, чрезвычайно обширным и сложным, я предполагаю вернуться в следующей, третьей части Введения, посвященной истории буддийской литературы. Тем не менее обойти вышеупомянутые вопросы молчанием казалось нежелательным, а поэтому я решаюсь коснуться их, но вкратце: ограничиваюсь изложением элементарных соображений по поводу их, не входя в разбор деталей.

В предыдущих главах была сделана попытка установить основные проблемы, которые обсуждаются в буддийской философии, и указать на важнейшие решения их, а также на метод рассуждения, который объединяет направления буддийской философии. Вышеизложенное относится, таким образом, к буддизму вообще, независимо от индивидуальных различий отдельных школ: *индивидуальные особенности многочисленных направлений* зависят прежде всего от того, какие проблемы будут выдвинуты данной школой на первый план и какие будут оставлены без внимания.

Раздробление буддизма на школы и секты началось уже очень рано; первое распадение принято относить к так называемому второму собору буддистов в Вайшали (IV в. до Р. Хр.)¹. Начиная с этого времени буддийская догматика продолжала развиваться и создавать новые характерные формы вокруг тех же основных идей, которые лежат в основе буддийской религии и философии. В Индии, в Тибете, в Китае и в Японии возникли секты, сменяющие старые или укрепляющиеся наряду с ними.

Прежде чем перейти к вопросу о классификации буддийских

направлений, необходимо остановиться на самом характере процесса разветвления буддизма. Направления его обыкновенно в европейских работах принято называть *сектами*. Это выражение применимо, однако, лишь с той оговоркой, чтобы его понимали в этимологическом смысле, в смысле *подразделения*, а не в том смысле, как это слово употребляется тогда, когда речь идет о сектах христианских. Ведь, говоря о сектах или сектантах, мы имеем в виду группу верующих, отделившихся от господствующей церкви по тем или другим причинам, так что секта, собственно, предполагает существование основной церкви, в противоположность которой данное направление именуется сектой. Но у нас не называются сектами католичество, православие, лютеранство и т. д., мы говорим в этом случае о *вероисповеданиях*, ибо не существует христианства помимо церкви католической, православной и т. д. Наконец, мы не называем сектами и тех школ, которые образуются вокруг того или другого влиятельного богослова. Говоря о буддийских направлениях, мы также непременно должны обращать внимание на характер каждого из них: мы встречаемся с буддизмом, особенно в древней хиньяне, с направлениями, созданными отдельными философами-догматиками, т. е. с *школами схоластики*, особенности которых не имеют отношения к популярному буддизму верующего мирянина. Кроме того, однако, в буддизме встречаются такие направления, которые соответствуют тому, что мы называем *вероисповеданиями*. Направление, как, например, *мистические*, или направления верующих в *Амигабху* и его рай, или поклонники Будды *Вайрочаны* образуют, собственно, не секты, а буддийские вероисповедания. Наконец, мы встречаемся и с такими направлениями, которые вполне аналогичны нашим сектам, примерами сект в собственном смысле являются многочисленные мелкие ветви мистического направления, а особенно образовавшиеся в Японии секты Син-сю и Нитирэн-сю, которые, по существу, только ветви: первая — Дзёдо-сю, вторая — Тэндай-сю, хотя в течение времени секты эти приобрели больше влияния и больше сторонников, чем те основные направления, от которых они отделились.

При рассуждении о «сектах» буддизма, кроме того, следует иметь в виду еще одно важное обстоятельство. Все главные разделения буддизма, которые основаны на догматических и философских разногласиях, зарождались в монастырях, среди ученого духовенства. Простонародные или внецерковные движения в смысле образования сект, если и возникали, не имели большого значения.

Буддисты-миряне вообще мало знакомы с разногласиями сект и мало интересуются и не могут интересоваться вопросами догматики. *История буддийских сект и школ* совпадает с *историей буддийской философии* и мало, сравнительно, имеет отношения к буддизму как народной религии и к внешней, политической истории его церкви. История философского буддизма заключается в трактатах и в полемике основателей новых школ и их учеников. История буд-

дийских сект в этом смысле может быть установлена с полной ясностью на основании литературных памятников.

Что же касается *популярного, или простонародного, буддизма*, то он требует отдельного, самостоятельного изучения. В нем нужно отличать уже не отдельные секты, основанные на тонкостях догматического мышления, а устанавливая иные, более обширные группы, причем, разумеется, о детальной систематизации популярного буддизма не может быть речи. Буддисты-миряне ограничиваются усвоением того, что является общепобуддийским, в популярной форме с примесью, *однако, некоторых специфических элементов*, преобладание которых позволяет дать известную, более грубую, *классификацию народных течений буддизма*, о которых будет речь в конце настоящей главы.

Направления и школы. В предлагаемой работе нас должны интересовать, однако, прежде всего формы догматического и схоластического философского буддизма, в которых фактически представляются нам проблемы, изложенные в предыдущих главах. Согласно традиции самих буддистов, основным подразделением школ является разделение их на *хинаяну* и *махаяну*². Мы уже видели, что названия эти имеют в виду характеризовать каждое из основных направлений в качестве средства к достижению спасения-нирваны, т. е. как способ передвижения, каким живые существа могли бы переправиться через океан бытия, через «сансару», выйти из круговорота бытия.

Схоластический анализ бытия в хинаяне, ее строгая система монашеских обетов являлись путем трудным, неудобным. Каждая личность шла по пути к спасению одна и искала спасения как бы для себя одной. Махаяна же, противопоставившая хинаянистическому идеалу архата понятие бодхисаттвы, является средством удобным, более доступным. Такой переворот в области теории спасения сопровождается переходом в области онтологии от плюралистического коррелятивизма древних школ к монизму позднейших, где истинно-сущее рассматривается как единое начало, в котором все элементы сознательной жизни сливаются в одно.

Характернейшей формулой нового течения является благая весть «Саддхармапундарика-сутры», формула *о тождестве эмпирического и истинно-сущего, сансары и нирваны*³. В сущности, эта идея несколько не противоречит хинаяне; ведь так как, по учению древнейших школ, эмпирическое является как бы проявлением истинно-сущего, оно, разумеется, по существу, тоже является истинно-сущим. Характерным для махаяны является то, что она особенно настаивает на этом обстоятельстве, что она указывает на него как бы на новое открытие и делает вытекающие из него выводы. Если эмпирическое бытие само по себе совпадает с истинно-сущим, то спасение каждого существа обеспечено, ибо тогда эмпирическое рассматривается диаметрально противоположным состоянию нирваны. Самый факт бытия становится поэтому менее тягостным, менее удручающим, а этим подрывается

до известной степени безнадежный *эмпирический* пессимизм древних школ в пользу большей жизнерадостности. *Метафизический* пессимизм, требующий конечного спасения в смысле прекращения бытия, разумеется, сохраняет свое значение.

Наконец, тождество бытия с истинно-сущим требует признания, что спасение происходит не отдельно, а достигается всеми личностями совместно. Святой-бодхисаттва не погружается в покой, хотя он уже подошел к нему, а из любви и сострадания поджидает других, отставших на пути. Этим нарушается строгий индивидуализм в спасении, придававший хинаяне такую строгость и холодность в смысле религиозной системы.

Цель остается, однако, и для махаяны, в сущности, той же: в этом смысле нового махаяна не внесла. Но если та же самая цель может быть достигнута легче и скорее, если может быть доказано, что она будет достигнута обязательно, то вполне понятно, что такое учение должно было иметь больший успех. Большой простотой и большей универсальностью объясняется победа махаяны. В этом состоит и ее большая сила, проявленная ей в *пропаганде* буддизма; в истории распространения буддизма в Средней и Восточной Азии хинаяна уже роли не играла.

История буддийских учений является процессом упрощения, вытекающим из стремления найти более легкий путь к достижению нирваны. Необходимо ли заниматься схоластической философией, развивать мудрость, прозрение разумом или подвергаться лишениям, совершать деяния? Нельзя ли найти истину непосредственно и проще в мистическом экстазе? Возникают течения, отвергающие всю вообще буддийскую литературу, считающие всякого рода размышление об истинно-сущем бессмысленным. Но, наконец, можно спросить, нужно ли и созерцание: ведь если сей мир, по существу, уже является тем истинно-сущим, к которому мы стремимся, то не достаточно ли придерживаться веры, что это именно так и что Будда Амитабха, который стоит за бытием, сумеет спасти всех помимо их стараний и даже в том случае, если они сами не будут стараться вовсе: тогда и обеты и монашество становятся, в сущности, излишними. Такого рода соображения возникали в направлении поклонников Амитабхи и практически выразились в крайнем упрощении ритуала и в светском характере сект Амитабхи.

Идея спасения, таким образом, все более упрощается, она теряет философский, схоластический оттенок и становится отчасти все более религиозной, отчасти же она отодвигается на задний план. Одновременно упрощается и система заповедей и обетов, но это именно упрощение, уступка буддизма слабостям человека, а вовсе не что-то новое, положительное, что бы по существу противоречило основному буддизму.

Мы поэтому не имеем никаких оснований объяснять развитие махаяны путем влияния чужих элементов, неиндийских. Буддизм действительно на своем пути через Центральную и Восточную Азию встречался с чужими религиозными системами, и при

его склонности принципиально идти навстречу индивидуальным потребностям людей он в популярных формах оставлял незатронутыми очень многие из обычаев и представлений покоряемых им народов. Но предположение, что иноземные философские идеи могли бы коренным образом изменить *систематическую догматику* индийского буддизма, представляется совершенно невозможным. Мы не должны же забывать, какую роль в Индии, а также в Китае играла *идея традиции*, т. е. сохранение воспринятого от учителя и тенденция не допускать нововведений; нельзя и забывать, что отношение знатоков традиции к чужим идеям было и есть в настоящее время резко отрицательным. Наконец, возникает чисто практический вопрос, каким образом могли бы проникнуть в очаги традиции чужестранные идеи: ведь знатоки буддийской догматики вряд ли занимались в достаточной мере иностранными языками. А те, кто, как буддийские миссионеры, изучали чужие языки, например китайский язык, преследовали распространение своих законченных систем, они, следовательно, могли бы подвергнуться чужому влиянию только невольно; а чтобы такое влияние было бы в состоянии существенно преобразить их систему, предположить трудно. Примером того, как незаметно проникает влияние чужих идей, может послужить современная Япония: несмотря на то что многочисленные японцы-буддисты получили образование в Европе, несмотря на усиленную пропаганду христианства в Японии, концепция буддизма как религиозной системы остается совершенно незатронутой.

Разумеется, возможен другой случай: буддизм мог приниматься представителями другого учения, например брахманом, и в результате могла появиться система наполовину буддийская, наполовину брахманская. Очевидно, что таким именно образом нужно себе представлять влияние брахманизма на буддизм и наоборот. Но это явление возможно было на индийской почве, где философские методы и религиозный язык даже враждебных школ имели много общего. Допущение же существенного влияния, например, неоплатонизма или христианства, которые таким именно путем могли бы проникнуть в буддизм, хотя бы через посредство несторианцев, лишено, мне кажется, всякого основания. Возможность же проникновения тех или иных элементов в *церемониал* или в *народные* концепции буддизма а priori отрицать нельзя. История буддийской догматики еще столь мало разработана, что, во всяком случае, *сначала* необходимо выяснить в полном объеме данный материал как таковой и толковать его развитие в смысле естественного процесса, не прибегая к лишним сравнениям выхваченных фрагментов буддийских учений с такими же фрагментами других систем.

Задача буддийской филологии состоит прежде всего в исследовании наличного литературного материала, сохранившегося в чрезвычайной полноте; до сих пор этот материал почти вовсе был затронут, а поэтому и история догматики буддизма, в особенности древнейших сект, совершенно не выяснена. В китайской

буддийской литературе мы находим ряд попыток установить схемы взаимоотношения различных систем буддизма, однако метод рассуждения китайских схоластиков основан не на литературно-исторических соображениях, а на догматических. Различные школы буддизма считаются основанными самим же Буддой, но только в различные периоды его деятельности. Кроме того, каждая секта, делая обзор буддийских школ, стремится доказать превосходство своей собственной точки зрения. Наиболее известные классификации выработаны сектами Тэндай, Кэгон⁴ и Сингон. Традиционные группировки сект, таким образом, недостаточно убедительны, хотя они интересны отчасти тем, что в них отражается критическое отношение позднейших буддийских догматиков к буддийской философии прежних веков, отчасти же и тем, что в этих схемах мы находим обзор важнейшего материала, фактически имевшего значение в истории буддийской догматики.

В основу классификации сект мы можем положить либо *проблему истинно-сущего*, либо *проблему спасения*. Древнейший период, т. е. период хинаяны и начало махаяны, ознаменован главным образом схоластическими спорами о *сущности бытия*; полемика школ предполагает теорию дхарм и уходит в разбор философских вопросов. О характере спора по вопросам онтологии и о точках зрения важнейших школ речь была уже выше, в XVIII главе. Всего можно установить три основных направления — сарвастивадинов, шуньявадинов и виджнянавадинов. В дальнейшем исследование истории буддийской схоластики требует ряда монографических работ.

Позднейший период, период махаяны, выдвигает уже на первый план *вопрос о спасении*, и секты этого периода следует классифицировать на основании того, какому из возможных средств к достижению нирваны придается наибольшее или исключительное значение. Всего путей к достижению истины имеется три: *познание*, *практика* и *созерцание*. К этим трем в позднейшее время был прибавлен еще четвертый путь, *вера*. Первые три средства признаются всеми школами буддизма, они только различно оцениваются. Вера же является особенностью поклонников будды Амитабхи, которые при достижении конечной цели полагаются на чужую помощь, на *чужую силу* в противоположность древнейшему буддизму, где такая посторонняя помощь не допускается, а каждая личность сама пробивает себе дорогу к спасению путем *собственной силы*⁵.

Первый период расцвета буддизма в Китае относится к V в., к периоду Кумарадживы (ум. в 420 г.)¹⁾, проповедовавшего учение Нагарджуны о пустоте и о тождестве сансары и нирваны в духе сутры о Лотосе. В этой форме буддизм проник в Корею, а отсюда в VI в. и в Японию, первые буддисты-миссионеры которой, корейцы, были представителями так называемой *школы трех трактатов* (яп. Санрон-сю⁶⁾, сочинений Нагарджуны и Арьядевы²⁾. Вместе с этими трактатами изучалось еще одно сочинение, трактат Харивармана³⁾ «Сатьясиддхи-шастра» («Дзэйдзицу-рон»).

Школа, основанная на этом трактате, никогда не играла роль секты, но она наряду с другими перечисляется как философское течение (*Дзэджицу-сю*⁷⁾ ⁴⁾.

Оба направления, Санрон и Дзэджицу, как самостоятельные школы просуществовали в Японии недолго, слившись с тэндайским буддизмом ⁸⁾.

В VI в. в Китае были основаны все другие направления, главным образом тяньтайское *столастическое*, основанное на учении сутры о Лотосе, и *мистическое*, антисхоластическое направление, основанное знаменитым Бодхидхармой ⁹⁾. Эти направления упростились в Японии несколько позже: тяньтайское в VIII, а мистическое только в XII в. Начало последнего из основных течений, культ *Амитабхи*, относится в Китае к VII в. В середине VII в. наступает период влияния Сюаньцзана. Буддизм этого периода и в Японии сложился под влиянием школы Сюаньцзана, основывавшейся на учении главным образом Васубандху и Асанги, т. е. виджнянавадинов-йогачаров. В связи с школой виджнянавадинов (*Хоссо-сю*¹⁰⁾ в Нара возникает школа трактата «Абхидхармакоша» (*Куся-сю*¹¹⁾), но отдельной «секты» — *Куся*, строго говоря, не существовало никогда; *Хоссо-сю* же продолжала существовать, и единичные представители ее имеются и теперь, хотя она как секта не имеет практического значения ⁵⁾.

К VII в. относятся еще два направления, *Кэгон* и *Рицу*, которые вместе с только что упомянутыми четырьмя называются «шестью школами южной столицы», т. е. Нара.

Направление *Рицу* (*Риссю*¹²⁾) — единственное направление, основанное прежде всего на литературе дисциплины, так называемой *вираи*, второй части буддийского канона ⁶⁾. Школа *Кэгон* (*Кэгон-сю*¹³⁾ основана на «Аватамсака-сутрах» и выдвигает культ будды Вайрочаны, который является центральным буддой и в тэндайских кругах ⁷⁾. Школа *Рицу* исчезла в Японии давно, секта *Кэгон* сохранилась, но насчитывает, как и *Хоссо*, всего несколько представителей и немногочисленные храмы.

Оригинальная религиозность Японии начинает проявляться несколько позже. Первые действительно религиозные направления *Тэндай* и *Сингон* относятся к VIII и IX вв. и были основаны: первое — знаменитым Дэнгё-дайси (*Сайтё*), а второе — Кободайси (*Кукаем*).

Тэндай-сю (кит. Тяньтай-цзун) возникло в Китае уже раньше, в VI в. Основателем считается известный Чжичжэ-даши (яп. Тися-дайси). Учение его примыкает к учению Нагарджуны и к сутре о Лотосе, содержит элементы мистического буддизма. Как и в секте *Сингон*, признается сила магических заклинаний, разработана символика и выдвигается поклонение будде Вайрочане ⁸⁾.

Учение *Сингон*¹⁴⁾, развившееся в Китае в начале VIII в., является наиболее универсальным из всех сект позднейшего буддизма. Догматическая основа опирается на философию виджнянавадинов-йогачаров, в смысле которой толкуются так называемые

мые «мандалы в двух отделах» (яп. рёбу-мандара¹⁵), которые являются символическим изображением эмпирического и абсолютного бытия («гарбхадхату» и «ваджрадхату»).

Школа Сингон — хранительница буддийской символики вообще: значение, например, пятичленных ступ¹⁶ (яп. сотоба), символическое значение лиц буддийского пантеона, сплетение пальцев для магических жестов («мудра»), заклинания («дхарани») и т. д. составляют «тайну» секты Сингон, из которой некоторые элементы проникли и в другие течения буддизма. В этом смысле секта Сингон называется «тайным учением» (яп. миккё).

В мистических звуках и формулах секты Сингон, а отчасти и Тэндай были усмотрены параллели к гностическим учениям Персидней Азии¹⁷. Историческое развитие школы Сингон еще недостаточно исследовано. Живая традиция именно этой школы чрезвычайно важна как с точки зрения истории буддизма, так и для выяснения буддийской символики и иконографии. К учению секты Сингон я предполагаю вернуться в специальной работе о буддийской символике.

Влияние [...] Сингон в Японии было огромно: основной принцип ее был — при пропаганде толковать чужие учения в буддийском смысле; создавалось определенное направление так называемого рёбу-синто¹⁸, т. е. «синто, истолкованного в смысле двуленной мандалы». Божества синтоизма были объявлены воплощениями под другими названиями различных будд и бодхисаттв, мифология синтоизма толковалась в буддийском смысле: синтоизм был побежден тем, что его превратили в буддизм. Рёбу-синто играл большую роль в истории синтоизма.

Секты Сингон и Тэндай стали преобладать вслед за периодом влияния Сюаньцзана, т. е. в эпоху, совпадавшую в Японии со вторым периодом японской истории, так называемым хэйанским¹⁹. Обе секты сохранили свое значение и в настоящее время.

Период преобладания рационалистических и символических течений сменился направлением мистически-созерцательным, сектой Дзэн (кит. Чань). Основанная в Китае уже значительно раньше, в VI в., эта секта приобрела особенное значение в период Сунской династии²⁰ и в это же время стала усиленно распространяться и в Японии.

Мистическое направление подчеркивает ту непознаваемость истинно-сущего, на которой, как мы видели, настаивали уже мадхьямики. Но в то время как мадхьямики все же не отвергали философского рассуждения, буддийские мистики полагали, что рационалистические соображения по поводу истинно-сущего бесполезны и не нужны вовсе. Они поэтому отвергали и литературу, и философскую традицию, признавая одно только созерцание, которое у них имеет форму значительно более простую, чем практика созерцания, входившая как дополнительное средство для достижения спасения уже в древнейшие школы буддизма. Позднейшие мистики не различают тех многочисленных степе-

ней, о которых говорила хинаяна, а, упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное экстатическое переживание истины.

Последней ступенью в развитии буддизма в Японии является культ *будды Амиабхи*. В Китае секта о райской земле, Цзинту (Дзёдо)¹⁹. Амиабхи выступает одновременно с началом преобладания мистического направления в VII в., хотя зачатки ее имелись и раньше. Так называемая Община белого лотоса²⁰, основанная в начале V в., содержала элементы веры в рай Амиабхи¹¹). В Японии процветание культа Амиабхи наступает в VIII в. Амиабха в догматике — олицетворение истинно-сущего, в котором сливаются все сознательные существа. Амиабха дал обет не погружаться в нирвану, пока еще кто-либо из существ не спасен. В этом состоит залог, что будет спасен каждый: положившийся на Амиабху после смерти перерождается в раю, в «чистой земле» («сукхавати», яп. «дзёдо»). Вера в Амиабху заменяет все: не своей силой, а благодаря силе Амиабхи дойти до конечной цели — в этом состоит сущность направления, выдвинувшего идею «чистой земли».

Это направление является последним этапом в истории развития буддийской догматики о спасении, и, как мы уже видели, появление его может быть объяснено как естественный результат тенденции к упрощению процесса спасения и к отождествлению эмпирического с истинно-сущим.

Ввиду известного кажущегося сходства с христианством, по мнению некоторых, возникновение поклонения Амиабхе объясняется влиянием христианства через посредство несторианцев²¹. Несмотря на некоторые весьма любопытные параллели, доводы в пользу этого положения являются неубедительными прежде всего потому, что идея спасения и система догматики в общем всецело остаются на почве общепобуддийской. Самое же понятие веры в Амиабху еще не может считаться диаметрально противоположным идее буддизма.

После XIV в. образование новых направлений прекращается, творческая сила как бы замирает как в Японии, так и в Китае. Наступает период сначала упрочения и постепенного распространения победивших школ, создается литература экзегетическая. В позднейшее же время мы встречаемся со всеми важнейшими течениями одновременно, но явно склоняющимися к упадку. Наконец, в самое последнее время начинается вновь известное возрождение, наблюдаются попытки создать такую форму буддизма, которая могла бы быть приложена и к современной жизни; но это развитие, которое еще не закончилось, относится уже более к популярным формам буддизма, чем к догматике. Окажут ли европейская философия и ее методы какое-либо влияние в этом отношении, пока предвидеть трудно.

Говоря о сектах буддизма, следует иметь в виду еще одно важное обстоятельство, которое было упомянуто выше, т. е. что раздробление буддизма на секты является, в сущности, историей

его догматики, историей схоластического мышления, а поэтому, достоинством ученого духовенства; для буддистов-мирян оно не имеет значения.

Однако по тенденции буддизм направлен к спасению всех существ. Чем проще, чем популярнее было какое-либо учение, тем легче оно могло послужить основой практического направления, обращаясь к широким массам верующих. Поэтому наряду с философскими течениями имелись всегда, имеются и по настоящее время *простонародные формы* буддизма, которые, правда, примыкают к тому или другому вероисповеданию; эти формы имеют в таком смысле вполне выработанный индивидуальный характер, хотя и по существу не представляют систем в смысле систем философии. Буддизм в этом отношении [...] не отличается от христианства и других религиозных систем, которые совершенно так же представляются разбитыми на формы догматические, доступные только образованному духовенству, и популярные, приспособленные к уровню массы верующих.

В качестве практического примера *популярных течений* в буддизме я упомяну вкратце, в самой схематичной форме, *японские* направления, с которыми мне пришлось ближе познакомиться.

То, что относится к современному японскому буддизму, относится, вероятно, в известном смысле и к китайскому. Японский буддизм, однако, как мы видели во II главе, сильнее развит, он лучше организован и дает поэтому возможность более отчетливо уловить особенности отдельных течений, которые в Китае, по-видимому, гораздо более сплелись в одно неопределенное целое как между собой, так и с другими течениями китайского простонародного религиозного мышления.

Общими чертами популярного буддизма в Японии являются учение о перерождении в довольно грубой, материалистической форме, учение о «карме» в смысле учения о возмездии, определенные нравственные заповеди и предписания относительно образа жизни. Как известно, уже Будда, согласно традиции, не посвящал обыкновенных людей в философские проблемы, объявляя их изучение «ненужным». О нравственном кодексе особенно говорить не приходится, он излагается во всех работах по буддизму и сводится к так называемому 8-членному пути благородных²².

Этот общепобуддийский материал комбинируется в популярном буддизме с некоторыми другими идеями, взятыми отчасти из народных верований, отчасти из буддийской философии; ввиду этого и в популярном буддизме мы можем различать *три главных течения*. Грубейшая форма буддизма та, которая тесно переплетается с простонародными суевериями, с верой в демонов, в духов сил природы, с верой в чудотворное действие амулетов и т. д. — одним словом, с *наклонностью народа к шаманству*. Эти течения примыкают главным образом к секте Сингон, отчасти к Тэндай и к вышедшей из этой последней Нитирэн-сю^{23 12)},

которые все содержат в значительной степени элементы шаманства. Интересно, что секты Сингон и Тэндай, обнимая таким образом наиболее грубые формы популярного буддизма, являются, как мы видели, хранителями в то же время наиболее разработанных и утонченных философских учений, идеалистического учения Васубандху и Асанги, а также и системы буддийской символики, буддийской иконографии, а тем самым буддийского искусства.

Второе направление популярного буддизма примыкает к той группе буддийских школ, которые отличаются от других верой *в Амитабху и в перерождение в его райской земле*. Суть этого учения — вера и молитва, направленные к Амитабхе, эта форма буддизма пользуется особенным успехом среди японского крестьянства и купечества. Высшее духовенство этих сект относится, однако, к японской аристократии и к наиболее образованным слоям японского общества. Церемониал и специфические буддийские заповеди отвергаются, не признаются и обеты монашества и предписание, воспрещающее употребление мяса; как наиболее светское направление, секта культивирует все современное, создающееся под европейским влиянием.

Наконец, третье буддийское исповедание, обнимающее различные *направления мистические*, является из всех наиболее типически японским. Оно культивирует практику созерцания, направленного к религиозной цели, к единению с истинно-сущим. В этой секте всякое шаманство принципиально отвергается, а также и вера в спасительную силу кого бы то ни было, каждый сам может прийти и должен прийти до познания истины путем созерцания. Всякое мудрствование отвергается, литература считается ненужной, считается недостаточным погружение, созерцание самого себя и окружающей нас природы. Тут создается благодарная почва для развития поэзии, и к этой секте примкнули в средневековой Японии аристократы-воины, любители изящного, но в то же время люди, преклоняющиеся перед сосредоточением и перед самоотверженностью созерцателя-мистика.

Таковы три основных направления популярного буддизма, более или менее ярко очерченные, хотя имеются, конечно, и индивидуальные переходные формы эклектизма. Не следует, однако, забывать, что за этими популярными течениями стояли всегда, стоят и теперь догматические системы, хранителями коих являются ученые монахи в уединенных монастырях; они препятствуют разложению организации буддийской церкви. Отождествлять буддизм просто с популярными его формами совершенно непозволительно, как непозволительно и, обратно, игнорирование популярных, исторически сложившихся форм. При изучении буддизма принципиально следует считаться с обеими формами.

Этика в буддизме. Во всем, что было изложено в настоящей работе, почти вовсе не упоминаются этические учения буддизма, которые, по мнению многих, являются наиболее важными в буддизме. Так, например, по мнению Валлезера, отрицательное отно-

шение Будды к метафизике объясняется чисто практической тенденцией его учения, вследствие которой теоретические соображения преследуют лишь цель этически воздействовать на слушателя. Правда, Валлезер же оговаривается, что вернее говорить *не об этическом* характере учения Будды, а о *практическом* ввиду того, что основная проблема этики, отношение человека к человеку для Будды имеет весьма второстепенное значение²⁴. Все же заповеди и запреты играют огромную роль в буддизме, и об обетах монаха можно найти немало рассуждений в философских трактатах.

Действительно, практическое исполнение предписаний считается обязательным, так как без этого, путем одного только разума, фактическое спасение недостижимо. Согласно с этим, вступившим на путь считается лишь тот, кто дал обеты монашеской жизни. Но тем не менее *этика* в обыденном смысле составляет именно часть *практической религии* буддизма, а не его философской системы. В популярном буддизме этические учения имеют преобладающее значение, но разбор религиозной практической стороны буддизма не входит в пределы настоящей работы.

Онтология буддизма и теория спасения исходят из гносеологических и психологических соображений в связи с признанием *факта страдания*. Цель буддизма совершенно ясна, она сводится к уничтожению эмпирического бытия; идеалы практического морального характера поэтому не могут являться целью, ибо вся этика буддизма не что иное, как только орудие к достижению того, чтобы эмпирического не было вовсе. Но действительно обеспечивает реальное спасение именно практический путь. Познания истины недостаточно²⁵. В этом состоит, быть может, отличительная черта буддизма; фактически совершенство достигается не познанием и не созерцанием, не аскетизмом как таковым, а *практическим искоренением желания и страстей*, нужно истребить желание быть и волнение, чтобы найти из круговорота бытия. Выйти из него может *каждое живое существо*, и в этом, в идее, что спасение обеспечено за каждым живым существом без исключения, кроется, вероятно, тот момент, который существенно отличает буддизм от брахманизма как учения касты брахманской.

Вопрос об отношении буддизма к другим системам. Вопрос о влиянии буддизма на другие системы религиозно-философского мышления и о заимствованиях буддизма из других систем предполагает детальное знакомство как с буддийской схоластикой, так и с схоластической литературой этих других систем. Весь вопрос является поэтому в настоящее время еще неразрешимым, так как, во-первых, ни буддизм, ни полемика его с брахманскими системами в Индии не разработаны в достаточной мере, а во-вторых, догматическая литература даосизма и так называемого конфуцианства в Китае и синтоизма в Японии так мало известны, что судить о характере отношения их к буддизму чрезвычайно трудно. Те немногие сопоставления, которые можно найти

в литературе, довольно проблематичны. Совпадения могут быть всего только случайными; философское мышление протекает по одинаковым законам, и частичные совпадения, даже весьма, быть может, поразительные, не всегда еще доказывают заимствования.

В нижеследующем сделана всего лишь попытка отметить некоторые соображения, которые возникают по поводу учений буддийских философских систем с аналогичными учениями других систем. При сравнении буддизма с брахманизмом, с даосизмом или с конфуцианством или же с синтоизмом следует прежде всего избегать сравнения философских форм одного учения с популярными формами другого. Необходимо разграничивать в каждом из них философскую, схоластическую систему от бессистемных популярных форм. Сравнение вышеупомянутых учений в их *популярных* формах представляет новую задачу, самостоятельную, и предполагает изучение фольклора, народных культов и народных суеверий, а также других проявлений народной фантазии, подчиняющейся другим законам, чем те, которые управляют систематическим философским мышлением.

В настоящей главе мы коснемся исключительно только вопроса, как отнестись к сопоставлению положений буддийской философии с философскими теориями других систем.

*Буддизм и системы брахманской философии*²⁶. Первой важной проблемой является вопрос о возникновении буддизма в Индии. Мы знаем, что в период древнейшего буддизма, т. е. в период, примыкающий к ведической философии упанишад, индийская схоластика уже процветала и что по методу рассуждения все системы тесно примыкают друг к другу и образуют как бы одно цельное²⁷. Как уже было указано, буддизм, как и другие системы, занимается анализом опыта и преследует ту же цель, как они, — спасение. В этом отношении буддизм черпал из общего материала индийского мышления и имеет много общего с ним.

Особенностью буддизма является *отрицание авторитета ведической литературы*, но и это — признак более или менее внешний; не в нем следует искать сущности буддизма. Наиболее характерной стороной буддизма является, вероятно, отмеченная в прошлой главе тенденция, утверждение, что достижение фактического спасения требует и фактического подавления страстей, т. е. этической работы, а не одного только рационалистического познания истины. Но и этим буддизм, строго говоря, подчеркивает только общеиндийскую практику жизни отшельника. Более важным было, может быть, то, что буддизм допускал возможность спасения для всех без исключения живых существ, а этим в теории *отрицалось преимущество брахманов* перед другими кастами. Благодаря этой тенденции буддизм стал, по существу, универсальной системой, хотя на практике и буддисты не были чужды той идеи ограничения, которая была обязательная для брахманизма. Буддисты тоже не разрешали обращаться с проповедью ко всякому, устанавливая ряд исключений²⁸.

В области отвлеченного мышления исключительной чертой является, вероятно, критический метод, стремившийся исходить из того, что действительно дано на опыте, не допуская для объяснения опыта *лишних* метафизических элементов; этим объясняется отрицательное отношение буддизма к понятию Брахмы, Бога-Творца, и к идее «души» («атмана») в обыденном смысле слова. Что отрицание этих идей не является, однако, вовсе отрицанием ни истинно-сущего абсолютного бытия, ни метафизического субстрата в каждой личности, было уже подчеркнуто выше, в главе XVI.

О том, как относится буддизм к другим системам, приходится судить на основании *полемики* буддийских трактатов, содержащих в этом отношении весьма богатый материал. Из брахманских систем, против которых спорят буддисты, на первом месте стоят системы *санкхья*¹³⁾ и *вайшешика*¹⁴⁾. В европейской литературе²⁹ уделяется довольно много внимания вопросу об отношении буддизма к системе санкхья. Окончательно, однако, вопрос пока не решен. Некоторые настаивают на том, что буддизм вышел из философии санкхья, другие отвергают это предположение. Единственное, что можно сказать, — это то, что буддизм если и исходит из санкхья, то из *первоначальной*, так называемой эпической философии, содержащейся в частях «Махабхараты»¹⁵⁾; *классическая* философия санкхья заведомо позднее буддизма. Вероятно, прав Дейсен в своем предположении, что буддизм и джайнизм¹⁶⁾ вместе с первоначальной санкхьей являются самостоятельными продуктами философской мысли своей эпохи³⁰⁾.

Характерно, что мы нигде не встречаем буддийской полемики с *ведантой*¹⁷⁾, хотя сходство махаянистических течений с ней весьма поразительно. «Пустота», или безатрибутное истинно-сущее, очевидно, совпадает с идеей безатрибутного или высшего Брахмы; сознание-сокровищница («алая») напоминает «атман», индивидуальный духовный субстрат личности. Но в таких сопоставлениях нужно быть крайне осторожным до тех пор, пока не будут известны более подробные определения и того и другого понятия у различных авторов. В пользу того, что махаяна является плодом брахманского влияния, говорит тот факт, что сами же буддисты, как, например, Васубандху³¹⁾, сначала не признавали ее за учение Будды; но является ли внесение таких понятий, как единый «атман» и единый Брахма, в плюралистическую философию первоначального буддизма с его множественностью дхарм и множественностью личностей действительно результатом влияния какой-либо определенной системы или же естественным переходом от плюрализма к монизму, сказать трудно. Нельзя забывать, что учение о Будде и его трех телах и т. д. в подробностях значительно отличается от учения о Брахме.

Если махаяна напоминает отчасти брахманизм, то позднейшая веданта, в свою очередь, напоминает махаяну, а также и вообще буддийскую систему анализа человека. Но так как клас-

сическая веданта образовалась уже после того, как развитие буддизма было закончено, то весьма вероятно, что брахманские писатели заимствовали некоторые положения и термины у позднейших буддистов из области учений об анализе опыта, из логики и т. д.³²; однако и в таких заимствованиях вряд ли позволительно усматривать большого, в смысле существенного, *влияния*. Обе системы являются, в сущности, самостоятельными явлениями на общей почве индийского мышления, и частичные совпадения относятся прежде всего к истории литературы и к истории отдельных школ.

Если же мы будем рассматривать буддизм и брахманизм как религиозные явления, т. е. не только как философские системы, но как народные религии, то смешение брахманских элементов с буддийскими столь значительно, что точное разграничение брахманизма и буддизма, быть может, совершенно невозможно. Вероятно, нужно будет решить вопрос в том смысле, что в популярных формах победил брахманизм, но в смысле именно совокупности общеиндийских религиозных идей, в то время как в схоластике, вероятно, буддизм имеет гораздо большее значение, чем склонны допустить брахманские авторы, относящиеся к буддизму крайне во враждебно.

Буддизм, во всяком случае в Индии, не погиб бесследно; как религиозная организация он действительно прекратил свое существование, но философское влияние его было настолько сильно, что им проникнута вся позднейшая индийская схоластика. Таким образом, говоря несколько парадоксально, можно сказать: позднейший брахманизм в Индии — полубуддизм, а позднейший махаянистический буддизм — полубрахманизм. Чистый, критический буддизм, созданный Васубандху, Сангхабхадрой, Дигнагой и Дхармакирти, был эпизодом в индийской *философии*, а не религией и в чистом виде не сохранился.

*Буддизм в Китае*³³. В Китае буддизм проник в форме именно полубрахманской, махаянистической и упрочился сначала в форме учения Нагарджуны, а затем в чисто мистическом виде направления Бодхидхармы. Расцвет в собственном смысле наблюдается не раньше V—VI вв. В это время в Китае так называемая классическая литература конфуцианства, а также даосизма получила уже вполне определенную обработку, процесс создания китайских систем закончился давно.

Конфуцианство¹⁸⁾, поскольку оно являлось системой законов взаимоотношений людей и интересовалось проблемами государственного управления, практической этики и т. д., не имело ничего общего с буддизмом. Практически конфуцианство и буддизм — две диаметрально противоположные точки мировоззрения. Метафизика древнего и средневекового конфуцианства настолько мало разработана, что определено говорить о ней весьма трудно. Во всяком случае, нельзя предположить, чтобы она могла оказать влияние на развитие буддийской философии в Китае. Но, с другой стороны, трудно и предположить, чтобы буддизм V в

VI вв., пропагандируемый в Китае в тяжеловесных переводах индийских миссионеров, мог оказать влияние на конфуцианскую литературу, которая, вероятно, не обращала на него внимания.

Китайские в собственном смысле этого слова переводы индийских сочинений относятся только в VII в., к школе Сюаньцзана; что они повлияли на создание в X—XI вв. так называемой ново-конфуцианской философии и метафизики, не подлежит сомнению, хотя пока еще трудно сказать, какие именно системы оказались наиболее влиятельными и в каком виде влияние их происходило. О метафизике новоконфуцианства имеются тоже только весьма скудные указания в европейской литературе по Китаю³⁴. Гораздо более общего, чем с конфуцианством, буддизм имеет с другой формой китайского мировоззрения — с *даосизмом*³⁵.

Даосизм, так называемый древний, философский, а не позднейший алхимический, по преимуществу является *мистическим* направлением и как таковой имеет некоторое поразительное сходство с буддизмом.

Идея Дао в смысле высшего, неопишущего истинно-сущего, очевидно, может быть сопоставлена с учением о «пустоте»; идея так называемого «недеяния» на первый взгляд напоминает отрицательное отношение буддизма ко всему эмпирическому, ко всему процессу бытия³⁵.

В знаменитом сочинении «Дао-дэ-цзин»²⁰), возбудившем столь огромное внимание в Европе, довольно трудно усмотреть буддийские элементы, даже если, как, например, Джайлс, считать его за подделку II в. по Р. Хр. Во-первых, в Китае и во II в. еще не было таких буддийских сочинений, из которых можно было извлечь то, что в «Дао-дэ-цзине» сказано о Дао. Дао является понятием безусловно древнекитайским; а кроме того, вся тенденция «Дао-дэ-цзина» в целом вовсе не буддийская, особенно во второй части, где мы находим рассуждения типично китайского характера.

Поскольку поэтому даосизм является мистикой, он напоминает буддизм только потому, что мистическое настроение — явление общечеловеческое, встречающееся всюду. Точно так же и понятие безатрибутности истинно-сущего нельзя считать специфически индийским: и оно встречается во многих религиозно-философских системах, чем отнюдь не доказывается их генетическая связь.

Весьма вероятно, однако, что в позднейший период китайского средневековья произошло *сближение даосизма с мистическим течением в китайском буддизме*. Поэтическое настроение буддистов-созерцателей в Китае, как и в Японии, и китайская поэзия в духе даосизма имеют очень много общего, но это общее сводится именно к общемистическому элементу; к намеченной проблеме я вернусь в третьей, литературной части Введения, где придется выяснить и обратный вопрос о том, насколько даосизм мог повлиять на мистический буддизм, который отвергал литературную традицию, а тем самым уменьшал возможность влияния

со стороны индийской философии. Весьма вероятно, что китаец, хотя бы он и был буддистом, склонен был мыслить скорее в духе китайского мистицизма, т. е. в духе даосизма, чем в духе индийского мистика-созерцателя. Во всяком случае, в истории китайского мистицизма и китайской поэзии следовало бы проследить и сопоставить заведомо даосские и заведомо буддийские элементы мистики, а до этого вопрос о взаимоотношении буддизма и даосизма нужно считать открытым³⁶.

Буддизм и синтоизм. Положение буддизма в Японии совершенно исключительное. В Индии буддизм был, строго говоря, одной единичной школой наряду со многими другими системами, в Китае он встретился с двумя самостоятельными системами мировоззрения, в Японию же он проник в такой период, когда еще не существовало в Японии ни разработанного религиозного учения, ни философской системы, ни даже письменности. Буддизм с VI в. стал руководителем духовной культуры в Японии: начало японской культуры совпадает с проникновением буддизма и китайской цивилизации эпохи Танской династии. Буддизм проник в Японию уже в совершенно законченном виде в VII в., период Сюаньцзана, и японцы поэтому познакомились непосредственно с готовыми результатами в авторитетной форме, которая, несмотря на появление впоследствии новых сект, осталась как таковая, непоколебимой и по настоящее время.

Примитивная народная религия — синтоизм, — по существу не имеющая системы, была бессильна по отношению к буддизму, выступавшему во всеоружии философской систематизации. О влиянии со стороны народной японской религии на буддийскую философию, разумеется, не могло быть речи.

Влияние исходило поэтому со стороны буддизма, который, как мы уже видели в главе I, под влиянием отчасти секты Сингон объявил синтоизм частичным проявлением буддизма: синтоистские божества были отождествлены с буддийскими бодхисаттвами, и синтоистский пантеон утратил, таким образом, все свое специфическое догматическое значение³⁷. *Практически* буддизм, разумеется, заимствовал очень многие черты из народного культа японцев, но такие заимствования не могли оказать влияния на догматику буддизма.

В начале настоящей главы был упомянут вопрос относительно связи буддизма с другими течениями Средней Азии и о влиянии на буддизм западных идей — греческих и переднеазиатских. Рассуждения по этому поводу можно встретить в работах по японскому буддизму в связи с японской сектой Сингон и с культом будды Амитабхи. Эти проблемы не входят, однако, в задачу настоящего сочинения. Они будут рассмотрены в намеченном мной монографическом исследовании буддийской символики и иконографии по учению японской секты Сингон, а также в третьей, историко-литературной части предлагаемого Введения.

Примечания

Выпускаю примечания в сокращенном объеме отчасти из опасения задержать на неопределенное время выход своей книги, главным образом же за неимением при себе значительной части своей библиотеки, оставшейся в Токио.

Представляя примечания в настоящем, не удовлетворяющем меня виде, надеюсь при первой возможности заменить их новыми, содержащими более обширный дополнительный материал по изучению затронутых мною проблем.

I

Религиозно-философские системы в Японии и буддизм

¹ Сведения по истории буддизма в Индии и в других странах указаны более или менее подробно во всех общих очерках буддизма, перечисленных ниже в списке источников и библиографии. Из японских работ по истории буддизма лучшими являются следующие: по *индийскому буддизму*: *Огигара Унрай*. Индо буккё си (История индийского буддизма). Токио, 1914; по *китайскому*: *Сакайно Коё*. Сина-но буккё (Буддизм в Китае). Токио, 1914; по *японскому*: *Сакайно Коё*. Нихон-но буккё (Буддизм в Японии). Токио, 1914; *Мураками Сэнсё*. Нихон буккё си (История японского буддизма). Токио, 1897 — том 1 (остальные не появились), обнимающий древнейший период; *он же*. Нихон буккё си ко (Очерки по истории японского буддизма). Токио, 1898, 1899, в сокращенном изложении, 2 тома. Подробности см. ниже, в списке источников и библиографии.

² См.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. СПб., 1903, с. XIX.

³ О степени совпадения материалов китайского и тибетского канона можно судить до известной степени на основании каталога проф. Нандзё¹⁾, воспроизводящего, однако, указания китайского каталога без сверки их с тибетским оригиналом. См. каталог тибетского канона, составленный Феером²⁾. См. статью Пеллио: *Pelliot P.* Note à propos d'un catalogue du Kanj-цг.— JA. 1914, t. IV.

⁴ Три государства, триада стран, сангоку, является установившимся термином, который определяется как «название Индии, Китая и Японии» («Индо, Сина, Нихон-но сё»): Буккё дзитэн (Словарь по буддизму). Токио, 1909, с. 447.

⁵ Весь материал по буддийской литературе издан в Японии в двух новых сборниках, в так называемых Токиоском (1885) и Киотоском (1905) изданиях Трипитаки. Тем же издательством в Киото в 1912 г. выпущен сборник китайских комментариев под заглавием «Продолжение к Питайке» («Дай Нихон дзокудзюкё»). Серия эта состоит из 750 томов и содержит на 300 тыс. страниц убористого китайского шрифта 1756 сочинений, обнимавших в старых изданиях 7144 цзюани или книги. Из них 118 сочинений посвящены толкованию философских трактатов; сутрам — 550; догматике китайских сект — 647; дисциплине — 78; истории и традиции — 145 и т. д. Японская буддийская литература (до 1868 г.) выходит в двух больших сборниках; эта литература не менее объемиста, чем китайская; обе серии будут закончены через несколько лет. Подробные заглавия см. в списке источников.

Все издания могут быть названы критическими только до известной степени. Материал обработан неравномерно, наряду с тщательными изданиями встречается и чисто механическое воспроизведение древних ксилографов; но так как многие из старых изданий редки и недоступны, то и такое издание очень важно и удобно для разностороннего изучения буддийской литературы.

Многие из важнейших текстов вышли в отдельных изданиях с извлечениями из комментариев, с тщательно проверенным текстом и надстрочными примечаниями; это — критическая работа очень высокого достоинства. Из философских трактатов так разработаны «Абхидхармакоша» (издание Саэки Кёкуга, 1891), «Виджнянти-матрата-сиддхи» (его же), «Ньяяправеша», «Махаяна-шрадхотпада» и др. Нужно пожалеть, что эта филологическая работа не распространилась и на другие столь важные для нас сочинения; не разработаны в традиционной литературе, например, старый перевод «Абхидхармакоши», «Ньяянусара-шастра», «Сатьясиддхи» и др.

⁶ Например, перевод сутры о Лотосе, «Саддхармапундарики». Обыкновенно же современные популяризации пишутся в виде подробных объяснений к основному китайскому тексту, который тут же приводится.

⁷ В период деятельности Кумарадживы. См. ниже, главу XIX о сектах.

⁸ Основателем Таньтайской секты, опирающейся на учение сутры о Лотосе, был Чжичжэ (Тися). Движение, известное под названием «Общины белого лотоса» (Бякурэнся, Бо-лянь-шэ), основанное Хуэйюанем (Эон), умершим в 418 г., не может считаться буддийской сектой, хотя оно имеет отношение к буддизму, в частности к направлению, поклоняющемуся Амитабхе.

⁹ Школа Кумарадживы просуществовала еще некоторое время, а затем слилась с другим направлением. На первый план выступает направление Васубандху, секта о «проявлениях дхарм» (Хоссо), она же называется учением виджнянавадинов (Юисики-сю), см. ниже, главу XIX.

¹⁰ В учениях и символикe секты Сингон сохранились, очевидно, элементы, указывающие на связь с гностицизмом Передней Азии; см. ниже, главу XIX.

¹¹ См. выше.

¹² Chamberlain B. Things Japanese. L., 1902, с. 246 о влиянии Индии.

¹³ Как например, Иноуэ, Накасима и др. Указанная точка зрения часто затрагивается в беседах, в популярных статьях журналов и т. п.

¹⁴ Положение философии и религии в современной Японии, главным образом соотношение различных элементов, недостаточно выяснено в европейской литературе по Японии; настоящий очерк составлен исключительно на основании личных наблюдений и на знакомстве с современной японской литературой. См. об этом же вопросе мои две статьи: 1) в (печатаемом) сборнике статей по Японии, издаваемом Обществом востоковедения в Петрограде ³⁾: «Религия и философия», где приведены краткие статистические данные; 2) в серии «Veröfentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens». 1913, Bd. XVI.— «Religion, Philosophie, Buddhistische Forschungen», где мною указаны важнейшие из периодических изданий на японском языке, посвященных буддизму.

¹⁵ Chamberlain B. The Invention of a New Religion. Oxf., 1912.

¹⁶ Переведены, например, важнейшие сочинения Шопенгауэра, Канта и т. п.

¹⁷ Оригинал брошюры Нитобэ «Bushido» (Nitobe Inazo. Bushido, the Soul of Japan. N. Y., 1905) написан на английском языке и выдержал ряд изданий.

¹⁸ Об участии даосизма в концепции семи божеств счастья, ситифукудзин ⁴⁾, см. заметку Андерсона (Anderson W. Description of a Collection of Japanese and Chinese Paintings in the British Museum. L., 1886), Dickins F. V. Seven Gods of Happiness.— TAJ. 1878, vol. VII. Статья по японскому фольклору де Фиссера в TAJ, т. XXXVI и XXXVII ⁵⁾.

Вопрос о значении философского даосизма для Японии является довольно сложной самостоятельной проблемой. Известное учение даосизма о правителе, который «влияет», но не управляет, бездействует, встречается

и в японском государственном праве и проводится на практике на всем протяжении истории Японии (кампаку⁶⁾, сёгун⁷⁾), однако эта теория поддерживалась и конфуцианством, и поэтому может возникнуть вопрос, имеем ли мы дело в данном случае с непосредственным влиянием даосизма или же фактически с влиянием того же конфуцианства. См.: *Watters Th. Lao-tzu, a Study in Chinese Philosophy. Hongkong-Shanghai, 1870* (Сопоставление некоторых мест «Дао-дэ-цзина» с идеями «Лунь юя»); *Grube W. Geschichte der Chinesischen Literatur. Lpz., 1902*; *Иванов А. И. Материалы по китайской философии. СПб., 1912, с. LXXIX, LXXX.*

¹⁹ См. ниже.

²⁰ Как, например, чайные церемонии (тя-но ю), расположение цветов и ветвей в вазах (икэбана), символические сады, лирические драмы (Но).

²¹ Хаас (*Haas H. Secten des japanischen Buddhismus. Heidelberg, 1905*) говорит, что буддийские секты — почти различные религии.

²² Дзёдо-сю и Дзёдо-синсю.

²³ О синтоизме в европейской литературе имеется только работа. *Aston W. Shinto, the Way of the Gods. L., 1905.* Работа Астона весьма неполна, особенно в области догматики. Современная японская литература тоже небогата по синтоизму: лучшим материалом можно считать ряд статей в философской энциклопедии «Гэцугаку дайдзисё» («Большой словарь по философии»); материал таких работ, как Какэи Кацухико. «Косинто» (Древний синтоизм) или Кимура Тайкэн, обработан явно тенденциозным образом; то же самое можно сказать отчасти и о работах проф. Като Гэнти.

²⁴ Т. е. синтоизм в обработке так называемой «вагакуха» с Мотоори⁸⁾ во главе.

²⁵ См.: *Мураками Сэнсё. Нихон буккё си ко. Т. I, с. 11.*

II

Об изучении буддизма в Японии и в Китае

¹ Идеи новой школы о практическом приспособлении буддизма выражаются прежде всего в журнале «Симбуккё» («Новый буддизм»); спор школ отражается в особенности в популярных лекциях, в проповедях и т. д.

² См., например, в предисловии Винтерница (*Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Bd. II.— Die Buddhistische Literatur. Lpz., 1913*).

³ Так, например, Валлесер пользуется работой Курода⁹⁾ как авторитетным источником (*Walleser M. Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904*). Хакманн ссылается на указания Судзуки (в переводе очерка китайских сект¹⁰⁾). См. ниже, примеч. 14 к главе II.

⁴ Этим объясняется неудовлетворительность всех существующих до сих пор кратких очерков как китайской, так и японской философии и религии, не только буддизма, но и конфуцианства и даосизма; часто невольно чувствуется недостаточное знакомство авторов с материалом, например в работах Хакманна, Хааса, Ллойда, Брандта и др.

⁵ Японские пособия и компиляции ценны именно как орудие для того, чтобы легче ориентироваться; послужить источниками они не могут, но от них легче перейти к действительно научной литературе специалистов, составляющих первую категорию, которая в Европе столь же мало известна.

⁶ За исключением разве брошюры Курода, переведенной на английский язык под редакцией Ватанаба¹¹⁾, а с английского и на немецкий Зайденштоккером¹²⁾; см. также: *Sermons of the Buddhist Abbot*, лекции Сяку Сёэна, читанные в Америке, в интерпретации Судзуки¹³⁾. Ср.: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 3.

⁷ *Nanjio B. A Catalogue of Chinese Translations*; его же перевод *Twelve Buddhist Sects*¹⁴⁾; *Fujishima R. Le Bouddhisme japonais. P., 1889*; *Suzuki D. Outlines...*; его же. *Awakening of Faith*, перевод сочинения Ашвагхоши «Махаяна-шрадхотпада-шастры»¹⁵⁾.

⁸ *Walleser M. Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Chinesische Version. Heidelberg, 1910.*

⁹ *Нандзэ Бунъю*. Сяньяку Хоккэкэ (Лотосовая сутра в новом переводе).

¹⁰ «Дзюнисю коэ».

¹¹ «Хассю коэ» составил Гёнэн. Этот и поныне популярный очерк издан с примечаниями Ода Токуно и др.

¹² К этой же секте принадлежит и Ямаки и Нукария, экскурсии которых в области буддийской философии других направлений страдают от того, что авторы воспитаны на принципах секты мистического направления Дзэн, отрицавшей схоластические методы.

¹³ На первом месте можно поставить, вероятно, ученое духовенство секты Дзёдо-сю, наиболее интересующееся изучением догматики буддизма вообще; одним из центров схоластической философии в настоящее время является монастырь Хорюдзи ¹⁶, принадлежащий секте Хоссо.

¹⁴ *Hackmann H. Die Schulen des chinesischen Buddhismus.*— Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin. В., 1911, Bd. XIV, с. 232 и сл.; *Johnston R. Buddhist China.* L., 1914.

¹⁵ *Васильев В. П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857, с. 259, 260. Даже тех дополнений к Трипитаке, которые перечислены у Нандзэ ¹⁷ (№ 1468 и сл.), не удалось найти проф. Васильеву, см. его «Приложения к истории китайской литературы» (литографированное издание). СПб., 1887, с. 221. Эдкинсу тоже не пришлось встретиться с систематическими текстами и с комментариями, как видно из его «Очерка», где он «Абхидхармакошу», например, считает за «словарь» (!) (*Edkins J. Chinese Buddhism.* L., 1880, с. 120). Новейшие труды тех авторов, которые работали над китайскими источниками, тоже не упоминают экзегетической литературы, как, например, С. Леви в переводе «Махаянасутра ламкары» ¹⁸. Валлезер даже перевел китайский текст Нагарджуны, причем совместно с Ватанабэ ¹⁹, и, несмотря на то, не воспользовался общеизвестным в Японии комментарием Китидзо (кит. Цзицзан) ²⁰. Такакусу в своей статье, посвященной специально литературе абхидхармы, даже прямо говорит, что он комментарии почти не принимает во внимание (*Takakusu J. On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins.*— JPTS. 1904–1905, с. 79, примеч.). Это, конечно, неудивительно, так как и проф. Такакусу, и Ватанабэ — сторонники новой школы, а Такакусу, кроме того, мало интересуется философией буддизма. Сугиура в своем «Hindu Logic» ²¹ тоже недостаточно использовал большой комментарий Куйцзи (Кики). Он не воспользовался живой традицией, а, по-видимому, ограничился очерком Мураками по логике ²². О незнакомстве автора с живой традицией можно заключить из неправильного чтения известных всякому буддисту имен и слов: так, например, Сугиура пишет Seish вместо Seishin (Васубандху) и даже в самом заглавии разбираемого сочинения Immyō-nyuseiron вместо Immyō-nyūshōriron.

¹⁶ *Васильев В. П.* Буддизм..., с. 259, 260

¹⁷ См. ниже, главу XIX.

III

Периоды буддийской философии. Васубандху и Сюаньцзан. Сутры и шастры

¹ Маловероятно, чтобы автор «Махаяна-шраддхотпада-шастры» и автор «Сутраламкары» и «Будхачариты» были одним и тем же лицом. Представитель новой, более критической школы буддийской философии в Японии относит Ашвагхошу-хиньяниста к I в., автора же «Шраддхотпады» ко II в., к периоду уже после Нагарджуны. См.: *Сакайно Коэ*. Индо буккэ си (История индийского буддизма). Токио, 1913, с. 159. Некоторые относят его даже к периоду после Васубандху (*Какэи Кацухико*. Буккэ тэцури [Философские принципы буддизма], с. 232), но все это догадки, и вопрос можно считать открытым, точно так же как и вопрос о дате Васубандху. См.: *Takakusu J. A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu.*— JPAS. 1905; *Peri N. A propos de la date de Vasubandhu.*— BEFEO. 1911, t. XI, с. 339.

Выводы Пери и Такакусу, относящих Васубандху к V в., к периоду 420–500 гг., отвергнуты Сино (в журнале «Тэцугаку дзэсси», № 309, 310, 315, ноябрь, декабрь 1912 г., май 1913 г.). Однако при его установлении годов 270–350 не принято, кажется, во внимание отношение Васубандху к Дигнаге (ср.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II, с. 266). Как бы то ни было, нет оснований сомневаться, как, например, Валлезер (*Wallezer M.* Philosophische Grundlage..., с. 20), в достоверности традиции, что автор «Коши» разработал и теоретические основы виджнянавадинов-йогачаров.

² Например, «Саддхармапундарика-сутра», «Махаяна-шраддхотпада-шастра», «Абхидхармакоша» и др.; см. каталог Нандзё.

³ Если оригиналы китайской абхидхармы хинаянической и не восходят к палийским, поскольку речь идет о текстах как таковых, они все-таки, по существу, являются вполне однородными и по содержанию, и по методу изложения. См.: *Takakusu J.* On the Abhidharma Literature of the Sarvastivādins... Автор ограничивается указанием на разнородность, не останавливаясь на совпадении сюжетов.

⁴ В главе XIX, а также в главе XVIII об онтологии.

⁵ См. список источников.

⁶ Ср. ниже.

⁷ См.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания... Ч. II, с. 113.

⁸ «Ньяядваратарака-шастра». Каталог Нандзё № 1241; ср.: *Sugiura S.* Hindu Logic... Работа Сугиура основана не столько на первоисточниках, сколько на очерке Мураками Сэнсё (*Мураками Сэнсё.* Иммегаку дзэнсё [Все разделы логики]. Токио, 1891). Новейшая работа по буддийской логике: *Уи Хакудзю.* Ронри гайрон (Очерки по логике). Токио, 1914 (во второй части). Трактат Шанкарасамина «Иммёносё рирон» и комментарий Куйцзи «Иммё дайсё» входят и поныне в курс буддийской логики и диалектики (Дзокудзё-кё, т. 86,5).

⁹ Сохраняю транскрипцию Жюльена ²³: *Сюаньчжан* (Hiouanthang) как установившуюся в европейской литературе, хотя правильным было бы писать *Сюань-чжуан*, но не Юань-чжуан (Yüan-chwang), как транскрибирует Уоттерс; соображения издателя в предисловии к труду Уоттерса «On Yüan Chwang's Travels» ²⁴ малоубедительны.

¹⁰ Литературному влиянию Сюаньчжана и его школы придется уделить особое внимание в истории литературы буддизма. Там же подробнее будут указаны исторические связи Китая с Индией и с Японией и процесс перенесения буддизма в Японию (см.: *Sugiura S.* Hindu Logic..., где во введении затрагивается история древнейшей традиции в Японии).

¹¹ Указание, что у Сюаньчжана было 300 учеников, 70 хороших, 4 выдающихся, напоминает традиционную китайскую формулу, так, например, и Конфуцию приписывают такое же количество учеников; об отношении этого числа к лунному календарю см. заметку *Алексеева* об изучении Китая (ЖМНП. 1906, с. 310) ²⁵.

¹² См. главы о древнейшем периоде буддизма в Японии у Мураками, Сакаино; в европейской литературе история традиции Сюаньчжана в Японии изложена у Сугиура (*Sugiura S.* Hindu Logic..., с. 40).

¹³ Например, логическое сочинение об ошибках в построении силлогизма «Иммё сисои сики» (см. Самура, с. 162), относящееся к X в.

¹⁴ См. список источников. Особенно известны: «Коша» в конспекте Кадликава, Имаока и Сайто, а «Виджняпти-матрата-шастра» в обработке Кадликава, Иноуэ и др.

¹⁵ Например, «Махавибхаша», а также трактат Нагарджуны «Мадхьямика-шастра» (яп. «Тюрон»).

¹⁶ Позднейшие блестящие философы, как Дигнага и Дхармакирти, уже не задавались целью создавать цельные системы.

¹⁷ См. «Сарвадаршанасамграха», являющуюся до сих пор основным источником для позднейшего буддизма (*Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, 3; Die nachvedische Philosophie der Inder. Lpz., 1908; *Kern H.* Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896; *de la Vallée Poussin L.*

Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques.— Muséon. N. S, т. II—III, 1901—1902).

¹⁸ Древнее изложение истории догматики имеется в так называемом «ко-лесе учений», переведенном В. П. Васильевым в первом томе «Буддизма» с китайского и тибетского ²⁶⁾; подробный комментарий, составленный вышеупомянутым учеником Сюаньцзана Куйцзи, не был известен В. П. Васильеву. См. Дзюкдзюкё, т. 83, 3.

¹⁹ О возникновении абхидхармы см.: *Winternitz M. Geschichte...*, с. 9, 135, где указано на роль так называемой mātrka. Ср.: *Kern H. Manual of Indian Buddhism*, с. 3 и 104.

IV

Проблемы буддийской философии. Метафизика

¹ *Rhys Davids C. A. F. A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B. C. Being a Translation Now Made for the First Time from the Original Pāli of the First Book in the Abhidhamma Pitaka Entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States)*, L., 1900.

² *Aung, Shwe Zang. Compendium of Philosophy. Being a Translation, Now Made for the First Time from the Original Pāli of the Abhidhammatha-Sanghaha*, L., 1910.

³ Перевод отдела о буддистах в «Сарвадаршанасамграха» см. в: *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 204—230.

⁴ См. выше, с. 68—69 и примеч. к ним об очерках буддизма.

⁵ Имеющиеся краткие очерки (Ллойда, Хакманна, Хааса) основаны на тех же переводах «Очерка 12 сект» («Дзюнисю коё») ²⁷⁾, а более подробные работы, как, например, труды Эдкинса и Ллойда, касаются философских систем только попутно, уделяя главное внимание внешней истории буддизма, биографиям и популярным формам буддизма.

⁶ См. ниже, главу XIX. О позднейшем буддизме как искаженном см.: *Rhys Davids T. W. Buddhism. Its History and Literature*. L.—N. Y., 1899, с. 223; *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 180.

⁷ См. выше.

⁸ См. ниже.

⁹ О переводе философских текстов см. соображения проф. Щербатского во Введении к переводу трактата Дхармакирти, с. LIII и сл. ²⁸⁾.

¹⁰ Поэтому в настоящей работе я придерживался порядка, в котором проблемы буддийской догматики излагаются в «Абхидхармакоше» как сочинении, пользующемся общепринятым авторитетом.

¹¹ См. главу VIII.

¹² См. ниже.

¹³ Об отрицательном отношении Будды к метафизике см.: *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 146; *Oldenberg H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. B., 1881, с. 323. Ольденберг отчасти противоречит себе, говоря о практическом характере проповеди (с. 306) и схоластичности ее (с. 288); *Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 11, 61, 80; *Pischel R. Leben und Lehre des Buddha*. Lpz., 1906, с. 51; *de la Vallée Poussin. L. Dogmatique bouddhique. La négotion de l'âme et la doctrine de l'acte*.—JA. Ser. IX, t. XX, с. 246; *Rhys Davids T. W. Buddhism...*, с. 112, 150.

¹⁴ Об отказе от ответа на 14 вопросов см.: «Dharma-Samgraha», с. CXXXVII ²⁹⁾; *Saturdaśa avyākrtavastūni*; «Маджжхима никая сутта», 63; *Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 11, 12; *Oldenberg H. Buddha...*, с. 325; *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*. Ч. II, с. 371. См.: *Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 61, разбор «Кеваддхасутты». Ср. *Мадхьямика-шастра*, гл. 25.

¹⁵ Четыре ответа, «Абхидхармакоша», 19, 17 b, 18, 19; ср. *Дхармасанграха*, с. 67.

¹⁶ Фуко-но ки, 19 fol. 60 b.

¹⁷ Определение тезиса: «Сю то ва иваку: гокудзё-но ухо гокудзё-но но-бэцу то» («Имённосё рирон катю», 9 b). Так называемый «тезис» (сю, кит.

цзун) при перестановке членов буддийского силлогизма превращается в наш *вывод*, но я сохраняю перевод через слово «тезис», так как силлогизм «для другого», по существу, является именно *доказательством* заранее готового положения, которое выставляется впереди самого доказательства.

¹⁸ «Иммёнюсё рирон катю», fol. 28 b.

¹⁹ Так называемый «Большой комментарий» («Иммё дайсё») был составлен учеником Сюаньцзана Куйцзи (яп. Кики) к небольшому трактату «Ньяяправеша» (каталог Нандзё № 1216) Шанкарасвамина («Иммёнюсё рирон»). «Большой комментарий» считается основным сочинением по диалектике и логике, он изучается в Японии поныне, а в сокращенном объеме входит в общую программу преподавания всех буддийских семинарий. См.: Дзюкдзюкё, т. 86,5.

Логический трактат Дигнаги «Ньяяваратарак-шастра» (каталог Нандзё № 1223 и 1224) изучается в Японии мало, комментарии на него не сохранились. «Большой комментарий» содержит богатый материал для восстановления современных индийскому буддизму философских систем санкхья и вайшешика. Знакомство с «Ньяяправешой» («Ньюсёрирон») и с «Большим комментарием» считается необходимым при изучении «Виджняптиматрата-сиддхи-шастры», первая глава которой содержит полемику с брахманскими системами. Из современных работ наиболее известными являются — очерк Мураками: *Мураками Сэнсё*. Иммёгаку дзэнсё (Все разделы логики). Токио, 1891; *Уи Хакудзю*. Ронри гайрон (Очерки по логике). Токио, 1914.

²⁰ Ср.; *de la Vallée Poussin L.* Opinions..., с. 155 о так называемых *rud-galavādina*.

²¹ Важнейшие европейские работы, увлекавшиеся буддизмом, перечислены в первом томе (с. 6–29) *В. А. Кожевникова* «Буддизм в сравнении с христианством» (Пг., 1916). Несмотря на тенденцию этой работы «разоблачить» существенные основы буддизма и доказать таким путем превосходство христианства, нужно отдать справедливость Кожевникову, что он все же сохраняет в общем объективность в противоположность, например, Дальману (*Dahlman J. Buddha, ein Culturbild des Ostens. B., 1898*). Как компиляция по европейским работам труд Кожевникова отличается замечательной полнотой.

Указания на непонимание буддизма, на враждебное к нему отношение можно найти у *Судзуки* (*Outlines of Mahāyāna Buddhism. L., 1907, с. 16–22*), также у *Yamakami S.* (*Systems of Buddhistic Thought. Calcutta, 1912*).

V

Система буддийского мирозерцания. Схемы догматики

¹ Относительно выражения «система буддизма» необходимо оговориться, что под «буддизмом» вообще или под «системой буддизма» нельзя разуметь детально разработанную *систему философскую*. Такой единой системы, строго говоря, не существует; мы имеем лишь целый ряд отдельных систем: например, систему вайбхашиков, систему Нагарджуны, систему Васубандху, систему поклонников Амитабхи и т. д. Но так как в основе всех этих систем лежит определенный комплекс идей, вокруг которых в течение веков образовались многочисленные направления, мы имеем право говорить о *системе буддизма* в смысле *системы его основных идей*, благодаря которым направления буддизма отличаются от других религиозных и философских учений. О буддийском мировоззрении вообще говорить можно лишь в том смысле, как мы говорим о «христианстве», хотя на самом деле мы встречаемся только с целым рядом христианских вероисповеданий и сект. Ср.: Предисловие, а также главу XIX. Предлагаемая здесь схема буддийского мировоззрения основана на чтении важнейших трактатов, сохранившихся в китайских переводах, и на материалах, имеющихся в японской догматической литературе.

² Склонность к сравнениям можно найти как у европейских, так и у японских и других авторов. Интересно отметить, что европейцы (например, Шопенгауэр) находили в *чужом* учении *свое* и усматривали в этом совпадении подтверждение своего; японцы же, напротив, знакомясь с новыми западными идеями, стараются отыскать *чужое* в *своем* и, устанавливая параллели,

закljučают о превосходстве своих идей. Типичным примером такого метода являются работы по философии проф. Какэи («Сэйё тэцури» [«Принципы западной философии»]. «Буккё тэцури» и его работы по синтоизму).

³ См. список источников.

⁴ Древнеиндийская философия специально разработана Дейсеном. См.: *Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Philosophie der Inder.* Lpz., 1908, и его же монографические исследования и переводы брахманских текстов: «60 Upanisads»; «Das System des Vedānta»³⁰.

⁵ В смысле *ощущения*, см. ниже, главу XII, об индрии и вишае.

⁶ О теории мгновённости см. ниже, Ср. Аб.-К. 8, 10 b; *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. XXX; *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 178, 187.

⁷ *Hartmann E. System der Philosophie im Grundriss. Bd. I. Grundriss der Erkenntnislehre.* Lpz., 1907, с. 66, 67.

⁸ См. ниже.

⁹ См. ниже, главу XVI, о континууме и о теории prāpti.

¹⁰ См.: *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика...* Ч. II, мнение Дейсена и Фрейтага, с. 264, 265.

¹¹ См. главу VI.

¹² См. главы VI и XVIII.

¹³ См. главы XIII и XVIII.

¹⁴ См. ниже.

¹⁵ Все эти вопросы затронуты ниже, в соответствующих главах.

¹⁶ Об этике см. ниже.

¹⁷ Catvāri (ārya) satyāni (яп. ситай): dukkha-satya, samudaya-satya, nirodha-satya, nirodhamārga-satya (яп. кутай, сютай, мэттай, дотай; сокращённая формула: ку-дзю-мэцу-до). См. мой Указатель³¹ (432, 36а) и «Буккё дзитэн», с. v. «ситай».

В философской терминологии выражения, как dukkha-satya, mārgasatya (кутай, дотай), употребляются не в смысле истины о страдании, о пути, а в смысле истина-страдание, истина-путь; т. е. страдание само именно есть тот факт, или реальность, или «истина», которую понял Будда. Таким образом, выражение, как, например mārga-satya (дотай), употребляется в качестве термина, обозначающего совокупность дхарм, составляющих «путь» к нирване: Аб.-К. 1, За. Это значение термина satya в европейской литературе не упоминается.

¹⁸ План «Абхидхармакоши» см.: *Кадзикава Кэндэ*. Кусьрон тайко (Основные положения «Абхидхармакоши»). Токио, 1908, с. 11.

¹⁹ Юсики-но со, юсики-но сё, юсики-но курай. См.: *Иноуэ Гэнсин*. Юсикирон коги (Лекции о «Рассуждении о только-сознании»). Токио, 1913, с. 29.

VI

Термины «дхарма» и «абхидхарма». «Абхидхармакоша»

¹ Характеристики школ см. ниже в связи с вопросом о толковании этих формул в европейских работах.

² Согаку и сёгаку.

³ *Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 99.

⁴ *Phys Davids C. Dhamma-Sangani...*, Introduction.

⁵ О том, что писал о дхармах Макс Мюллер, говорит де ла Валле Пуссен: *de la Vallée Poussin L. Note sur les corps du Bouddha.*— *Muséon.* Т. XXXII, 1913, с. 263; *Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 116.

⁶ См., например: *Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 116; *Fujishima R. Le Bouddhisme japonais*, с. 4; *Yamakami S. Systems...*, с. 113.

⁷ Этимологическое определение слова dharma: dhriyate lokonena, dhara-ti lokam vā (Arte, s. v. dharma).

⁸ Иероглиф «фа» (яп. хо), см. Уж., с. 285, 45а.

⁹ «Иммё нюсё рирон катю», fol 1 — таблица. Термину dharma (хо) в смысле «качества» противоплагается dharmīn (ухо), носитель качества; ср.: *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика...* Ч. II, с. 306.

¹⁰ Вайбхашики насчитывали 75, виджнянавадины — 100, школа Харивармана («Сатьясиддхи-шастра») — 84; см.: *Сакайно Коё*. Сина-но буккэ, с. 69.

¹¹ Нодзи дзисо (svalaksana dhāranāt), см. Аб.-К. 1, 2а; Yaś. fol. 5а. Японские работы приводят определение «нодзи дзисё» вместо «дзисо», т. е. svabhāva вместо svalaksana. См., например: *Кадзикава Кэндэ*. Юисики тайко (Основные положения виджнянавады), с. 26. Комментатор *Пугуан* в Аб.-К. 1, 2а указывает, что в данном случае «дзисо» (кит. цзы-син) то же самое, что «дзисё» (кит. цзы-син), но японские работы этого не оговаривают. Ср. ниже, примеч. 8 к гл. VII.

¹² Определение термина «дхарма» см. ниже, с. 110.

¹³ Аб.-К. 1, 2а. Утверждение Ямаками, что, по определению «Абхидхармакоши», термин «абхидхарма» означает «дхарма» par excellence, очевидно, недоразумение (*Yamakami S. Systems...*, с. 106).

¹⁴ См. главу XVIII.

¹⁵ Аб.-К. 14, 16а.

¹⁶ Сёхо или мамбо, см. Ук. 285, 11b; 286, 24а.

¹⁷ Кахо (Ук. 40, 4с); ср. «Виджняптиматрата-сиддхи-шастра» («Юисикирон»), 1, 2а.

¹⁸ О толковании термина dharma в современной японской литературе см. ниже, с. 101 и 102 и примечания к этим страницам. В европейских работах dharma как технический термин, т. е. не в смысле «учения», упоминается в следующих местах: *Burnouf E. Le Lotus de la Bonne Loi*. P., 1852, App., с. 522; *Kern H. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Bd. 1. Lpz., 1882, с. 357; *Oldenberg H. Buddha...* (4. Auflage), с. 283; *Rhys Davids C. Dhamma-Sangani*, с. XXXIII; *Walliser M. Philosophische Grundlage...*, с. 97-104; *Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 116-209; *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy*, с. 179, 254, 259; *Lévi S. Asanga...* T. 1, с. 18, 21.

Необходимо остановиться более подробно на выводах проф. де ла Валле Пуссена как на последнем слове по этому вопросу. Непонятно, каким образом могло ускользнуть от внимания проф. де ла Валле Пуссена основное значение dharma, несмотря на то что в основании его исследования положена именно «Абхидхармакоша». Привожу полностью отрывок, резюмирующий содержание по поводу термина dharma из статьи «Note sur les corps du Bouddha» (*Muséon*. T. XXXII, 1913, с. 263):

«Que fait-il entendre par dharma? — „Ce mot, disait Max Müller, est difficile à traduire, bien qu'il soit facile à comprendre“. L'homme est une collection et une série de dharmas: chacune de ses sensations de ses pensées, de ses volitions, est un dharma. Son corps est fait de dharmas matériels. Le son, la couleur, l'odeur, la matière qu'on heurte sont des dharmas matériels. L'organe visuel, comme l'organe de l'intellection (manas) est un dharma fait d'une matière subtile. La concupiscence, la haine, l'aveuglement sont des dharmas. — Tous les dharmas sont transitoires (anitya) et produits par des causes, enseignait le Bouddha. La spéculation, dépassant la pensée du Maître, les regarde comme momentanés (ksanika): ils vont se renouvelant comme se renouvellent les divers dharmas qui sont les divers moments de l'existence d'une flamme.

— Les dharmas sont des «réalités», des choses existant réellement; et rien n'existe que ces réalités élémentaires et fragiles. De même que le char n'est que la collection des parties du char, de même l'homme n'est que la collection des réalités élémentaires, matérielles et spirituelles qui constituent sa pseudoindividualité»³²⁾. — Там же, с. 287; «On aussi donne le nom de dharma à des «choses», qui n'existent que dans la pensée et ne sont rien en soi: а savoir 1) l'espace (ākāśa): 2) la «destruction non précédée de conscience» (apratīsam khyānirodha), c'est à dire la fin de toutes choses qui cesse d'exister, la fin d'une flamme par exemple; 3) le nirvāna, qui est la destruction ou la fin de l'existence d'une série mentale»³³⁾.

Приведенные положения содержат целый ряд неточностей: 1) совершенно не указано на разницу термина «дхарма» в смысле *проявления*, dharmalakṣaṇa и дхарма в смысле *сущности* или носителя; 2) упущено из виду, что по буддийской терминологии нельзя сказать, что *тело человека состоит*

из дхарм или пламя состоит из дхарм. Тело состоит из групп (skandha), из баз (āyatana) или из элементов (dhātu), но не из дхарм; пламя же вовсе не входит в анализ теории дхарм, ибо на элементы разлагается так называемый континуум (saṃtāna) или живое существо; 3) особенно странным является утверждение, что *manas*, который, по существу, является сознанием (*citta* или *vijñāna*), *состоит будто бы из материи*; 4) не указано, что относительно реальности дхарм школы были не согласны; 5) утверждение, что дхармы являются реальностями «хрупкими», свидетельствует о том, что не обращено внимание на учение о сущности дхарм, которая *sarvadvāsti*, трансцендентна, непознаваема (Аб.-К. 19, 12а); 6) наконец, недоумение возникает по поводу указания, что три рода *asamskṛta* существуют только в мыслях; совершенно непонятно, как следует себе представить, например, что пространство существует в мышлении в противоположность чувствованиям, волевым актам (*pensees, volitions*) и т. д., которые были упомянуты раньше. Столь же мало понятным является объяснение двух видов *nirodha*, ясно определенных в «Абхидхармакоше», в первой главе (Аб.-К. 1, 5b). Таким образом, и проф. де ла Валле Пуссен, специально изучавший философию Васубандху, термина «дхарма» окончательно не выяснил.

¹⁹ Lévi S. Asanga. Mahāyāna Sūtralamkāra. T. I, c. 21.

²⁰ В переводах сутры о Лотосе («Саддхармагундарика-сутра»).

²¹ См. выше, примеч. 18 к главе VI, цитату из де ла Валле Пуссена.

²² «State of consciousness» (*Rhys Davids C. Dhamma-Sangani*, с. XXXIV).

²³ *Walleser M. Philosophische Grundlagentheorie*, с. 99.

²⁴ Там же, с. 100; *Hartmann E. Kritische Grundlagentheorie des transcendentalen Realismus*. В., 1887, с. 11.

²⁵ Т. е. дхарма уже не употребляется как живое слово. Популярный словарь, как, например, «Буккё дзирин» («Лес буддийских слов»), Токио, 1912 г. с. в. «хо» (*dharmā*), указывает только значение «учение Будды».

²⁶ Понимание термина *dharmā* (хо) в широком смысле можно найти в большинстве работ современных японских авторов, как Мураками, Маэда, Каэкикава, Имаока, Сайто, Фунабаси, Иноуэ, Энрё, Сакайно и др. См.: *Сайто Юйсин*. Кусярон кова (Лекции по «Абхидхармакоше»). Токио, 1905, с. 33; *Имаока Тацуо*н. Кусярон коё (Очерк «Абхидхармакоши»). Токио, 1910, с. 33; *Ода Токуно*. Хассю коё (Очерк восьми школ). Токио, 1897, с. 67; *Сакайно Коё*. Сина-но буккё, с. 39; *Фунабаси Иссай*. Куся тэцугаку (Философия «Коши»). Токио, 1906, и др.

Обыкновенно термин *dharmā* (хо) заменяется словами «моно» («вещь»), «генсё» («явление»), «моногара». Вместо «сёхо» («все дхармы») употребляется, например, «бамбуцу» или «банью» («мириад вещей»), выражения, начинающиеся в современном языке «вселенную», «природу». См. в особенности рассуждения Сакайно (Сина-но буккё, с. 39), где указано, что «хо» (*dharmā*) называется все между небом и землей, начиная с того, что видит глаз или слышит ухо, до небожителя или демона; «хо» называется также и всякое психическое явление, душевный акт (*син-но саё*). Таким образом, термин *dharmā*, введенный первоначально для объяснения иллюзорного эмпирического бытия, современными авторами понимается наивно-реалистически в смысле *самых единичных эмпирических предметов* или явлений.

Такое неправильное понимание переносится на толкование древних текстов, и в этом состоит главным образом недостаток современных работ по философии древнейшего буддизма. Упомянутые выше работы полагают, что сарвастивадины и Васубандху, говоря о «75 дхармах», т. е. о 75 разновидностях дхарм, тоже имели в виду единичные предметы. Ошибочность этого взгляда очевидна, так как система дхарм при таком понимании превращается в нечто совершенно непонятное. Рассмотренное выше традиционное толкование термина «*dharmā* – носитель своего признака (или сущности)» принимает в современных очерках следующую форму: каждый предмет называется дхармой (хо) потому, что он сохраняет свой специфический характер; так, например, ива всегда зелена, она сохраняет сущность ивы; ворона – черна и т. д. Благодаря этому будто бы предметы смешиваются людьми, которые на них смотрят; см.: *Сакайно К.* Сина-но буккё, с. 39.

Предмет рассуждения здесь, очевидно, другой, чем в древней системе

дхарм; можно только удивляться той небрежности, с которой подобного рода рассуждения *приписываются Васубандху* и другим философам буддизма.

Понимание термина dharma в узком смысле встречается в некоторых японских работах на европейских языках. Так, например, проф. М. Анесаки (Buddhist Ethics and Morality. — TASI. Vol. XL, 1912, с. 7) указывает, что сарвастивадины подчеркивали реальность объективного мира — objective world (dharma) *. Там же, с 30, встречается выражение «ultimate nature of things (dharma)» **. Курода в брошюре «Outlines of Mahāyāna» (Токио, 1893), написанной для европейцев, утверждает, что, по учению хиняны, *предметы внешнего мира* реальны, что не существует только «я»; по учению же махаяны, все *предметы* суть дух («the non-existence of self and of things outside it (dharma) as well as the fact that things are nothing but mind» ***; это учение будто бы нельзя познать без помощи Будды («it can hardly be communicated by words nor understood by thinkings») ****.

В связи с вышеизложенным интересно отметить, что в первых японско-европейских работах, как, например в французском переводе (1889) «Очерка 12 сект» (Дзюниско коё) ³⁴⁾, Фудзисима считает нужным подчеркнуть *трудность понимания* термина dharma (Le bouddhisme japonais, с. 4), переводя его через «conditions» *****, «choses» *****. В позднейших работах на такую трудность уже не указывается, устанавливается перевод через thing и забывается как бы, что здесь вообще кроется какая-то проблема.

Рассуждения Судзуки («Outlines of Mahāyāna Buddhism», с. 21, 221) не заслуживают особого внимания, так как ряд неточностей в его работах обнаруживает недостаточное знакомство автора с теорией дхарм. Так, например, в переводе «Махаяна-шрадхотпада-шастры» ³⁵⁾ (с. 74, 35) Судзуки смешивает понятия sāraṅga и samskrta (!). Ошибочное толкование Судзуки перешло и в очерк Ямаками «Systems of Buddhist Thought» (с. 110). В «Outlines of Mahāyāna Buddhism» (с. 151, 152) приводится полный список 75 дхарм *хиняны*, в то время как 100 дхарм *махаяны* обойдены молчанием. При переводе терминов в хинянистической таблице допущен ряд элементарных ошибок: так, например, ууайяна (яп. мон) передается через sentence *****, хотя имеется в виду «звук» в смысле части понятия или «слова» (pāṇa), которое, в свою очередь, есть часть *фразы* (pāda, яп. ку); см. Аб.-К, 5, 19, 20; Yaś, 93b, 94b. Правильное традиционное толкование таких элементарных понятий, как только что упомянутые, можно найти в любом японском пособии по буддизму; подобного рода небрежности совершенно недопустимы. Они именно и дискредитировали в Европе японскую традицию буддизма (см., например: de la Vallée Poussin L. Opinions..., с. 3). На самом деле мы, разумеется, не имеем права осуждать действительных знатоков древней догматики на основании случайных работ дилетантов. Достоинно сожаления, что знатоки до сих пор не считают нужным зафиксировать на японском языке подлинное традиционное толкование (см. выше, главу II).

²⁷ См. ниже и о четырех признаках подверженности бытию.

²⁸ *Каки Кацукико*. Буккё тэцури, с. 118: «Убу-сю ва... сэкай-ни хосоку оёби гэндзо-но сондай суру кото-о сютё-су» *****.

²⁹ См. составленные мною по этому вопросу заметки на японском языке, напечатанные с примечаниями Като Сэйсин в журнале «Будзан корон» в 1915 г.

* Объективный мир (дхарма) (англ.).

** Конечная природа вещей (дхарма) (англ.).

*** Не-существование «я» и вещей вне его (дхарма), а также тот факт, что вещи не что иное, как сознание (англ.).

**** Оно едва ли сможет быть передано словами или понято мыслью (англ.).

***** Условия (фр.).

***** Вещь (фр.).

***** Предложение (англ.).

***** «Сарвастивада... подчеркивает, что в мире существуют законы и принципы» (яп.).

³⁰ См., например, в предисловии к изданию трактата Ашвагхоши «Кисин-рон».

³¹ *Муками Сэнсё*. Рокудзюитинэн (Шестьдесят один год): «Донна моно-га дайдэё буккё дэ, донна моно-га сёдэё буккё то ю моно нари я то тоу моно-ни тайси, корэ-ни мэйо суру кото-но дэкиру моно икунин ари я ю ни, сэкисэки рёрё, гётэн-но хоси-но готоку дэ ару»*.

³² Тайхо (кит. дуй-фа), см. Ук. 152, 3b.

³³ Prajñāpāla saṅgārahidharmah; *Аб.-К.* 1, 2b; Yaś., 4b.

³⁴ Там же.

³⁵ См.: *Winternitz M. Geschichte...* Bd. II, с. 134; *Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie.* Bd. 1. 3, с. 124. Термин «абхидхарма» как таковой в европейской литературе не разбирается; по мнению К. Рис Дэвиде, «abhidharma is treatment rather than matter»** (*Dhamma-Sangani*, с. XXXI). Ср.: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 31 (métaphysique ou plutôt d'explication des subtilités de la doctrine***); *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. XVII (abhidharma or «ultra-doctrine»****). Ср. ниже, примеч. 8 к главе VIII.

³⁶ *Аб.-К.* 1, 2b.

³⁷ «Гакуся-но ганробуцу» (Огихара, статья о школе «Абхидхармакоши» в «Тэцугаку дайдзисё» [«Большом философском словаре»], с. 568b).

³⁸ Японская и китайская литература, посвященная «Абхидхармакоше», собрана в двух небольших каталогах Фунабаси.

Литература, относящаяся к махаянистическому трактату «Дзёюсикирон» («Чэн-вэй-ши-лунь»), еще более обширна.

VII

Теория дхарм как основа буддийской догматики

¹ *Аб.-К.* 1, 16b.

² Т. е. в личность входят как части ее и так называемые viśaya, см. ниже, главу XII.

³ Citta (син), vijñāna (сики), caitta (синдзю или синсёухо), gūra (сики), соответствующие иероглифы см.: Ук. 185, 8b; 433, 10b; 186, 23b; 393, 22b.

⁴ Карма (го), Ук. 261, 47с.

⁵ Ср. выше; момент — ksana (сэцуна), Ук. 60, 41а.

⁶ *Аб.-К.* 12, 2а; Валлесер, цитируя это место, неправильно указывает, что ksana=8/5 сек.; 8/5 сек. следует разделить еще на 120 (*Die mittlere Lehre. Tibetische Version*, с. 112); ср.: *Aung Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 26.

⁷ Saṃtāna (содзюку) есть живое существо; см. *Аб.-К.* 1, 15а. См. ниже, главу XVI.

⁸ См.: *Rhys Davids C. (Dhamma-Sangani, с. XXXIV)* по поводу определения слова dharma: svabhāva-dhāraṇo dhammo signifies that which has the mark of bearing its nature (or character, or condition). This is somewhat obscure characterization may very likely mean that dhammo as phenomenon is without substratum****. Ср. выше, примеч. 11 к главе VI. О толковании термина у Буддхагхоши см.: *Rhys Davids C. Dhamma Sangani, с. XXXIII; Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 100.

⁹ См. с. 98 и 99.

* «То, что такое буддизм великой колесницы и что такое буддизм малой колесницы, могут прояснить лишь несколько человек; их мало, как звезд на утреннем небе».

** Абхидхарма скорее метод, чем тема (*англ.*).

*** Метафизика или же, скорее, объяснения тонкостей доктрины (*фр.*).

**** Абхидхарма или «ультрадоктрина» (*англ.*).

***** Svabhāva-dhāraṇo dhammo означает то, что имеет знак носителя собственной природы (или признака, или условия). Эта, для нас несколько темная характеристика скорее всего может означать, что дхамма как феномен не обладает субстратом (*англ.*).

¹⁰ О процессе бытия, о рождении-исчезновении см. главу XIV, о процессах или силах — главу XVIII.

¹¹ Например, саутрантиков, см. ниже, главу XVIII.

¹² О безначальности процессов бытия см. ниже, главу XVIII.

¹³ См. ниже.

¹⁴ По поводу того, что на дхармы разбивается поток сознательной жизни, ср. ниже, с. 128 и примечания.

VIII

Гносеология и онтология в буддизме.

Двойственное значение терминов

¹ Формулы упомянуты выше.

² Например, в полемике, направленной против реальности псевдодхарм в первой главе «Виджнянтиматрата-сиддхи-шастры».

³ «Висуддхимагга», XI, с. 158.

⁴ См.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика... Ч. I, с. XVI XVIII; *Schrader F. O.* Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Strassburg, 1902, с. 40; *de la Vallée Poussin L.* Vasubandhu. Vimśakakārikāprakaraṇa, traité de vingt çlokas avec le commentaire de l'auteur. — Muséon, 1912.

⁵ См. комментарий Куйцзи к трактату из «20 стихов» Васубандху, «Юн-сики виджюрон дзикки», книга 2, fol. 37 и 38. О сновидениях ср.: *Walleser M.* Der ältere Vedānta. Geschichte. Kritik und Lehre. Heidelberg, 1910, с. 29–30.

⁶ См. ниже.

⁷ *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика. Ч. II, с. 260 и 269. Аб.-К. 20, 9а, о dharmatā (хоссё, кит. фа-синь).

⁸ *Deussen P.* Allgemeine Geschichte... Bd. 1. 3, с. 124 («nachträgliches Gesetz, gleichsam ein Deuteronomium» *); *Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur. Bd. II. 1, с. 134 («in Wirklichkeit hat der Abhidharma mit Metaphysik nichts zu schaffen» **). Другую точку зрения занимает Рис Дэвид (Hibbert Lectures for 1881, с. 49) ³⁶.

⁹ *Edkins J.* Chinese Buddhism. L., 1880, с. 120.

¹⁰ См. выше. *Deussen P.* Allgemeine Geschichte... Bd. I, 3. с. 204–230; *Kern H.* Manual..., с. 126; *Yamakami S.* Systems..., с. 105, буквально цитирует слова Керна («Manual...», с. 126), не указывая, что это цитата. Таким образом, может показаться, что приведенное неправильное толкование слов Махавы совпадает с японской традицией, которая на самом деле ничего подобного не утверждает.

¹¹ Т. е. что сарвастивадины учили, что дхармы существуют (хоу), что, по учению шаньявадинов, дхармы пусты-безатрибутны (хо ку); что, по учению виджнянавадинов, дхармы ни существуют, ни не существуют (хи у хи му).

¹² *Walleser M.* Der ältere Vedānta, с. 42.

¹³ *de la Vallée Poussin L.* Opinions..., с. 139.

¹⁴ Аб.-К. 1, 5а.

¹⁵ Аб.-К. 1, 9b.

¹⁶ Аб.-К. 22, 3а.

¹⁷ Аб.-К. 1, 16b.

¹⁸ Относительно двойственности необходимо заметить, что я считаю важным не то, что какое-либо слово употребляется вообще в переносном значении; не о таком обычном явлении, разумеется, идет речь; быть может, такое явление даже нельзя называть вовсе «двойственностью значения». Двойственность выражается в том, что одни и те же слова, одни и те же формулы употребляются то в первоначальном, то в условном смысле и что ими описываются одни и те же явления с двух различных точек зре-

* Дополнительный закон, такой, как Второзаконие (нем.).

** В действительности абхидхарма не имеет никакого отношения к метафизике (нем.).

ния на внешний и внутренний мир. Для большей наглядности я сопоставлю основное и условное значение некоторых терминов; из этих примеров станет ясным, в каком смысле я говорю о двойственности значения. Ср. выше, о связи физиологического и психологического анализа человеческой личности.

*Анализ физический
и физиологический*

«Тело» обозначает: а) материальное тело человека в обыденном смысле; б) тело в более широком смысле, употребляется в смысле материального тела и связанной с ним психической стороной человека; «тело»=душа вместе с материальной оболочкой.

2) *Видимое, слышимое* и т. д. и другие *visaya* следует понимать в смысле того, что я вижу в другом человеке, т. е. его видимое тело, произносимые им звуки и т. д.

3) *indriya* — органы зрения, слуха и т. д. (*caksur, śrotra* и т. д.).

4) *skandha* — элементы, из которых состоит тело человека в широком смысле, т. е. в смысле психики и ее материальной оболочки.

5) *mahābhūta* (земля, вода, огонь и ветер) — твердые, жидкие, теплые и движущиеся части в материальном теле человека.

6) 12-членная формула бытия — описание этапов *эмпирической жизни* в связи с предыдущим и последующим перерождением.

7) Все невечно (*sarvam anityam*), т. е. все *предметы* преходящи, бремены, неустойчивы, подвержены увяданию и гибели.

*Анализ психологический
и гносеологический*

«Тело» означает сознательную личность вместе с тем внешним и внутренним миром, который она переживает. «Тело»=континуум, *знание* и его *содержание* (см. ниже, главу XVI).

2) *Видимое, слышимое* и т. д. в смысле того, что видит *сама* данная личность, т. е. то, что для нее является объективным.

3) *indriya* — ощущения в смысле субъективной стороны чувственных явлений.

4) *skandha* — группы мгновенно проявляющихся дхарм, прошедших, настоящих и грядущих.

5) *mahābhūta* — объективная сторона первичных осязательных ощущений: твердости, липкости, теплоты и тяжести.

6) 12-членная формула описывает этапы в процессе трансформации комплекса дхарм, лежащих в основе *эмпирической личности*.

7) Все *дхармы* не вечны, т. е. все элементы, к проявлению коих сводится вся эмпирическая жизнь личности, находятся в постоянном волнении, ежесекундном проявлении и исчезновении.

В каждом из этих случаев мы имеем дело отнюдь не с употреблением того или другого термина в основном, а затем в переносном смысле, а с описанием одних и тех же эмпирических явлений теми же словами, но с различной точки зрения: во-первых, с точки зрения обыденного реализма, во-вторых, с точки зрения психологизма, критически относящегося к данным явлениям. В буддийских трактатах при обсуждении терминологии приводится анализ как с первой, так и со второй точки зрения, и, если мы не будем различать двойственности рассуждения, трактаты легко могут нам показаться полными странных противоречий и неясностей. Допустив же, что рассуждения в физико-физиологическом духе чередуются с рассуждениями с точки зрения психологии, мы убеждаемся, что противоречий нет и что каждое рассуждение само по себе вполне последовательно и не содержит ни странностей, ни абсурдов. Вот почему я придаю факту *двойственности* точек зрения или двойственному значению терминов такое большое значе-

ние: быть может, признание двойственности — ключ к правильному пониманию буддийской схоластической литературы.

¹⁹ См. с. 124 и 172.

²⁰ «Strangeness of intellectual landscape» (*Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 284).

²¹ См. ниже, о 12-членной формуле.

²² См.: Щербатской Ф. И. Теория познания и логика... Ч. I, с. LIX: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 13.

²³ См. выше.

²⁴ Еще покойный Рис Дэвидс описывал это сочинение как «a work on conditions of life in different words» * (*Buddhism*, с. 24).

²⁵ См. выше.

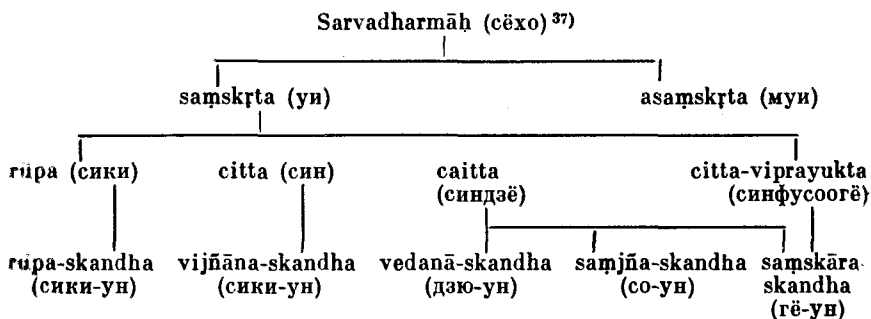
IX

Классификация дхарм

¹ В сочинении Харивармана «Сатьясиддхишастра» насчитывается 84 дхармы; см.: *Сакайно Коё*. Сина-но буккё, с. 59; в «Йога-шастре» — 660.

² Перевод «Абхидхармакоши» уже намечен в числе других работ, относящихся к изданию и исследованию сочинений Васубандху и его комментаторов; см. предисловие проф. Ф. И. Щербатского к первому выпуску тибетской версии «Абхидхармакоши» и к первому выпуску комментария Яшомитры (*Bibliotheca Buddhica*, 1917, 1918).

³ Для большей наглядности привожу таблицу общей классификации дхарм по категориям и по группам; более подробная классификация по базам и элементам указана ниже.



⁴ Samskr̥ta и asamskr̥ta; см. *Аб.-К.* 1, 3b, 4b, 5a; *Сайго Юёсин*. Кусярон дзюкоги (Десять лекций по «Абхидхармакоше»), с. 63, 64.

⁵ *Аб.-К.* 5, 12a и сл.

⁶ «Things composite» **, *Yamakami S. Systems...*, с. 112, 113; *Rhys Davids C. Dhamma-Sangani...*, с. 288 (compound, uncompound ***).

⁷ *Аб.-К.* 1, 4b.

⁸ Akāsa, pratisamkhyānirodha, apratisamkhyānirodha (ку, тякумэцу, хи-кикумэцу): *Аб.-К.* 1, 3b, 4b, 5a.

⁹ Nitya, anitya (дзэ, мудзэ); *Аб.-К.* 20, 2a (примеч.)

¹⁰ Sarvadāsti (коу) в формуле хоттай коу, сандзэ дзюцу у.

¹¹ *Аб.-К.* 6, 15b; ср. 6, 19a.

¹² *Аб.-К.* 1, 3a.

¹³ О термине «абхидхарма» см. выше.

¹⁴ Kuśāla, akuśāla, avyākṛta (дзэн, фудзэн, муки); *Аб.-К.* 2, 2b. См. таб-

* Работа об условиях жизни в различных мирах (англ.).

** Вещи составные (англ.).

*** Составные, несоставные (англ.).

цу у Кадзикава (*Кадзикава Кэндо*. Кусярон тайко [Очерк «Абхидхармако ши»]. Токио, 1908, с. 72, 73).

¹⁵ Rūpa, citta, caitta, cittaviprayukta, asaṃskṛta (сики, син, синдзэ, сив-фусоогэ, муи); *Аб.-К.* 4, 1а.

¹⁶ Citta, caitta, rūpa, cittaviprayukta, asaṃskṛta (син-о, сивдзэ, сики, фу-соо, муи); см.: *Кадзикава Кэндо*. Юсикирон тайко (Основные положения «Виджняпти-матрата-сиддхи»). Токио, 1909, с. 26, 27.

Для наглядности привожу таблицы 75 и 100 дхарм полностью (см. с. 226–229. — *А. И.*). Подробный разбор всех разновидностей дхарм я предпо-лагаю дать в монографическом очерке философии Васубандху.

Все дхармы sarvadharmāḥ (сэхо) разделяются следующим образом на группы, базы, элементы:

5 категорий	5 групп (skandha, ун)	12 баз (āyatana, сө)	18 элементов (dhātu, кай)
		5 indriya	
		caksur-indriya- āyatana	caksur-indriya- dhātu
		śrotrendriya-āya- tana	śrotrendriya-dhātu
		ghrānendriya- āyatana	ghrānendriya- dhātu
		jihvendriya-āya- tana	jihvendriya-dhātu
I.11(14) rūpa...	rūpa-skandha	kāyendriya-āya- tana	kāyendriya-dhātu
		5 viṣaya	
		rūpa-āyatana	rūpa-dhātu
		śabda-āyatana	śabda-dhātu
		gandha-āyatana	gandha-dhātu
		rasa-āyatana	rasa-dhātu
		sparsā-āyatana	sparsā-dhātu
			caksur-vijñāna- dhātu
			śrotra-vijñāna- dhātu
			ghrāna-vijñāna- dhātu
			jihva-vijñāna- dhātu
II.1(8) citta...	vijñāna-skand- ha	mana-indriya- āyatana	kāya-vijñāna- dhātu
			mano-vijñāna- dhātu
			mana-indriya- dhātu
III.46(51) cit- tasamprayukta	vedana-skandha saṃjñā-skandha saṃskāra- skandha	dharma-āyatana (с присоединением avijñapti, 11-го элемента из группы rūpaskandha)	dharma-dhātu
IV.14(24) citta- viprayukta...			
V.3(6) asaṃskṛ- ta			

См. традиционные таблицы дхарм в японских работах: *Кадзикава Кэн до*. Кусярон тайко, с. 29; *его же*. Юсикирон тайко, с. 65; *Сайго Юйсин*. Кусярон кова, с. 94; Огихара Унрай в «Тэцугаку дайдзисэ», с. 1175, 2453;

11 gūra (саяги)

1* citta (син)

46 caitta (синдээ)

14 cittaviṅgrayukta
(синфусо-орё)3 asaṃskṛta
(мун)

(a) 5 viśaya (гокё)

1) gūra (саики)

2) śabda (сё)

3) gandha (ко)

4) rasa (ми)

5) sparśa (соку)

(b) 5 indriya

(гокон)

1) cakṣurindriya

(гэнкон)

2) śrotreṅdriya

(никон)

3) gṛāreṅdriya

(бикон)

4) jñvṅdriya

(дзэкон)

5) kāyendriya

(синкон)

(c) *aviḍḍarṭi

(мухёсики)

(c) Kleśamahābhūmika

бондзихо

1) moha (ти)

2) pramāda (хоицу)

3) kausīdyā (кэдай)

4) aśrāddhya (фусин)

5) styāna (кондзин)

6) audhatya (дзёко)

d) Akusalamahābhūmika

(Дайфудзэндзихо)

1) *adrikatā (мудзан)

2) *anaratārā (мути)

e) Upekṣābhūmika

(Сёбоннодзихо)

1) krodha (фун)

1) mṛakṣa (фукү)

3) *mātsarya (кэн)

4) irṣyā (сицу)

5) *pradāsa (но)

6) vihiṃsa (гэй)

7) irāṇāha (кон)

8) māya (тэн)

9) sāhya (о)

10) māda (кё)

(f) Anityabhūmika (Фудзёдзихо)

1) kauṅṭya (кэ, акуса)

2) middha (суймэн)

3) vitarka (дзин)

4) vicāra (си)

5) *gāga (тон)

6) *pratigha (син)

7) māna (ман)

8) vacīkṭsā (ри)

1) grāṇṭi (току)

2) *arṅṅṛti (хитокү)

3) *sabhagata (добун)

4) asaṃjñika (мусока)

5) asaṃjñisamaratti

(мусодзё)

6) nigrodhasamāpatti

(мэцүдзиндзё)

7) *jivita (мехон)

8) jāti (сё)

9) sthiti (дзю)

10) jarā (*и)

11) anityatā (*мөцү)

12) pama kāya (мёсин)

13) paka kāya (кусин)

14) vyañjanakāya (мон-

син)

(Дай-

I
8 cittaII
51 caitta

- | | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|--|
| 1) *caksur-vijñāna (гэн-
сики) | (a) (Хэнгё)
1) manaskāra (сау) | (d) (Бонно)
1) *lobha (тон) |
| 2) *śrotra-vijñāna (ни-
сики) | 2) sparśa (соку) | 2) *dveṣa (син) |
| 3) *ghrāna-vijñāna
(би-сики) | 3) vedanā (дэю) | 3) mōha (ти) |
| 4) *jihvā-vijñāna
(дэо-сики) | 4) samjñā (со) | 4) māna (ман) |
| 5) *kāya-vijñāna (син-
сики) | 5) cetanā (си) | 5) vicikitsā (ги) |
| 6) *mano-vijñāna
(и-сики) | (b) (Бэккё)
1) chanda (ёку) | 6) *asamyagdr̥ṣṭi (durd-
r̥ṣṭi
(аккэн) |
| 7) manas (манна-сики) | 2) adhimokṣa (сёгэ) | (e) (Дзуйбонно)
1) krodha (фун) |
| 8) *ālaya-vijñāna (арая-
сики) | 3) smṛti (нэн) | 2) uranāha (кон) |
| | 4) samādhi (*дэе) | 3) *santāpa (но) |
| | 5) mati (э) | 4) mraḥṣa (фуку) |
| | (c) (Дзэн) | 5) śāthya (о) |
| | 1) śraddha (син) | 6) māyā (тэн) |
| | 2) vīrya (*сёдзин) | 7) mada (ке) |
| | 3) hri (дзан) | 8) vihiṃsā (гай) |
| | 4) apatrapā (ги) | 9) īrṣya (сицу) |
| | 5) alobha (мутон) | 10) *karanya (кэн) |
| | 6) adveṣa (мусин) | 11) *āhrikyā (мудзан) |
| | 7) *amōha (мути) | 12) *anapatrāya (муги) |
| | 8) praśrabdhi (кёан) | 13) kausidhya (кэдай) |
| | 9) apamāda (фухоицу) | 14) asrāddhya (фусин) |
| | 10) urekṣā (гёся) | 15) styāna (кондзин) |
| | 11) ahimsā (фугай) | 16) auddhatya (дзёко) |
| | | 17) *muṣitasmr̥tita
(сицунэн) |
| | | 18) *asamprajñā
(фусёги) |
| | | 19) *vikṣepa (санран) |
| | | 20) pramāda (хоицу) |
| | | (f) (Фудзё)
1) kaukr̥tya (суймэн) |
| | | 2) middha ((акуса, оса) |
| | | 33) vitarka (дзин) |
| | | 4) vicāra (си) |

«Ситидзюгохо» (изд. Сакаино Коё), «Хяппорон» и др. Ср. в европейской литературе: Dharmasamgraha, с. 122; Suzuki D. T. Philosophy of the Yogācāra. The Madhyamika and the Yogācāra.— Muséon. 1904, N. S, t. VI; de la Vallée Poussin L. Dogmatique bouddhique. Les Soixante Quinze et les Cent Dharma.— Muséon. 1905, t. VI, 2.

¹⁷ О чувственном, rūpa, см. главы X, XI, XII.

¹⁸ О сознании, citta или vijñāna см. главу XIII.

¹⁹ О процессах или силах, saṃskāra, см. главу XIV.

²⁰ Дхармы, не подверженные бытию, asaṃskṛta.

²¹ Skandha, āyatana, dhātu (ун, сю, кай; как сложная формула — ундзюкай).

²² Аб.-К. 1, 16b.

²³ Аб.-К. 1, 14b.

III

11 rūpa

- 1) cakṣurindriya (гәнкон)
- 2) śrotrendriya (никон)
- 3) ghrāṇendriya (бикон)
- 4) jihvendriya (дзәк-кон)
- 5) kāyendriya (синкон)
- 6) rūpa (сики)
- 7) śabda (сә)
- 8) gandha (ко)
- 9) rasa (ми)
- 10) sparśa (соку)
- 11) *dharma (хо)

IV

24 viprayukta-saṃskāra

- 1) prāpti (току)
- 2) *jīvitendriya (мәкон)
- 3) *nikāya sabhāga (сқодобун)
- 4) *pṛthagjāti (иссәсә)
- 5) asaṃjñīsamāpatti (мусодзә)
- 6) nirodha-samāpatti (мәцудзиндзә)
- 7) asaṃjñīka (*мусодзи)
- 8) nāmakāya (мәсин)
- 9) padakāya (кусин)
- 10) vyañjanakāya (монсин)
- 11) jāti (сә)
- 12) jarā (*ро)
- 13) sthiti (дзю)
- 14) anityatā (*мудзә)
- 15) *pravṛtti (рутән)
- 16) *evambhāgiya, *pratiniyama (дәи)
- 17) *pratyubandha (*yoba) (соо)
- 18) *jivanya (jāva, java) (сәйсоку)
- 19) *anukrama (сидай)
- 20) *deśa (хо)
- 21) *kāla (дзи)
- 22) *saṃkhyā (су)
- 23) *sāmagri (Варо)
- 24) *bhada, anyathātvam, asāmagri (фуваро)

V

6 asaṃskṛta

- 1) ākāśa (року)
- 2) pratisaṃkhyānirodha (тякумәцу)
- 3) apraptisaṃkhyānirodha (хитякумәцу)
- 4) *acala (фудо)
- 5) *saṃjñā-vedanā-nirodhah (содзюмәцу)
- 6) *tathatā (синнә)

²⁴ Традиционный порядок скандх (см. Аб.-К. 1, 17b) следующий: rūpa-skandha, vedanā-skandha, saṃjñā-skandha, saṃskāra-skandha, vijñāna-skandha (сики-ун, дзю-ун, со-ун, гә-ун, сики-ун).

²⁵ Аб.-К. 1, 16b.

²⁶ Аб.-К. 1, 14b.

²⁷ Аб.-К. 1, 17a.

²⁸ Аб.-К. 1, 15b.

²⁹ *Иноуэ Энрө*. *Нихон буккө* (Японский буддизм), с. 30–31.

³⁰ О неясности в толковании санскар см. ниже.

³¹ dhātu (яп. кай). Уж. 330, 6А. Определение см.: Аб.-К. 1, 15а. Нельзя смешивать формулы 18 dhātu, 4 dhātu и 3 dhātu. Ср.: *Kern H. Manual...*, с. 51; *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 254–259; *Rhys Davids C. Dharma-Sargani*, с. LXXVII; *Dharma-Samgraha*, § 25, 28; *Féer H. L. Analyse de Kandjour...*, с. 279; *Childers R. C. A Dictionary of the Pāli Language*. P., 1844, с. 121b; *Burnouf E. Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien*. P., 1944, с. 449; *он же*. *Lotus de la Bonne Loi*. P., 1852, с. 511, 514.

³² Аб.-К. 1, 12а.

³³ Там же.

³⁴ См. трактат «Махаяна-шраддхотпада» («Кисинрон гики», 3 fol. 3а); ср. перевод Судзуки ³⁵, с. 55.

³⁵ Āyatana (сё, в древних переводах ню); Ук. 410, 17а; Аб-К. 1, 15а. Европейская литература уделяет мало внимания классификации по 12 базам (āyatana). Более подробно упоминает о ней Шве Зан Аунг (Compendium of Philosophy..., с. 254–259). Ср.: Васильев В. П. Буддизм. Ч. I, с. 241; Dharma-Samgraha, § 24; Childers R. G. A Dictionary of the Pāli Language, с. 75b; Burnouf E. Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, с. 500, 635; Köppen C. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. I. В., 1857, с. 602. О несостоятельности толкования Шве Зан Аунга см. ниже.

³⁶ В европейской литературе, насколько мне известно, вопрос о соотношении трех классификаций — по группам, базам и элементам — даже не поднимался.

³⁷ Аб-К. 1, 13b.

Х

Чувственное («рупа»)

¹ Термин rūpa в европейской литературе принято переводить через «форма», «материальное», «материя». При этом термину как таковому уделяется мало внимания. Объясняется это тем, что термины, перечисленные под общим названием rūpa, были поняты в физиологическом смысле, т. е. в смысле органов чувств и внешних материальных предметов, а не в смысле дхарм. Обыкновенно в рассуждениях о rūpa, а также и в рассуждениях о других скандхах заметно, что авторы чувствуют неудовлетворенность предлагаемых объяснений. Несколько более подробно разбирается термин rūpa у Валлезера (Philosophische Grundlage..., с. 104–107); ср.: Aung, *Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 271; *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 159; *Rhys Davids C. Dhamma-Sangani*, с. XLI и сл.; *Rhys Davids T. W. Buddhism...*, с. 90; *Kern H. Manual of Indian Buddhism*, с. 51; *Yamakami S. Systems of Buddhistic Thought*, с. 120 и сл.

² Аб-К. 1, 5b.

³ Об avijjantī-rūpa (яп мухё-сикки), Ук. 309, 18с, которое в европейской литературе не упоминается вовсе, см. ниже, с. 142.

⁴ См. выше, таблицы дхарм.

⁵ Психологическая точка зрения проводится в теории дхарм. На то, что у буддистов встречается также и физиологический разбор, было указано неоднократно.

⁶ Ср. главу XII о visaya и indriya.

⁷ О nāmarūpa см.: Aung, *Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 271; *Walleser M. Philosophische Grundlage...*, с. 33–48; *Oldenburg H. Buddha...*, с. 262, 263; *Warren H. C. Buddhism in Translations...*, с. 184 («Висуддхимарга»); *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 166; *Kern H. Manual...*, с. 51; «Dharma-Samgraha», § 42 (о 12-членной формуле). О nāmarūpa как члене формулы перерождения см. ниже, с. 174 и 177.

⁸ rūpa в широком смысле, см. Аб-К. 1, 6b.

⁹ rūpa в узком смысле, Аб-К. 1, 6b.

¹⁰ Об этимологии слова rūpa см. ниже.

¹¹ Яп. буссицу. См.: Сайто, Фунабаси, Иноуэ и др. Фунабаси в последней своей работе об «Абхидхармакоше»³⁹⁾ уже оговаривается, указывая, с. 26, что rūpa есть нечто «вроде материи» («буссицу то ни ёна ими»).

¹² О том, что элементы всех категорий являются равносильными, см. выше.

¹³ Аб-К. 10, 3а: «pāma — это четыре нечувственные группы (skandha)». В samskāgaskandha входят и так называемые cittaviprayuktadharmāḥ, которые ни rūpa, ни citta-caitta, т. е. не относятся ни к чувственности, ни к сознанию, поэтому и возникает сомнение относительно перевода pāma через mind*. В историю этого термина в индийской философии я здесь входить не буду, в схоластической литературе буддистов pāma употребляется как

* Разум (англ.).

условный термин, обозначающий те элементы сознательной жизни, которых мы не наблюдаем воочию, т. е. которые не входят в область чувственности. *Сознание, психические явления и те процессы трансцендентального характера, которые гипостазированы в качестве доэмпирических действий, обуславливающих эмпирическое, иллюзорное — все они подходят под понятие идейного или того, что мы познаем умом, а не чувствами.*

¹⁴ О виджнянавадинах см. ниже.

¹⁵ О значении «внешнего» и «внутреннего» см. ниже, с. 152.

¹⁶ Аб.-К. 1, 6b. Ср. ниже.

¹⁷ Кажущимся аргументом в пользу материального характера *gūra* была бы ссылка на то, что *gūra* является *sanidarśana* и *sapratigha* (Аб.-К. 2, 1a, b). *Sanidarśana* относится лишь к *gūradhātu*, т. е. к *gūra* в узком смысле слова, в данном случае указывает на взаимоотношение *viśva* и *indriya* (Аб.-К. 2, 2a).

XI

Атомистика и великие элементы («махабхута»).

Термины «рупа» и «авиджняпти»

¹ *Prthivī, āp, tejas. vāyu* (яп. ти-суй-ка-фу).

² Например: *Фунабаси Иссай*. Куся тэпугаку (Философия «Коши»). Токио, 1906, с. 43.

³ На параллелизм теории атомов с учением о моментах, насколько мне известно, до сих пор никем не было указано. Ключ к пониманию буддийской атомистики кроется, быть может, именно в параллельном изучении обеих теорий и в сближении атомистики с учением о пространстве, а не о материи.

⁴ Ср. статью Якоби в «*Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*»⁴⁰) об индийском атомизме, s. v. «*Atomism*».

⁵ Аб.-К. 5, 19a.

⁶ Аб.-К. 1, 10b; 4, 1a.

⁷ О разногласии по этому вопросу саутрантиков и сарвастивадинов см. в японском издании «*Абхидхармакоши*», примечания к Аб.-К. 2, 19a. Теория атомов в европейской литературе по буддизму почти вовсе не упоминается. Замечание de la Vallée Poussin (*Opinions...*, с. 190) о шестичленном атоме основано, быть может, на недоразумении.

⁸ Аб.-К. 4, 1a.

⁹ См.: *Виндельбанд В.* История древней философии СПб., 1893, с. 76, 77; *Лосский Н. О.* Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916.

¹⁰ Аб.-К. 5, 19a.

¹¹ «*Ньянусара-шастра*», гл. 32; Т. XXIII, 4, 56b.

¹² Аб.-К. 12, 1 и 2.

¹³ Аб.-К. 2, 18b.

¹⁴ Аб.-К. 4, 2b.

¹⁵ Аб.-К. 2, 19a.

¹⁶ Аб.-К. 2, 6b.

¹⁷ В этом, мне кажется, кроется коренное различие буддийской атомистики от европейской. «Ану», так называемый «атом», является, очевидно, не мельчайшей составной частью материи, а мельчайшей частью того, что мы воспринимаем чувствами в пространственной форме. Окружающее нас эмпирическое трехмерное пространство разбивается условно на *кубические клетки*, разграниченные математическими плоскостями, которые не обладают толщиной («атомы не соприкасаются, но между ними нет и пространства»). В пространстве мы познаем и видимое, и осязаемое, и обоняемое и т. д., следовательно, мы должны признать, что некоторые из гипотетических клеток наполнены большим, другие меньшим количеством различных чувственных элементов. Это понимание атомистики может быть связано как с физико-физиологическим анализом, так и с анализом психологическим. В первом случае смысл будет следующий: в окружающей нас материаль-

ной природе мы встречаем места, занимаемые кубическими клетками, содержащими 8 основных элементов чувственного – четыре первичных и четыре дополнительных; накопление 8-членных клеток-атомов соответствует так называемой мертвой материи. Встречаются, однако, и другие комбинации, накопления клеток, состоящих из 9, 10, 11 элементов, т. е. содержащих кроме указанных еще элементы чувственной активности, ощущения видящего и т. д., т. е. видение, слышание и т. д. Такие клетки-атомы в определенном накоплении соответствуют органической материи, которую мы находим в так называемых органах чувств.

С точки зрения психологического анализа теории дхарм смысл будет несколько иной: в системе мгновенных проявлений комплекса дхарм, лежащего в основе потока сознания, допускается наличие двойной комбинации элементов – одни из фиктивных мельчайших пространственных клеток считаются наполненными 8 различными элементами-дхармами неразрывно вместе с возникающими в моменте – это та часть в индивидууме, которая соответствует чувственному, внешнему миру, поскольку, он не познается сознательно. В других случаях присутствуют элементы чувственных актов видения, слышания и т. д., которые, будучи в первый момент бессознательными ощущениями, становятся сознательными в следующий момент. Цепь таких мгновенных комбинаций дает в результате иллюзию чувственного восприятия пространственного эмпирического так называемого внешнего материального мира.

С этим пониманием пространства не следует смешивать теории так называемого «эфира», ākāṣa, который у буддистов не есть ни тонкая материя, ни протяженное пространство, а лишь фиктивное гипостазированное «непрепятствование» тому, чтобы дхарма, появившаяся в определенный момент в одном месте, была заменена тождественной дхармой в другом месте в последующий момент, см. выше.

¹⁸ Аб.-К. 2, 6b.

¹⁹ Аб.-К. 4, 1b. Ср. Сайто; *Кадаикава Кэндо*. Кусярон тайко, с. 27.

²⁰ О звуке в индийской философии ср.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика... Ч. II, с. 96. См. Аб.-К. 4, 1b.

²¹ Аб.-К. 4, 2a.

²² Аб.-К. 4, 2b.

²³ Этому не противоречит то обстоятельство, что великие элементы понимаются иногда в грубо-материалистическом смысле. Ср., например, толкование Буддхагхоши, «Висуддхимагга», IX (*Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 157); комментарий к «Сёбо гэндзо» (Токио, 1912, т. I), с. 20.

²⁴ Bhūta, bhautika. Поэтому, мне кажется, великие элементы не могут быть названы «основными» в противоположность к «качественным»; великие элементы, будучи осязательными, столь же качественны, как и остальные рупа-дхармы. С точки зрения буддийской философии носителя качества нет: дхарма является лишь носителем единичного проявления, которое по отношению к дхарме-сущности называется «признаком», но понятие субстанциального носителя качеств во множественном числе чуждо буддизму.

²⁵ Аб.-К. 1, 9a.

²⁶ Аб.-К. 1, 9a.

²⁷ См. с. 126, 127 и 180, 181.

²⁸ vāyu я передаю здесь через «ветер», а не через «воздух», потому что vāyu соответствует движению; движущийся воздух – именно ветер: Аб.-К. 1, 9b и 10a.

²⁹ Аб.-К. 13, 4 и сл.

³⁰ Аб.-К. 1, 9a.

³¹ См.: *Fujishima R.* Le Bouddhisme japonais, с. 5; *Yamakami S.* Systems..., с. 149; Ср.: *Deussen P.* Allgemeine Geschichte... Bd. I. 3, с. 604; о моральном элементе («ein wandelbares moralisches Element» *).

* Непостоянный моральный элемент (нем.).

²² *Сэкэй Мицую*. Буккё тэцугаку сянрон (Новая интерпретация буддистской философии). Токио, 1908, с. 407.

²³ *Fujishima R. Le Bouddhisme japonais*, с. 5.

²⁴ См. выше.

²⁵ *rūpyate iti rūpa* (Аб.-К. 1, 10а).

²⁶ Ср. Аб.-К. 1, 10b.

²⁷ Там же.

²⁸ Аб.-К. 1, 11а.

²⁹ Там же.

XII

Объективное и так называемые «органы»

(«вишая»

и «индрия»)

¹ См.: *Rhys Davids C. Dhamma-Sangani*, с. LI и LII; *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 228, 229; *Yamakami S. Systems...*, с. 143, 144; *Dharma-Samgraha*, § 24, 33; *Childers R. S. A Dictionary...*, с. 75b, 584a; *Bur-nouf E. Introduction à l'histoire...*, с. 500, 635.

² Этому не противоречат места, как, например, Аб.-К. 2, 17а, где разбирается вопрос, какие из «органов» действуют на расстоянии, какие при соприкосновении. Нельзя упускать из виду, что в данном месте имеется в виду эмпирическое, обыденное видение, услышание и т. д., а вовсе не вопрос о том, каким образом влияют друг на друга возникающие вместе в один и тот же момент дхармы.

³ См.: *Сайто Юйсин*. Кусярон кова, с. 69; Фунабаса в статье Като Сэйсиро в журнале «Будзан корон» («синкэй-но маттан»).

⁴ *Indriya* — невидимы; видимыми являются исключительно (*rūpadharma*) в узком смысле слова (*rūpadhātu*), Аб.-К. 2, 1а. *Indriya*, кроме того, не могут быть разбиты, они не могут быть сожжены. См. Аб.-К. 2, 8а. Поэтому они не органы как таковые, а действия этих органов. В этом смысле они уподобляются блеску драгоценного камня. Камень соответствует грубому, материальному *indriya* (яп. будзинкон); блеск соответствует акту видения и т. д., т. е. *indriya* в собственном смысле (яп. сёгикон). *Indriya* поэтому отсутствует на мертвом теле.

⁵ *Aung Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 256 («*eakkhāyatana* is the seeing eye itself»).

⁶ О значении слова «ощущение» см.: *Введенский А. И.* Психология без всякой метафизики. СПб., 1914, с. 85 и сл.: ощущением называется такое явление, которое само по себе не является сознательным, но которое может стать сознательным (там же, с. 101).

⁷ Аб.-К. 4, 1а.

⁸ См. примеч. 6 к данной главе.

⁹ Аб.-К. 1, 6.

¹⁰ Аб.-К. 2, 8а.

¹¹ Аб.-К. 2, 8b.

¹² Аб.-К. 2, 1а.

¹³ Аб.-К. 1, 14а.

¹⁴ Аб.-К. 1, 15а; 3, 1b.

¹⁵ Аб.-К. 1, 12а.

¹⁶ См. с. 147 и 155.

¹⁷ См. выше, примеч. 5 к гл. XII.

¹⁸ В таком именно смысле следует понимать, мне кажется, и место у Буддхагхоши, «Висуддхимагга», IX (*Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 159): «Негодует ли ты на орган чувств, или на сознание, или на объект чувственного восприятия?» Стоящий перед негодующим враг «состоит» из сознания и из того, что он (враг) сознает, т. е. из познаваемых им объективных элементов.

¹⁹ *Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy...*, с. 271.

²⁰ См. выше; *Щербатской Ф. Н.* Теория познания и логика... Ч. I, с. LIII и сл.

¹ Аб.-К. 1, 10b.² Аб.-К. 2, 11a.³ Аб.-К. 1, 12a (примеч.).⁴ Аб.-К. 2, 20b.⁵ Аб.-К. 1, 12a.⁶ Аб.-К. 1, 6a.⁷ Аб.-К. 1, 13a.⁸ Vitarka, viśaya. Аб.-К. 2, 20b (см. таблицу дхарм).

⁹ «Внутренними» называются 6 vijñāna и 6 indriya, «внешними» элементы психические. Очевидно, что понятия внешнего и внутреннего не вполне совпадают со значением этих слов, если мы говорим о внешних и внутренних переживаниях. Аб.-К. 2, 11a. Ср.: Bergson H. Matière et mémoire. P., 1903, с. 49.

¹⁰ О термине vijñāna см.: Oldenberg H. Buddha..., с. 261 («Erkennen»); Deussen P. Allgemeine Geschichte... Bd. I, 3, с. 159, 166; Rhys Davids T. W. Buddhism..., с. 93; Warren H. C. Buddhism in Translations, с. 182 («Milindapañha»); Rhys Davids C. Dhamma-Sangani, с. LXIV, LXXII и сл.; Kern H. Manual..., с. 51; Walleser M. Philosophische Geschichte..., с. 101.

¹¹ Аб.-К. 4, 2b.

¹² Сознание составляет непрерывный поток до того последнего момента, когда архат вступает в нирвану; см.: Аб.-К. 1a, b.

¹³ Вайбхашики и саутрантики.

¹⁴ Аб.-К. 4, 13a; см.: Yaśomitra, fol. 71b (112a): «ekārthamiti, yaccittam, tadeva manas, tadeva vijñānam ity eko'rthah». Ср.: De La Vallée Poussin L. Vimśakakārikāprakaraṇam. — Muséon. 1913, с. 15.

¹⁵ О виджнянавадинах см. ниже, главу XVIII.

¹⁶ Ālayavijñāna (яп. араясики), или «восьмое сознание» (яп. дайхассики); см. Ук. 487, 48с; 434, 5a. Ср.: Кадзикава Кэндэ. Юсикирон тайко, с. 55.

¹⁷ См.: Буккё дэитэн, с. 244.

¹⁸ Гонда Райфу. Рёбу мандара цукай (Объяснение [смысла] двусторонней мандалы), с. 42.

XIV

Силы или процессы («Санскара»)

¹ См. выше, таблицу дхарм.² См. определение различных санскар: Аб.-К. 4, 3a и т. д.³ «„Силой“ называется причина движения».

⁴ Аб.-К. 9, 13a (в связи с характеристикой отдельных членов 12-членной формулы бытия).

⁵ samskāra — один из наиболее невыясненных терминов; см.: Oldenberg H. Buddha..., с. 285—292, 295; Rhys Davids T. W. Buddhism..., с. 91; Aung, Shwe Zan. Abhidhammattha-Saṅgaha, с. 273; Warren H. C. Buddhism in Translations, с. 116; Deussen P. Allgemeine Geschichte... Bd. I, 3, т. 159, 167; Rhys Davids C. Dhamma-Sangani, с. LXXIII; Walleser M. Philosophische Grundlage..., с. 84; Kern H. Manual of Indian Buddhism, с. 51; Васильев В. П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I, с. 241; Dharma-Samgraha, § 22, 24, 30, 31.

⁶ Аб.-К. 4, 2b.⁷ Кадзикава Кэндэ. Кусярон тайко, с. 46.

⁸ См. таблицу дхарм: Aung, Shwe Zan. Compendium of Philosophy..., с. 237.

⁹ Аб.-К. 4, 3a.¹⁰ Аб.-К. 4, 3b.

¹¹ Там же; samjñā, согласно определению, схватывает в объектах отъявительные признаки. См. примеч. комментатора к Аб.-К. 4, 3b («мужчина», «женщина» и т. д.).

¹² cetanā: см. Аб.-К. 1, 11b; 4, 3b. Ср.: *Aung Shwe Zan. Compendium*, с. 235, 274.

¹³ Аб.-К. 13, 1b.

¹⁴ mati-prajñā; см.: Yaśomitra, с. 63b.

¹⁵ Аб.-К. 4, 3b.

¹⁶ Аб.-К. 4, 7a.

¹⁷ Аб.-К. 4, 13b.

¹⁸ Jāti, sthiti, jarā, anityatā; см. таблицу дхарм. Аб.-К. 5, 12a: это так называются четыре samskṛta-lakṣaṇāni.

¹⁹ «Мадхьямика-шастра» (китайская версия «Чжун-лунь», яп. «Тюрон»), гл. 7 (TE, fol. 29b).

²⁰ Аб.-К. 4, 16a, b и 17.

²¹ Аб.-К. 5, 13a; «Мадхьямика-шастра», гл. 7.

²² prāpti, argrāpti (яп. току, хитоку); см. Ук., с. 182, 30с; 501, 23а. См. таблицу дхарм. В современной японской литературе учение о prāpti и argrāpti разработано очень неудовлетворительно. Рассуждения по поводу этих терминов часто непримиримы с основными текстами; см.: *Като Тоцуюо*. Буккё ёги (Основные понятия буддизма). Токио, 1905, с. 143; *Фунабаси Иссай*. Куся тэцугаку, с. 77; *его же*. Кусярон дзюсёёги (Основоположения «Абхидхармакоши»), с. 38, 45; *Сайто Юйсин*. Кусярон даюкоги, с. 193; *Ода Токуно*. Хассю коё, с. 111.

²³ Аб.-К. 4, 14a.

²⁴ Аб.-К. 5, 19a.

²⁵ pāna, pada, vaupjāna (яп. мё, ку, мон); см. Аб.-К. 5, 19a.

²⁶ См. выше, литературные указания в примеч. 4 к главе XIV.

²⁷ samskāra соответствует karma в 12-членной формуле.

²⁸ Lévi S. Asanga. Mahāyānasūtrālamkāra, t. 2, с. 2 (note).

²⁹ Rhys Davids C. Dhamma-Saṅgani, с. LXXIII.

XV

Взаимоотношение дхарм («хету», «пратьяя», «пхала»)

¹ См. выше.

² Аб.-К. 5, 17b.

³ Аб.-К. 6, 1a.

⁴ Hetupratyaya (яп. иннэи, Ук. 92, 25a).

⁵ См. выше, с. 139 и 155.

⁶ Ср. Мадхьямика-шастра, 24a.

⁷ Например, в «Таркабхаше».

⁸ Ср.: *Кадзикава Кэндо*. Кусярон тайко, с. 73–86; *Yamakami S. B.* «System...» (приложение, с. 309–315) дает разуме на основании работы Кадзикава.

⁹ Аб.-К. 6, 1b.

¹⁰ *Кадзикава Кэндо*. Кусярон тайко, с. 75.

¹¹ Для большей наглядности дальнейшего изложения привожу таблицу:

4 pratyaya (сёнэн)

1) hetupratyaya (доруй-ин)

6 hetu (рокуин)
1) sahabhū-hetu
(куу-ин)
2) samprayuktaka-hetu
(соо-ин)
3) sabhāga-hetu
(доруй-ин)
4) sarvatraga-hetu
(хэнгё-ин)
5) vipāka-hetu
(идзюку-ин)

5 phala (гока)

1) puruṣakāra-phala
(сиё-ка)
2) niṣyanda-phala
(тору-ка)
3) vipāka-phala
(идзюкка)

2) samanantarapratyaya
(томукэн-эн)

3) ālambana-pratyaya
(сээн-эн)

4) adhipati-pratyaya
(дзодзэ-эн)

6) kāraṇa-hetu
(носа-ин)

4) adhipati-phala
(дзодзэ-ка)

5) viśamyoga-phala
(рибацу-ка)

¹² В европейской литературе по буддизму теория hetu и pratyaya не рассматривается вовсе. Валлезер при переводе главы о взаимоотношении дхарм в «Мадхьямика-шастре» опирается на краткие указания и на неточные переводы терминов, приведенные в брошюре Курода (*Walleser M. Die mittlere Lehre. Chinesische Version*, с. 6–11). Ямаками (*Yamakami S. Systems of Buddhist Thought*, с. 309–315) дает, в сущности, только таблицу терминов на основании краткого очерка Кадзикава Кэндо. Кусярон тайко, глава 9. Кроме того, термин hetupratyaya упоминается несколько раз у Судзуки («*Outlines of Mahāyāna Buddhism*»), причем, однако, на его значение в теории дхарм не указано.

¹³ О теории мгновенности см. выше.

¹⁴ Adhipatipratyaya (дзодзээн), *Аб.-К.* 4b.

¹⁵ Kāraṇahetu (носаин), *Аб.-К.* 6, 1b.

¹⁶ Adhipatiphala (дзодзэ-ка), *Аб.-К.* 6, 19a и 20a.

¹⁷ Samavāyī, asamavāyī, nimitta.

¹⁸ Об активной, положительной kāraṇahetu см.: *Аб.-К.* 6, 19a, b. Kāraṇahetu имеет, таким образом, две разновидности: *активную* (букв. «имеющую силу», у-рики) и *пассивную* (букв. «бессильную», му-рики); к kāraṇahetu в таком широком смысле принято причислять кроме adhipatipratyaya еще и ālambanapratyaya и samanantara-pratyaya.

¹⁹ Ālambana-pratyaya (сээн-эн), *Аб.-К.* 7, 4a.

²⁰ Samānantara-pratyaya (тору-эн), *Аб.-К.* 7, 1b.

²¹ Hetupratyaya (ин-эн), *Аб.-К.* 7, 1a, b.

²² Sahabhūhetu (куу-ин), samprayuktaka-hetu (соо-ин), puruṣakāra-phala (сняка); *Аб.-К.* 6, 10a; 6, 2b; 6, 19b.

²³ *Аб.-К.* 6, 2b.

²⁴ *Аб.-К.* 6, 19b.

²⁵ Sabhāgahetu (доруй-ин), sarvatraga-hetu (хэнгё-ин), niśyanda-phala (тору-ка); *Аб.-К.* 6, 5a; 6, 10b; 6, 19b.

²⁶ *Аб.-К.* 6, 10b.

²⁷ Vipāka-hetu (идзюку-ин), vipāka-phala (идзюкка); *Аб.-К.* 6, 11b; 6, 20a.

²⁸ Viśamyoga-phala (рибацу-ка); *Аб.-К.* 6, 20a.

²⁹ *Аб.-К.* 7, 5b.

³⁰ *Аб.-К.* 7, 5a.

³¹ Схему виджнянавадинов см. в «Виджняптити-матрата-сиддхи» («Юискироп»), книга VIII; ср. также статью Огихара к «Тэдугаку дайdzисё» (s. v. ин-эн), с. 136 и сл.

XVI

Понятие континуума («сантана»).

Карма. Теория перерождения

(«пратигья-самугпада»)

¹ Santāna (содзоку), *Аб.-К.* 1, 15a; ср.: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 184 и сл.

² *Аб.-К.* 4, 14a.

³ Там же.

⁴ В тибетском переводе сохранилось сочинение Васубандху, посвященное специально вопросу о возможности проповеди, «Вьякхьяюкти»; см.: *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика...* Ч. II, с. 13.

⁵ См.: Трактат из 20 стихов (Нидзююсикирон).

⁶ Аб.-К. 4, 14а.

⁷ Аб.-К. 13, 1б.

⁸ Заставляя сознание действовать так или иначе в данный момент.

⁹ *Кадзикава Кэндэ*. Юисикирон тайко, с. 76.

¹⁰ Рассуждения о карма (яп. го, кит. е) можно найти во всех европейских работах по буддизму; значение этого понятия для теории дхарм, разумеется, не выяснено за неизвестностью теории дхарм как таковой. См.: *Oldenberg H. Buddha...*, с. 267, 289; *Rhys Davids T. W. Buddhism...*, с. 101 и сл.; *Kern H. Manual ...*, с. 49, 50; *Warren H. C. Buddhism in Translations*, с. 209, 493; *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 161; *Walleser M. Philosophische Grundlages...*, с. 82–94; *Aung Shwe Zan. Abhidhammattha-Sangaha*, с. 259–264; *Suzuki D. Outlines of Mahayana Buddhism*, с. 33 и сл.

В популярном понимании функция кармы действительно является чем-то странным, таинственным. Неопределенность, туманность и загадочность кармы в современном японском понимании хорошо переданы в статье Лафкадио Херна о японском буддизме (*Hearn L. Gleanings in Buddha Fields. Studies of Land and Soul in the Far East. Boston — New York — London — Leipzig*, 1897

¹¹ Аб.-К. 13, 1а.

¹² Там же.

¹³ См., например, формулировку этого общеизвестного в Японии догмата в брошюре Курода (*Outlines of Mahāyāna*, с. 10, 11).

¹⁴ Аб.-К. 13, 2а.

¹⁵ Аб.-К. 1, 9а.

¹⁶ Аб.-К. 13, 6 и сл.

¹⁷ Ср. выше, с. 117. О 12-членной формуле и о перерождении см.: *Oldenberg H. Buddha...*, с. 260–292; *Warren H. C. Buddhism...*, с. 166 («Самьюттаника»), 204 («Дигханика»); *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 163–168; *Kern H. Manual...*, с. 47; *Rhys Davids C. Dhamma-Sangani*, с. LXXIV; *Walleser M. Philosophische Grundlages...*, с. 58, 64; *Suzuki D. T. Outlines of Mahāyāna Buddhism*, с. 36; *Yamakami S. Systems...*, с. 81 и сл.; *Schrader F. O. Über den Stand der indischen Philosophie...*, с. 6; *Dharma-Samgraha*, § 42; *Childers R. Dictionary of the Pāli Language*, с. 359b, 278b; *Burnouf E. Introduction...*, с. 485 и сл.; 623; *его же. Lotus de la Bonne Loi*, с. 332, 530. *Köppen C. F. Die Religion des Buddha...* Bd. I, с. 609 и сл.

¹⁸ Например, у Судзуки (*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, с. 379).

¹⁹ Аб.-К. 9, 9б.

²⁰ Таблицу колеса перерождения см.: *Кадзикава Кэндэ*. Кусярон тайко, с. 115.

Прошлая жизнь

- I. avidyā (мумё)
- II. saṃskāra (гё)

Настоящая жизнь

- III. vijñāna (сики)
- IV. nāmarūpa (сики)
- V. śaḍāyatana (мёсики)
- VI. sparśa (соку)
- VII. vedanā (дзю)
- VIII. tṛṣṇā (аё) } = (1) avidyā
- IX. upadāna (сю) }
- X. bhāva (y) = (2) saṃskāra
- XI. jāti (сё) = (3) vijñāna

- XII. jarāmāraṇa (роси) = { (4) nāmarūpa
(5) śaḍāyatana
(6) sparśa

²¹ Ср. ниже, с. 177.

²² См. выше, с. 177 и примеч. 7–9 к главе X.

²³ См. ниже, с. 178.

²⁴ См.: *Deussen P. Allgemeine Geschichte...* Bd. I. 3, с. 163 и сл.

²⁵ См. выше, с. 172–173.

²⁶ Сравнение с калейдоскопом, строго говоря, не вполне соответствует процессу, происходящему в комплексе дхарм. Не следует забывать, что *одна и та же* дхарма рождается, т. е. проявляется только *один раз*; она вторично не рождается, а сменяется новой, однородной, из числа грядущих дхарм. Таким образом, внеопытный субстрат личности является комплексом бесчисленных дхарм, прошедших и грядущих, разграниченных дхармами данного настоящего опыта.

²⁷ Аб.-К. 9, 11а. Сознание *преобладает*, но налицо имеются, конечно, все элементы, составляющие комплексы дхарм. См.: Аб.-К. 9, 12а: «Спрашивается, почему даны именно эти названия, если в каждом из 12 периодов налицо имеются все 5 скандх вместе (т. е. все санскритадхармы)? (Ответ): Если в данный период наиболее преобладает, например, *avidyā*, то он называется (условно) *avidyā* и т. д. ».

²⁸ Аб.-К. 9, 11а.

²⁹ Таково основное и наиболее распространенное толкование 12-членной формулы. Это так называемые *āvasthikāḥ pratītyasamutpādaḥ*; *Yāśomītra*. 144b: «dvādaśa paścakandhikā avasthā atītānāgatapratyutpanna janma». В нем изображается отношение дхарм, входящих в цепь настоящей жизни, к прежней и последующей жизни. Встречается и распределение 12 членов на две жизни; в таком случае к первой относятся периоды 1–7, а к второй – периоды 8–12. Об этом способе толкования см. Аб.-К. 9, 10а, b.

Формула *pratītyasamutpāda* применяется еще и для иллюстрации других связей дхарм. См. Аб.-К. 9, 11b; *Yāśomītra*, 144b, 145а. Кроме рассмотренного выше 1) *āvasthikāḥ pratītyasamutpāda* имеется еще 2) *kṣanikāḥ pratītyasamutpāda* (для описания комбинации дхарм в пределах одного единичного момента); 3) *sāmbandhikāḥ pratītyasamutpādaḥ* (для описания двух моментов); и 4) *prākarsikāḥ pratītyasamutpādaḥ*.

XVII

Формы живых существ. Степени созерцания

¹ *Prajñāmala* – см. выше, с. 102–103.

² *Prthagjana* (бомбу), *āyurudgala* (сѣдзя), *bodhisattva* (босацу), см. Ук. 54, 18с; 381, 46а; 399, 4b. О *prthagjanatva*, которое в системе Харивармана составляет самостоятельную дхарму, см. также Аб.-К. 2, 14а. См. таблицу дхарм школы Сатьясиддхи у Сакайно (*Сакайно Коѳ. Сива-во* буккѳ, с. 59, 70).

³ См.: *Кадзикава Кэндо*. Кусярон тайко, с. 127; Аб.-К. 28, 5b.

⁴ См. таблицы степеней у Кадзикава (Кусярон тайко, с. 119, 127, 130).

⁵ Аб.-К. 8, 3а, b.

⁶ Аб.-К. 2, 3b; 4, 2а.

⁷ Выражение «ступень развития» указывает на то, что данный комплекс дхарм изменился сам по себе; выражение же «сфера» или «мир» и т. п. указывало бы на то, что кроме личностей имеются еще независимые от них миры. В популярном буддизме действительно встречается материалистическое понимание миров в смысле брахманской мифологии. Ср. также III главу «Абхидхармакоши», излагающую теорию так называемых предметных миров.

⁸ «Постоянно» в смысле продолжительности, а не вечности. С наступлением нирваны прекращается и состояние транса, ибо и наиболее возвышенные формы созерцателей все же относятся к бытию иллюзорному.

⁹ См. таблицы у Кадзикава (Кусярон тайко, с. 158 и 165).

Darśanamārga (кэндо)

1–15-й этапы прозрения

16-й этап, 1-й плод, *śrotaāraṇa* (ѳрука)

Bhāvanā-mārga (судо)

2-й плод, *sakṛdāgāmin* (итирай-ка)

Aśaikṣa-mārga (мугакудо)

3-й плод, *anāgāmin* (ѳухэн-ка)

4-й плод, *arhat* (аракав-ка)

¹⁰ Теория 10 bhūmi излагается на основании «Виджняптиматрасиддхи» (кит. версия, книга 8-я); между прочим, у Судзуки (Outlines..., с. 313 и сл.) недостаточно подчеркнута лишь то обстоятельство, что высшие bhūmi относятся к весьма возвышенным ступеням на пути к спасению и не являются переживаниями обыкновенных людей.

¹¹ Слово uāna, означающее повозку, путь-дорогу, передается в китайском через иероглиф, обозначающий колесницу (чэн, яп. дзё). Согласно традиционному толкованию, махаяна и хинаяна следует понимать: первую — в смысле *дороги*, по которой идут к спасению великие, высшие личности, т. е. будды и бодхисаттвы, а вторую — в смысле *дороги*, по которой идут низшие существа. См.: Буккё дзэитэн, с. 830 и 752.

Иное толкование термина «махаяна» можно найти у Ашвагхоши в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» (Кисинрон гики, 1, 38а и сл.).

О различии между махаяной и хинаяной см.: *Маэда Эун*. Дайдзё буккё сирон (Очерки по истории буддизма махаяны). Токио, 1903, с. 117—121, где верно указано, что коренного различия в мирозерцании нет; японское традиционное утверждение, гласящее, что разница состоит в глубине учения, по мнению Маэда, несостоятельно; разница состоит не в теории, а в практике спасения, в которой махаяна допускает большее количество путей, ведущих к той же цели. Ср.: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 313; *Kern H. Manual...*, с. 121 и сл.; *Dharma-Samgraha*, § 2.

¹² См. выше, с. 73. Вопрос о том, является ли махаяна действительно учением Будды, составляет один из наиболее жгучих вопросов японской буддийской апологетики. См. монографию Маэда (*Маэда — Эун*. Дайдзё бусэцурон хихан [Критика буддийских теорий о махаяне]).

¹³ Характеристику будд и бодхисаттв можно найти в европейских работах по буддизму; см.: *Kern H. Manual...*, с. 65. В настоящей главе я попытался лишь связать то, что уже известно, с *теорией дхарм*; подробное изложение буддологии в пределах предлагаемого очерка не представляется возможным, к учению о Будде и о буддах я вернусь в монографическом исследовании системы иконографии по учению японской секты Сянгон.

XVIII

Истинно-сущее. Будда. Мрак и спасение («авидья и нирвана»)

¹ См. выше, главу IV об отношении буддизма к метафизике. Так как, по мнению большинства писавших о буддизме, метафизические проблемы будто бы не занимали буддистов, в европейской литературе по буддизму проблема истинно-сущего почти вовсе не затрагивается. Ср.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II, глава VIII об истинно-сущем по учению Дигнаги и Дхармакирти.

² См. выше.

³ По вопросу об учении сарвастивадинов: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 178—183; о вайбхашиках: *Васильев В. П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I, с. 265 и сл.; о саутрантиках: *там же*, с. 273 сл.; о йогачарах: *там же*, с. 286 и сл.; о мадхьямиках: *там же*, с. 304, 117 и сл.; о всех вообще направлениях см.: *Kern H. Manual...*, с. 126, 127; *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика... Ч. II, с. 264, 265; *Deussen P.* Allgemeine Geschichte..., с. 204—230; *de la Vallée Poussin L.* Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques; *Takakusu J.* On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins.

⁴ *Аб.-К.* 20, 9а о dharmatā.

⁵ См. различные традиционные классификации буддийских школ выше, с. 98.

⁶ Сандзэ дзэцу у, хаттай ко у; ср. *Аб.-К.* 20, 2а, 4б.

⁷ *Аб.-К.* 20, 4б.

⁸ Sarvāsti; *Аб.-К.* 20, 3а.

⁹ *De la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 195—204.

¹⁰ «Мадхьямика-шастра», глава 25.

¹¹ Саддхармапундарика, II, ст. 68: «nitya nirvṛttādi praśāntā imi sarva-dharmāḥ». См. китайскую версию в японском издании: *Ода Токуно*. Хонкэкё (Лотосовая сутра), с. 169. Ср.: «Мадхьямика-шастра», гл. 25. Относительно идеи, что saṃsāra = cīrgvāna, ср. также: *Oldenberg H. Buddha...*, с. 249. Не следует забывать, что и по учению хинаяны спасение обозначено за каждой дхармой без исключения; *Аб.-К.* 1, 5а.

¹² Основным сочинением по теории виджнянавадинов является трактат Васубандху из 30 шлок (так называемый «Сандзю юсикирон») с извлечениями из ряда индийских комментариев, собранными и переведенными учеником Сюавьцзана *Куйцзи* (яп. Кики); Куйцзи, кроме того, написал обширный комментарий к своему переводу, считающийся авторитетным во всех вопросах теории виджнянавадинов. См. список источников.

¹³ Яп. Хоссо-сю, см. *Ук.* 287, 13а.

¹⁴ О *телах Будды* см. обзор различных учений у Мураками (*Мураками Сэнсё*. Буккё гайрон [Очерк буддизма]. Токио, 1909, с. 213–232). Ср.: *de la Vallée Poussin L. Note sur les corps du Bouddha.*

¹⁵ *Suzuki D. T. Outlines of Mahāyāna Buddhism*, с. 242.

¹⁶ *Kern H. Manual of Indian Buddhism*, с. 47.

¹⁷ О термине Tathāgata (яп. Нэрай) см.: *Oldenberg H. Buddha...*, с. 148, 320, 327 (термин как таковой не объясняется); «Мадхьямика-шастра», глава 22.

¹⁸ См. таблицу к учению о трех телах trikāya (сансин) у Мураками (*Мураками Сэнсё*. Буккё гайрон, с. 218).

trikāya (сансин)	{	dharmakāya (хоссин) sambhogakāya (хосин) nirmānakāya (одзин)	{	тадзюю-хосин дзидзюю-хосин
------------------	---	--	---	-------------------------------

¹⁹ Sambhogakāya (хосин), *Ук.* 100, 1b.

²⁰ Дзидзюю-син, *Ук.* 389, 40а.

²¹ Тадзюю-син, *Ук.* 23, 9с.

²² Nirmānakāya (одзин), *Ук.* 202, 15а.

²³ См.: *Suzuki D. T. Outlines of Mahāyāna Buddhism*, с. 256.

²⁴ См.: *Мураками Сэнсё*. Буккё гайрон, с. 222.

²⁵ Avidyā (мумё), см. *Аб.-К.* 10, 1 и сл.

²⁶ *Аб.-К.* 1, 3b.

²⁷ *Аб.-К.* 1, 2b.

²⁸ Ср., например, у Анэсаки (*Anesaki M. Buddhist Ethics and Morality. TASJ. 1912, v. XL*), где первичное изменение абсолютного сознания сопоставляется с Absprung* у Шеллинга. Ср. перевод sāsvava у Валлезера (Die mittlere Lehre des Nāgarjuna's, с. 9) – «mit Ausfluss»**.

²⁹ *Аб.-К.* 9, 7b и 9b.

³⁰ См.: Dharma-Saṃgraha, § 76, 8.

³¹ Там, где буддисты полемизируют против понятия ātman, они всегда имеют в виду определенный элемент личности, как он предполагается учениями санкхья и вайшешика; по этому вопросу особенно важна полемика Васубандху, составляющая 9-ю главу его «Абхидхармакоши» (кит. версия, кн. 30) и первую главу «Виджняпты-матрата-сиддхи».

³² В этом, мне кажется, заключается именно то, чем буддизм *коренным* образом отличается от всех других религиозных мировоззрений.

³³ *Аб.-К.* 22, 3а.

* Отклонение, отход (нем.).

** С истечением (нем.).

¹ Deussen P. Allgemeine Geschichte... Bd. I.3, с. 117; Kern H. Manual of Indian Buddhism, с. 103; Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. СПб., 1887, с. 39 и сл.

² См. выше, с. 183.

³ Ср. выше, с. 188 и примечания.

⁴ О классификациях сект Тэндай и Кэгон см.: Мураками Сэнсё. Нихон буккё ко (Размышления по истории японского буддизма). Токио, 1898, т. 1, с. 45, 86.

⁵ Дзирикки, тарики, Ук. 389, 20а; 23, 34б.

⁶ Санрон, кит. сань-лунь: «Мадхьямика-шастра» («Тюрон»), «Шаташастра» («Хякурон»), «Двадшаникая-шастра» («Дзюнимонрон»).

О Санрон-сю (кит. Саньлунь-цзун) см.: Мураками Сэнсё, (т. 1, с. 21 и сл.).

⁷ Дзэдэциу-сю (кит. Чжэн-ши-цзун), см.: Мураками Сэнсё, (т. 1, с. 21 и сл.).

⁸ Тэндай-сю (кит. Тяньтай-цзун), см.: Мураками Сэнсё (т. 1, с. 67 и сл., 81 и сл.).

⁹ Дзэн-сю (кит. Чань-цзун), см.: Мураками Сэнсё. Нихон буккё ко. Т. 2, с. 69.

¹⁰ Хоссо-сю (кит. Фасян-цзун или Цыэнь-цзун), см.: Мураками Сэнсё (т. 1, с. 27 и сл., 31 и сл.).

Название Цыэнь (яп. Дзюн) происходит от храма Цыэньсы (Дзюндэн), который был центром учения виджнянавадинов в период Сюаньцзана. В этом храме жил знаменитый Куйцзи (яп. Кики), известный также под именем Цыэнь-даши (Дзюн-дайси). Ср.: *Hackmann H. Der Buddhismus. 3. Teil, с. 34* где ошибочно предложено, что Цыэнь-цзун — «секта доброты (цы) и милосердия (энь)».

¹¹ Куся-сю (кит. Цзюйши-цзун или Ю-цзун); Мураками Сэнсё (т. 1, с. 31 и сл.). Совершенно непонятно утверждение Ллойда (*Lloyd A. The Creed of Half Japan. L., 1911, с. 163*), что он в Японии не нашел следов этого учения.

¹² Риссю (кит. Люй-цзун); Мураками Сэнсё (т. 1, с. 48 и сл.).

¹³ Кэгон-сю (кит. Хуаянь-цзун или Сяньшоу-цзун); Мураками Сэнсё (т. 1, с. 42 и сл.).

¹⁴ Сингон-сю (кит. Чжэнь-цзун или Ми-цзун); Мураками Сэнсё (т. 1, с. 96 и сл.).

¹⁵ Рёбу-мандара состоит из двух отделов: тайдзокай (*garbhadhātu*) и конгокай (*vajradhātu*). См.: *Гонда Райфу*. Рёбумандара цукай.

¹⁶ Горинто (см. Буккё дзитэн, с. 412), mudra (яп. индзу).

¹⁷ *Lloyd A. The Creed...*, с. 67–70.

¹⁸ Рёбу-синто. См.: Тэцугаку дайдзисё, с. 2945.

¹⁹ Дзёдо-сю (кит. Цзинту-цзун); Мураками Сэнсё (т. 2, с. 27). В Японии культ Амитабхи распространился главным образом в форме учения ветви Дзёдо-сю, так называемой Дзёдо-синсю, основанной в XIII в. Синран-сёнином.

²⁰ *Pelliot P. La secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc.— BEFEO. 1903, t. III, с. 304–317; 1904, t. IV, с. 436–440; Ср.: Lloyd A. The Creed of Half Japan, с. 218.*

²¹ *Lloyd A. The Creed...*, с. 249.

²² О 8-членном пути благородных людей можно найти сведения во всех очерках буддизма.

²³ Нитирэн-сю основана в XIII в.; см.: Мураками Сэнсё (т. 2, с. 104 и сл.).

²⁴ *Walleser M. Die philosophische Grundlage...*, с. 31.

²⁵ Ср. брахманское учение jñānad mokṣah. *Deussen P. Allgemeine Geschichte... Bd. I. 3, с. 610.*

²⁶ Об отношении буддизма к брахманизму см.: *de la Vallée Poussin L. Opinions...*, с. 2 и сл.

²⁷ *Schröder F. O.* Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Ma hāvīras und Buddhas. Lpz., 1902.

²⁸ См., например: *Oldenberg H.* Buddha..., с. 179 и сл.

²⁹ Об отношении буддизма к философии санкхья см.: *Deussen P.* Allgemeine Geschichte... Bd. I, 3, с. 168–169; *Garbe R.* Der Mondschein der Sāmkhya-Wahrheit. Vācaspatimiçra's Sāmkhyaakāumudī in deutscher Übersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāmkhya-Philosophie. — Abhandlungen der indischen Cultur der bayerischen Akademie der Wissenschaft. Bd. XIX. Abt. III, с. 519; *он же.* Die Sāmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach Quellen. Lpz., 1894; *он же.* Sāmkhya und Yoga. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Bd. III, 4. Strassburg, 1896; *Jacobi H.* Der Ursprung des Buddhismus aus den Sāmkhya-Yoga. — NGWW. Philosophie. Kultur, 1896, с. 43–58; *он же.* Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Sāmkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas. — ZDMG. Bd. LII, 1898, с. 1–15; *Sénart E.* A propos de la théorie bouddhique des douze Nidānas. — Mélanges Charles Harlez, 1896; *Barth A.* (рец. на:) *Féer L.* Papiers d'Eugène Burnouf. — Journal des Savants, 1900; *Dahlmann J.* Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. B., 1896; *он же.* Buddha. Ein Culturblick des Ostens. B., 1898; *он же.* Die Sāmkhya Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahābhārata. B., 1902; *Oldenberg H.* Buddha..., с. 65; *он же.* Exkurs. — Buddha..., 3 Aufl. B., 1897, с. 443; *он же.* Buddhistische Studien. — ZDMG. Bd. III, с. 681 и сл.

³⁰ *Deussen P.* Allgemeine Geschichte... Bd. 1, 3, с. 168.

³¹ См. выше.

³² *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика... Ч. II, с. 43 и сл.

³³ См. выше.

³⁴ *Grube W.* Geschichte der chinesischen Literatur, с. 333.

³⁵ *Grube W.* Geschichte der chinesischen Literatur, с. 142.

³⁶ По вопросу об отношении даосизма к буддизму см.: *Pelliot P.* Autour d'un traduction sanscrite du Tao-tō King. — T'oung Pao. T. XIII, 1912, и его же заметку в BEFEO, t. VIII, 1908, с. 515–517 о «Лао-цзы хуаху цзин»⁴¹⁾.

³⁷ О так называемом «рёбусинто» см. выше.

Комментарии

В сборник работ О. О. Розенберга включены его основной труд «Проблемы буддийской философии» и текст лекции, прочитанной на Первой буддийской выставке, проводившейся в Азиатском музее в Петрограде в августе – сентябре 1919 г. Представляемые работы дают исчерпывающее представление о буддологическом наследии ученого (статьи, напечатанные в немецком и японских журналах, принципиально нового материала не содержат).

Хотя лекция на Первой буддийской выставке была прочитана О. О. Розенбергом через год после выхода книги, в настоящем сборнике она предвзрывает монографическое исследование буддийского учения, и характеристика ведущих направлений буддизма на Дальнем Востоке является как бы введенным в рассуждение о буддийских философских концепциях и категориях.

В настоящем издании орфография и синтаксис работ О. О. Розенберга приведены в соответствие с современными грамматическими нормами. Восстановлены сокращенные слова (вместо «напр.» – «например»). Названия буддийских направлений, именованья адептов этих направлений, а также термины пишутся со строчной буквы (вместо «Виджнянавада», «Вайбхашики» – «виджнянавада», «вайбхашики»). Однако названия буддийских школ, как правило тождественные по функции именам собственным, даются с большой буквы (например, Тандай-сю, Сингон-сю, Нитирэн-сю).

Санскритские, китайские и японские буддийские термины, а также индийские, китайские и японские имена собственные и географические названия, заголовки сочинений приведены в соответствие с современным написанием.

В санскритских словах восстановлена буква «х» (вместо «дарма», «санда», «Васубанду», «Сангабадра» – «дхарма», «санда», «Васубандху», «Сангабахбадра» и т. д.). Исключение сделано для слова «будда» (написание «бу-йха» вместо устоявшегося «будда» слишком бы резало глаза) и производным для него. Заменены «э» на «е» (вместо «хэту», «четана», «Арьядева» – «хету», «четана», «Арьядева»). В настоящем издании санскритские слова склоняются (О. О. Розенберг иногда склонял, иногда нет).

В китайских словах «д» заменено на «ц» (вместо Куйдэи – Куйцзи).

В японских словах заменены «э» на «дэ» (вместо Сузуки – Судзуки), «ци» и «цё» на «ти» и «тё» соответственно (вместо Ницэрэн, Сайцё – Нитирэн, Сайтё). В написании японских имен соблюдается принятый в японоведческой литературе порядок; на первом месте – фамилия, на втором – личное имя или псевдоним. Мужские фамилии, оканчивающиеся на гласную букву, не склоняются. Курсив, кавычки, как и устаревшие с современной точки зрения обороты, в тексте работ О. О. Розенберга не исправлялись (за исключением явных опечаток).

Наибольшему редактированию подверглись «Примечания» О. О. Розенберга в работе «Проблемы буддийской философии».

Система ссылок в «Проблемах буддийской философии» приведена в принятый сейчас в научной литературе вид: примечания О. О. Розенберга пронумерованы по главам, и на них указывают соответствующие цифры (в оригинале цифр в тексте нет, каждое примечание предвзрывает номерами страниц и строк сверху). По причинам технического характера существенно сокращено количество перекрестных ссылок, которыми изобилуют «Проблемы буддийской философии». Наши собственные комментарии в работах Розенберга отмечены цифрой в круглой скобке.

Японские термины, имена авторов и названия японских книг, писавшиеся О. О. Розенбергом латиницей, даны в настоящем издании на кириллице, как это принято в современной японоведческой литературе на русском языке. Мы также заменили латиницу на кириллицу и в названиях индийских сочинений, тем более что сам О. О. Розенберг употреблял ее в своих «Проблемах...» весьма непоследовательно. Тем не менее мы сочли необходимым сохранить латиницу в транслитерации санскритских названий буддийских сутр и трактатов в «Списке источников», как это делается в современной индологической литературе, издаваемой на европейских языках.

По мере возможности восстановлены имена авторов, выходные данные книг и статей, упоминающиеся О. О. Розенбергом в «Примечаниях» (сам он в большинстве случаев указывал только фамилии и названия работ). К большому сожалению, не удалось выяснить место и год издания нескольких книг на японском языке, вышедших в конце прошлого — начале нынешнего века. После японского названия работы в круглых скобках дается его русский перевод.

В наших комментариях к работам О. О. Розенберга поясняются некоторые реалии, касающиеся истории Японии, истории китайского и японского буддизма, даются справки об исторических и религиозных деятелях, мыслителях и философах, которых упоминает О. О. Розенберг. Также указан ряд советских монографических исследований и статей, посвященных китайскому и японскому буддизму, конфуцианству, даосизму и синтоизму. В Приложении к «Проблемам буддийской философии» О. О. Розенберг поместил аннотированный библиографический указатель важнейших буддийских сутр и трактатов, а также работ современных ему японских и европейских авторов. В настоящем издании библиография буддологических работ значительно расширена А. М. Кабановым (Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР) (см. вставки в библиографические рубрики указателя О. О. Розенберга и раздел Дополнения), что существенно дополняет обстоятельный обзор современной литературы по буддизму, сделанный В. Н. Топоровым (см.: *Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму*. М., 1988, с. 263—419). Библиографическим указателем мы заключаем сборник трудов О. О. Розенберга.

Пользуясь случаем, выражаем признательность Н. А. Канаевой и А. Л. Доброхотову (философский факультет Московского государственного университета) за помощь, оказанную при подготовке настоящего издания трудов О. О. Розенберга.

О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке

Первая буддийская выставка в Петербурге. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Лекция профессора О. О. Розенберга, читанная на Первой буддийской выставке в Петербурге. Издание Отдела по делам Музеев и охраны памятников Искусства и Старины. Петербург, 1919. — 72 с.

¹ Брахманизм — древнеиндийская религия. Идеиный и ритуальный комплекс брахманизма зафиксирован в священных книгах — Ведах. Неортодоксальные течения индийской религиозно-философской мысли (буддизм в джайнизм) на какое-то время отодвинули эту древнюю религию на периферийные позиции общественно-религиозной жизни. Возродившийся в конце I тысячелетия до н. э. и в конечном счете ставший доминирующей в Индии религией брахманизм принято называть индуизмом. Именно индуизм в данном случае имеет в виду О. О. Розенберг.

² Династия Тан правила Китаем с 618 по 907 г.

³ Синто — «путь богов». В европейской литературе распространен также термин «синтоизм». Исконно японская религия, противопоставляемая в этом

плане буддизму и конфуцианству, проникшим на Японские острова с континента, синтоизм оформился на базе древних японских верований и мифов, большинством которых было принесено сюда мигрировавшими на острова народностями. На становление синтоизма как религиозной системы большое влияние оказал буддизм, а позднее и конфуцианство. Согласно синтоистским представлениям, все сущее сотворено богами (яп. «ками»), причем процесс творения увязывался с теогонией. Центральная фигура синтоистского пантеона — богиня Аматэрасу, олицетворением которой является солнце. Мифический император Дзимму, считающийся родоначальником японской императорской династии, признавался прямым потомком внука Аматэрасу. Эта важнейшая синтоистская догма стала идеологическим обоснованием культа императора. Для синтоизма характерны анимистические представления, обожествление сил природы. См.: *Светлов Г. Е.* Путь богов. М., 1985.

⁴ Публичные выступления ученых-востоковедов на Первой буддийской выставке открылись лекцией С. Ф. Ольденбурга «Жизнь Будды — индийского учителя жизни» (как и лекция О. О. Розенберга, она была издана отдельной брошюрой).

⁵ Одна из ведущих японских буддийских школ, основанная монахом Кукаем (774—835), посмертное имя Кобо-дайси, в начале IX в. (о Кукае см.: *Мещеряков А. Н.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988, с. 129—146). Согласно учению Сингон, все сущее — «вселенский будда» Махавайрочана (яп. Дайнити — Великое Солнце), «естество» которого воплощено в «шести великих [первоначалах]» — земле, воде, огне, ветре (или воздухе), пространстве и сознании. Таким образом, с одной стороны, реальный мир во всех его многообразных проявлениях складывается из указанных «шести первоначал», а с другой — в них воплощено «естество» будды, природа абсолюта. Следовательно, все единичное без исключения несет в себе потенцию будды. Истинная сущность бытия, т. е. «вселенский будда» в различных его ипостасях, «показывает» себя на так называемых «мандалах», графических изображениях мироздания, напоминающих по функции христианские иконы. «Активность» мироздания (и соответственно Махавайрочаны) проявляется в трех видах действий: жизни, звуках и разуме вселенной (в движении тела, словесных проповедях и мыслях указанного будды). Три вида действий «вселенского будды» и обыкновенного человека тождественны. Чтобы выявить в себе потенцию будды, приверженцу школы Сингон предписывалось постичь «механизм» мироздания, поклоняться мандалам и копировать три действия Махавайрочаны. Было разработано множество поз и магических формул («дхарани»), которые должен был принимать и произносить монах или мирской адепт, положивший пальцев рук («мудр»), имеющих сакральное значение, различных культовых церемоний. Об основных философских и догматических положениях школы см.: *Игнатович А. Н.* «Среда обитания» в системе буддийского мироздания. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985, с. 53—60.

⁶ Авалокитешвара — один из главных бодхисаттв в буддийской мифологии, олицетворение сострадания. В Китае образ Авалокитешвары (кит. Гуаньинь, яп. Каннон) претерпел значительную метаморфозу: этот бодхисаттва приобрел женский облик и в народе почитается как богиня милосердия.

⁷ Хотя на русском языке пока не имеется обобщающего исследования по истории и догматике дзэн (чань)-буддизма, вышло немало работ, освещающих различные аспекты этого учения. Большая часть их указана в библиографии в книге Н. В. Абаева «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае» (Новосибирск, 1989).

⁸ Догэн (1200—1253), посмертное имя Буссё дэнко кокусю, — один из крупнейших деятелей японского буддизма, основатель дзэнской школы Сото. Пользовался большим авторитетом как в буддийском мире, так и в правительственных кругах. Обратил в дзэн Ходзё Токиёри, фактического правителя Японии в то время. Славился строгим соблюдением буддийских заповедей и личной скромностью. Его кисти принадлежит трактат «Сёбо гэндзо», ставший японской дзэнской классикой. См. перевод на русский язык отрывков из этого сочинения: *Кабанов А. М.* (вступит. ст., пер. и коммент.). Памятник японской дидактической литературы. — Народы Азии и Африки. 1986, № 2, с. 93—103.

⁹ Амиданизм до настоящего времени остается влиятельным течением в японском буддизме. Вера в спасительную силу будды Амида стала известна в Японии в VII в., однако как самостоятельное направление амиданизм оформился в XII в. с возникновением школы Дзэдо (школы «чистой земли»), основателем которой был монах Гэнку (1133—1212), более известный под именем Хонэн. Вскоре школа распалась на пять фракций, по-разному интерпретировавших методы спасения (как добиться возрождения после смерти в «чистой земле» будды Амида), запечатленные в сутрах об Амитабхе.

Проблемы буддийской философии

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. II. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета Восточных языков Петроградского университета, № 45. Петроград, 1918. XVII, 367 с.

Предисловие

¹ О. О. Розенберг имеет в виду сутры на палийском языке из традиционного буддийского канона. Описание этого канона можно найти во многих работах представителей «палийской школы» в буддологии. См., например: *Рус Дэвидс Т. В.* Буддизм. Очерк жизни и учения Гаутамы Будды, СПб., 1906.

² *Warren H. C.* Buddhism in Translations. Cambridge (Mass.), 1896. с. XIX.

³ Там же, с. 284.

⁴ Имеется в виду монография Ф. И. Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (Ч. I—II. СПб., 1903—1909).

⁵ *Щербатской Ф. И.* Тибетский перевод Abhidharmakośakarikāh и Abhidharmakośabhāṣyam сочинений Vasubandhu.— Bibliotheca Buddhica. Вып. XX. Пг., 1917.

Глава I

¹ Сюаньцзан (600—664), известен также под именем Сюаньчжуан. Буддийский монах, виднейшая фигура в китайском буддизме. В конфессиональном отношении являлся приверженцем виджнянавады. Считается основателем школы Фасян (яп. Хоссо). В 629 г. через Центральную Азию в Афганистан отправился в Индию, где пробыл до 645 г. Перевел большое количество буддийских текстов с санскита на китайский язык.

² Военный правитель в феодальной Японии. Как политический режим сёгунат возник в конце XII в. в результате противоречий между экономически и политически ослабленной аристократией во главе с императорским двором и рядом могущественных феодальных кланов из восточных районов страны. Эти кланы, которым приходилось вести постоянную борьбу с местными племенами, имели хорошо организованные вооруженные отряды, и глава клана носил титул сёгун (генерал). Выдвижение на политическую арену феодальных домов из восточных провинций привело в конечном счете к образованию нового института власти — «бакуфу» (букв. «полевая ставка»), военно-феодального правительства, при параллельном существовании императорского правительства. «Бакуфу», во главе которого как раз и стоял сёгун, обладало фактически всей полнотой власти в стране, хотя юридически верховным правителем Японии оставался монарх и подчиненное ему правительство. Данная форма правления просуществовала до незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг.

³ О роли сиктоизма в общественно-политической и религиозной жизни Японии в начале XX в. см. в уже упоминавшейся монографии Г. Е. Светлова «Путь богов».

⁴ История конфуцианства в Японии подробно рассмотрена Я. Б. Радуль-Затуловским (*Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947). Хотя книга устарела (прежде всего в

концептуальном плане), она до сих пор остается единственным источником информации на русском языке о японском конфуцианстве.

⁵ Подробнее о синто-буддийском синкретизме см.: *Мещеряков А. И. Древняя Япония: буддизм и синтоизм*. М., 1987.

Глава II

¹ Имеется в виду издание: *Saddharmapundarika*. Ed. by H. Kern and V. Nanjio.— *Bibliotheca Buddhica*. X. S-Pb., 1912.

² Гёэнэн (1240–1321) — монах школы Когон, настоятель крупного буддийского храма Тодайдзи. Автор многочисленных доктринальных трактатов и жизнеописаний деятелей буддийской церкви.

³ *Johnston R. Buddhist China*. L., 1914.

Глава III

¹ Сангхабхадра (V–VI вв.) — вайбхашик из Кашмира. На китайский язык его сочинения переводил Сюаньцзан.

² См. перевод на русский язык отрывков из этого сочинения в кн.: *Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае*, с. 245–256.

³ Дигнага (V–VI вв.) и Дхармакирти (VII в.) — крупнейшие индийские буддийские логики. См. перевод на русский язык трактата Дхармакирти «Ньябиндупракарана» в кн.: *Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму*. с. 283–296.

⁴ Индийский буддийский мыслитель, ученик Дигнаги, жил в VI в.

⁵ Куйцзи (632–682) — один из ведущих теоретиков китайской виджнянавады (школа Фасян).

⁶ Китайский буддийский мыслитель, ученик Сюаньцзана. Комментатор и систематизатор философских положений, изложенных в «Абхидхармакоше».

⁷ Город Нара (Хэйдзё) был в VIII в. столицей Японии. О. О. Розенберг имеет в виду «южную» и «северную» традиции в школе Хоссо. Первая связана с именами монахов Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.), вторая — с корейскими монахами Чипоном, Чиманом и Чуном, которые после обучения в Китае в начале VIII в. начали проповедовать доктрины Хоссо в храме Кофукудзи в Нара.

⁸ «Кодзики — Записи о деяниях древности» — памятник древнеяпонской письменности (составление завершено в 712 г.), представляет собой свод мифов, исторических преданий и реальных событий, происшедших на раннем этапе развития японского общества. Одна из «священных книг» синтоизма.

⁹ Здесь и далее О. О. Розенберг имеет в виду книгу: *de la Vallée Poussin L. Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. P., 1909.

Глава IV

¹ В древнеиндийских религиозно-философских учениях «Я», душа, субъективное духовное начало, «чистое сознание», микрокосм.

² Цитата из предисловия к «Прологоменам ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» И. Канта (см.: *Кант И. Сочинения в шести томах*. М., 1965, т. 4, кн. 1, с. 78).

Глава V

¹ Имеется в виду немецкий философ-идеалист Эдуард Гартман (1842–1906). Субстратом всего сущего Гартман считал некое абсолютное духовное начало. Гартман, приверженец пансихизма, признавал за неживой природой способность к ощущениям. О. О. Розенберг использует примеры из первого тома восьмитомного труда Гартмана «*System der Philosophie in Grundriss*». Bd. 1–8. (Lpz., 1907–1909).

² Согласно Г. В. Лейбницу (1646—1716), виднейшему немецкому философу-идеалисту нового времени, реальный мир состоит из бесчисленного количества монад, неких первоэлементов бытия, являющихся активными психическими субстанциями, которые находятся между собой в гармонических отношениях, предопределенных богом. Деятельность каждой отдельной монады скоординирована с деятельностью всех других, поскольку, по Лейбницу, бог обусловил способность одной монады воспринимать другие монады и мир в целом, причем в каждой монаде богом заложена только ой свойственная «программа действия». Таким образом, монады по своей сути являются средством реализации божественных интенций.

³ И. Г. Фихте (1762—1814) — немецкий философ, крупнейший представитель немецкого классического идеализма. Согласно Фихте, истинная первичная реальность — абсолютное «Я», которое включает в себя все, что может быть мыслимо. «Я» деятельно и в своем развитии проходит три ступени. Говоря о некоем исходном индивидуальном «я», которое в идеале должно слиться с «Я» абсолютным, Фихте, по существу, выделяет два «Я». О. О. Розенберг в данном случае имеет в виду абсолютное «Я».

⁴ Д. Юм (1711—1776), английский философ, историк, экономист, виднейший представитель европейского агностицизма. Действительность для Юма — поток «впечатлений», причины которых непознаваемы. Первичными познавательными актами индивида Юм считал впечатления внешнего опыта (ощущения), вторичными — чувственные опыты памяти (он их называл «идеями») и впечатления внутреннего опыта. Юм предпринял детальный анализ этапов формирования субъективных представлений о картине мира, а как раз этот аспект его учения имеет в виду О. О. Розенберг.

⁵ Э. Мах (1838—1916) — австрийский физик, философ-идеалист, один из основоположников эмпириокритицизма. О. О. Розенберг, очевидно, подразумевает маховский анализ ощущений (для Маха мир — «комплекс ощущений»), представленный им в работе «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (М., 1907).

⁶ Согласно неоплатонической теории эманации, обретшей завершенный вид у Прокла (V в. н. э.), некое Единое (абсолютное, непознаваемое, высшее бытие, потенция, отец всего) «выступает из себя», переходит в множество. Эманация происходит в строго иерархической последовательности, причем при «нисхождении» высшего идеального в низшее материальное «божественный свет» этого высшего ослабляется, так что все плотское, хотя и несет природу божественного (т. е. в нем проявляется трансцендентная сущность Единого), неизмеримо ущербнее последнего. Множество может «вернуться» к Единому, т. е. признавался обратный переход к абсолютному бытию. См. трактат Прокла «Первоосновы теологии» в книге: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 431—564.

Глава VI

¹ Синсю, сокращение от Дзёдо-синсю (истинная школа «чистой земли»), — японская буддийская школа амидаистского направления, основанная монахом Синраном (1173—1262). Догматика школы базируется на так называемом восемнадцатом обете будды Амиды (обещание спасти всех без исключения живых существ), который идеологами Синсю противопоставлялся как единственно истинный девятнадцатому и двадцатому обетам («пропагандистским»). Основываясь на этих двух обетах, представители других амидаистских школ и фракций утверждали, что возродиться в «чистой земле» смогут лишь те, кто в нынешней жизни совершает благие деяния (девятнадцатый обет) или же усердно зывает к помощи Амиды молениями этому будде и строгим соблюдением заповедей (двадцатый обет). Признание же данных обетов «пропагандистскими» позволило идеологам Синсю отказаться от характерного для большинства буддийских течений этического ригоризма (монахам разрешалось иметь семью, употреблять в пищу мясо и т. п.).

² Правильнее Огихара. В настоящее время японский слог wo транслитерируется через «o» (ср. вместо Куросиво сейчас пишут Куросио).

Глава VII

¹ Имеется в виду предисловие К. Рис Дэвидс к переводу трактата «Дхаммасангани»: *Rhys Davids C. A. F. A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B. C. Being a Translations Now Made for the First Time from the Original Pāli of the First Book in the Abhidhamma Pitaka entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States)*. L., 1900.

Глава VIII

¹ На русский язык переведена первая глава трактата Мадхавы «Сарвадаршана-самграха» (см.: Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969, с. 165–171).

Глава IX

¹ *Warren H. C. Buddhism in Translations*. Cambridge (Mass.), 1896.

Глава XV

¹ Известны три сочинения под этим названием: виджнянавадина Джнянашримитры (XI в.), виджнянавадина Мокшакарагушты (XII в.) и ньяявайшешика Кешавы Мишры (XIII в.).

Глава XVIII

¹ Ашвагхоша (II в. н. э.), знаменитый буддийский ученый, как передает традиция, отличался многообразием талантов и славился среди современников как музыкант и поэт. Ему приписываются известные в буддийском мире сочинения: «Буддхачарита», «Махаяна-сутраланкара-шастра», «Махаяна-шраддхотпада-шастра» и др. Принадлежность Ашвагхоше ряда доктринальных трактатов, в частности «Махаяна-шраддхотпада-шастры», вызывает в научной буддологии серьезные сомнения. Есть основания полагать, что имя Ашвагхоша носили два буддийских мыслителя или более.

² В данном случае О. О. Розенберг употребляет термин «буддология» в узком смысле, в значении «учение о Будде» (ср. христология).

³ Брахма — высшее божество в триаде верховных богов индуизма, творец всего сущего.

Глава XIX

¹ Кумараджива (344–413) — один из крупнейших переводчиков буддийской литературы с санскрита на китайский язык, перевел многие основополагающие махаянские сутры и трактаты. Выходец из центральноазиатского государства Куча, прибыл в Китай в 401 г. Имел многочисленных учеников, некоторые из них (Даошэн, Сэнчжао) стали видными фигурами в китайском буддизме.

² Арьядева (I–II вв. н. э.) считается учеником Нагарджуны. Ему приписывается трактат «Шата-шастра» (кит. «Бай-лунь», яп. «Хякурон»), являющийся одним из базисных текстов школы Санрон. О возникновении этой школы в Японии и ее учении см.: *Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории*. М., 1988, с. 134–135, 192–205.

³ Хариварман, индийский буддийский мыслитель, жил между 250–350 гг. н. э.

⁴ Учение школы Дзэйдзю занимало промежуточное положение между махаяной и хинаяной. С одной стороны, Хариварман, как и мадхьямики, говорил об относительной, условной реальности мира феноменов, а с другой — все-таки признавал истинную (а не относительную) реальность некоторых видов дхарм (т. е. единичных сущностей). Двойственная позиция философа подвергалась резкой критике теоретиками школы Саньлунь (Санрон). Подробнее о Дзэйдзю см.: *Игнатович А. Н. Буддизм в Японии...*, с. 135–136, 205–207.

⁵ О школе Хоссо, развивавшей философские и догматические положения виджнянавады, см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 136–137, 216–232.

⁶ В школе Рицу исключительно большое внимание уделялось строгому соблюдению тщательно разработанной системы заповедей, что трактовалось как единственный путь достижения нирваны. В доктринальном плане учение Рицу тяготеет к виджнянаваде. См.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 137–138, 232–237.

⁷ Центральной проблемой, занимавшей теоретиков Кэгон, являлось доказательство конечного тождества не только абсолютного и феноменального уровней бытия, но и отсутствия существенных различий между феноменами (в других махаянских школах этот вопрос специально не рассматривался). Подробнее об учении Кэгон см.: *Янгутов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982; *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 139–140, 237–250.

⁸ Школа Тяньтай – первая китайская буддийская школа, не имевшая прототипа в Индии. Главный теоретик и фактический основатель школы монах Чжи (538–597), известный также под именами Чжичжэ-даши и Тяньтай-даши, разработал отличную от традиционных индийских систему доказательств наличия «природы» (естества) будды во всем сущем, включая неживую природу. Опорным каноническим текстом школы является «Сутра лотоса благого Закона» («Саддхармапундарика-сутра»). Об основных догматических положениях школы см.: *Игнатович А. Н.* «Среда обитания» в системе буддийского мироздания. – Человек и мир в японской культуре. М., 1985, с. 60–66. В Японии школа Тэндай была основана монахом Сайтё (767–822), посмертное имя Дэнгё-дайси. в самом начале IX в. Со временем она превратилась в мощное буддийское объединение, находившееся под патронажем императорского двора и аристократии. Сайтё развил традиционную тэндайскую доктрину о «природе» будды и создал оригинальное учение о буддийском теократическом государстве (см.: *Игнатович А. Н.* Учения о теократическом государстве в японском буддизме. – Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987). Тэндайский буддизм в модифицированном виде до сих пор остается одним из ведущих направлений японского буддизма.

⁹ В традиционной японской историографии период с конца IX по конец XII в. – со времени переезда в г. Хэйан (совр. Киото) императорского двора и до потери императором реальной власти и образования военного правительства («бакуфу») в г. Камакура (см. коммент. 2 к гл. 1).

¹⁰ Сунская династия правила Китаем с 960 по 1279 г.

¹¹ Общество Белого лотоса, «Байляньшэ», возникло раньше, чем указывает О. О. Розенберг. Его основал монах Хуэйюань (334–416). В общество входило 123 монаха и мирянина. Главным занятием членов Байляньшэ являлось произнесение молитвенных формул перед изображением будды Амиды. Обычно Общество рассматривают как предтечу буддийской школы Цзинту (Дзёдо).

¹² Школа Нитирэн была основана монахом Нитирэнном (1222–1282), одной из самых значительных фигур в истории японского буддизма. Доктринальный комплекс школы базируется на учении Тэндай. Нитирэн резко усилил функциональное значение культа «Сутры лотоса благого Закона» и сделал акцент на собственном мессианстве, объявив себя воплощением бодхисаттвы Вишита-чаритра и спасителем Японии в век «конца Закона» (по буддийским представлениям, период всеобщего упадка). Нитирэн разработал доктрину о теократическом государстве, духовным руководителем которого должна была стать его собственная школа. Отличительной чертой нитирэнновского движения являлась крайняя нетерпимость к учениям и деятельности других буддийских школ (в первую очередь амидаистских, дзэнских, а также Сингон и Рицу). Подробнее о нитирэннизме и истории нитирэнновского движения см.: *Игнатович А. Н., Светлов Г. Е.* Лотос и политика (необуддийские движения в общественной жизни Японии). М., 1989.

¹³ Одна из ортодоксальных систем индийской философии, творцом которой считается легендарный мудрец Капила. Санкхья признает наличие в мироздании двух начал — духовного (пуруша) и материального (пракрити). Пуруша не подвержен изменениям, пракрити не может изменяться в зависимости от соотношения в ней так называемых трех «гун» (чистоты, активности и инертности). Живое существо состоит из пуруши, «тонкого» (интеллект, органы чувств) и «грубого» (плоть) тел. Пуруша, скованный «грубым» телом, стремится к освобождению от него, увлекая за собой «тонкое» тело. См. изложение взглядов санкхьяников в трактате Харибхадры (IX—X вв.) «Шад-даршана-самуччая» (Антология мировой философии. Т. 1, с. 145—147), а также отрывок о санкхье-йоге из «Буддхаচারиты» Ашвагхоши в переводе и со вступительной статьей В. К. Шохина (Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987, с. 167—189). Об отношении буддизма к санкхье см. у Ф. И. Щербатского (Избранные труды по буддизму, с. 71—73).

¹⁴ Одна из ортодоксальных систем индийской философии. Систематическое изложение получила в «Вайшешика-сутре» Канады (I в. н. э.). Согласно вайшешикам, все сущее вписывается в семь категорий (в семь видов реальности): субстанция, качество, действие, всеобщность, особенность, присущность, небытие. Субстанция является субстратом качества и действия и проявляется в девяти разновидностях (земля, вода, свет, воздух, эфир-«акаша», время, пространство, душа, ум). Все материальные и духовные явления не что иное, как комбинация этих разновидностей субстанции, их соединение обуславливается мировой душой (богом) по законам кармы. Учение вайшешики было близко к учению ньяи, в котором доминирующую роль играли логические построения, и позднее оформилась единая школа ньяя-вайшешика. См. раздел о вайшешике в трактате Харибхадры «Шад-даршана-самуччая» (Антология мировой философии. Т. 1, с. 149—152). Об отношении ньяя-вайшешики к буддизму см. у Ф. И. Щербатского (Избранные труды по буддизму, с. 77—80). См. также: *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

¹⁵ Древнеиндийский эпос, в котором описывается междоусобная борьба в царстве Куру. «Махабхарата» — самая большая по объему эпическая поэма в мире (90 тысяч строф). В состав памятника входит поэма «Бхагавадгита», оказавшая огромное влияние на индийскую религиозно-философскую традицию (см.: *Семенов В. С.* «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985. К исследованию приложен перевод поэмы).

¹⁶ Джайнизм — индийское религиозно-философское учение, возникшее в VI—V вв. до н. э. Наряду с буддизмом относится к неортодоксальным, т. е. не признающим авторитет Вед системам. Создателем его считается мудрец Вардхамана (почетные имена: Махавира — Великий Герой и Джана — Победитель). В основе джайнской философии лежит понятие о двух вечных и неразрушимых сущностях («таттвах») — «дживы» (сознание, душа, живое) и «адживы» (не-сознание, не-душа, не-живое), которые являются «материалом» мироздания. «Джива» как таковая — совершенное бытие, благо, однако, будучи «отягощенной» «адживой» (живое существо есть сочетание того и другого), теряет свое совершенство. Отсюда вытекает аскетизм этики джайнов: цель человека — «преодолеть» в себе материальное, освободить «дживу». См. раздел о джайнизме в трактате Харибхадры «Шад-даршана-самуччая» (Антология мировой философии. Т. 1, с. 147—148). Об отношении буддизма и джайнизма см. у Ф. И. Щербатского (Избранные труды по буддизму, с. 69—70).

¹⁷ Веданта — наиболее влиятельная из шести ортодоксальных религиозно-философских систем Индии. Идейними источниками веданты являются упанишады (философские книги Вед), а также «Бхагавадгита» и «Брахма-сутра» Бадараяны. Веданта имеет несколько разновидностей, но во всех ее направлениях во главу угла ставится проблема тождества Брахмана (абсолюта) и Атмана (индивидуальной души). Адвайта-веданта Шанкары (VIII в.) признает единственную реальность — бытие высшей духовной сущности, бога (Брахмана), реальность же разнообразных единичных сущ-

ностей объявляется иллюзией («майей»), возникающей из-за неведения («авидьи») истинного «механизма» бытия. Согласно Раманудже (XII в.), родоначальнику вишишта-адвайта-веданты, существуют три реальности — материя, душа и бог, причем бог (Брахман) «подчиняет» себе материю и душу (последняя, в свою очередь, «подчиняет» себе материю). Целью человеческого существования является постижение бога, конечной тождественности с ним души индивида. См. перевод на русский язык трактата Шанкары «Атмабодхи» (Антология мировой философии. Т. 1, с. 157—164). О взаимоотношении между буддизмом и ведантой см. у Ф. И. Щербатского (Избранные труды по буддизму, с. 74—75). См. также: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

¹⁸ Одно из главных (наряду с даосизмом и буддизмом) течений общественной мысли Китая, оказавшее определяющее влияние на развитие китайской государственности и культуры. Получило название по имени своего родоначальника Кун-цзы (551—479 гг. до н. э.). Конфуций — латинизированная форма китайского имени. Однако как полноценное идеологическое течение конфуцианство оформилось на рубеже новой эры. В XI—XII вв. возникло так называемое неоконфуцианство, в котором особое развитие получила собственно философская сторона учения. Неоконфуцианство сыграло заметную роль в общественной мысли Японии XVII—XVIII вв. См.: *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1982; *Конфуцианство в Китае: теория и практика.* Сб. статей. М., 1982; *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.

¹⁹ Одно из основных течений китайской общественной мысли, зародившееся во второй половине I тысячелетия до н. э. Основателем даосизма считается полупоупендарный мудрец Лао-цзы. Принято выделять философский и религиозный даосизм. В отличие от конфуцианства почти не распространился за пределы Китая в странах, испытавших большое воздействие китайской культуры. См.: *Дао и даосизм в Китае.* Сб. статей. М., 1982; *Малаяин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985.

²⁰ Основополагающий текст философского даосизма, авторство которого приписывается Лао-цзы. Этот трактат оказал огромное воздействие на общественную мысль и культуру Китая. См. его перевод на русский язык: *Древнекитайская философия.* Т. 1, М., 1972, с. 114—138.

Примечания

¹ Имеется в виду каталог китайского буддийского канона, составленный Нандзэ Бунью: *Nanjio B. A.* Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1883.

² Имеется в виду обзор сочинений, входящих в тибетский буддийский канон, составленный А. Чома де Кёрёшем. А. Л. Феер с дополнениями и комментариями опубликовал этот обзор на французском языке: *Csoma de Kőrös A.* Analyse de Kandjour. Recueil de livres sacres du Tibet. Tr. de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par L. Feer.— *Annales du Musée Guimet.* Т. II, 1881.

³ Этот сборник статей не вышел.

⁴ Семь богов счастья — Эбису, Дайкокутэн, Хотэй, Дзюродзин, Фукуродзю, Бисямон, Бансайтэн. В японской мифологии божества, приносящие счастье и дарующие высокие добродетели тем, кто их почитает. В трактовке семи богов счастья как божеств, способствующих обретению людьми долголетия и благополучия в земной жизни, прослеживаются даосские мотивы и отчетливо проявляется характерное для японцев восприятие буддизма: божества буддийского пантеона должны обеспечивать «благо в этом мире» (яп. гэндзэ-рияку).

⁵ *de Visser M. W.* The Dog and Badger in Japanese Folklore.— *TASJ.* 1908. vol. XXXVI; *Visser M. W.* The Dog and Cat in Japanese Superstition.— *TASJ.* 1909. vol. XXXVII.

⁶ Главный советник императора, «канцлер», высший «министерский» пост при императорском дворе. С конца IX в. должность «кампаку» занима-

ли представители могущественного аристократического рода Фудзивара, кровно связанные с императорской семьей. Вплоть до установления сёгуната в конце XII в. «канцлеры» фактически держали в своих руках бразды правления страной.

⁷ О сёгуне, военном правителе в средневековой Японии, см. в коммент. 2 к главе I «Проблемы буддийской философии».

⁸ Имеется в виду Мотоори Норинага (1730–1801), один из идеологов школы «национальной науки» (яп. кокугакуха), или, как ее еще называют, школы «японской науки» (яп. вагакуха), призывавшей к очищению японской культуры от иноземных (прежде всего китайских) элементов. Норинага внес значительный вклад в систематизацию синтоистских доктрин, а также прославился как комментатор древних японских памятников письменности. См.: *Михайлова Ю. Д.* Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. М., 1988.

⁹ *Kuroda S.* The Light of Buddha. Osaka, 1903.

¹⁰ *Suzuki D. T.* Outlines of Mahāyāna Buddhism. L., 1907.

¹¹ См. выше, коммент. 9.

¹² *Kuroda S.* Das Licht des Buddha. Lpz., 1904.

¹³ Sermons of the Buddhist Abbot. Addresses on Religious Subjects by the Rt. Rev. Soyen Shaku, including the Sutra of Forty-Two Chapters. Tr. from the Japanese MS by D. T. Suzuki. Chicago, 1906.

¹⁴ *Nanjo B.* A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects. Tokyo, 1886.

¹⁵ *Açvaghosha's* Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna (Daijōkishinron). Tr. for the first time from the Chinese version by Teitaro Suzuki. Chicago, 1900.

¹⁶ Знаменитый буддийский храм в Нара. Один из самых древних храмовых комплексов в Японии.

¹⁷ В его каталоге (см. выше, примеч. 1).

¹⁸ *Lévi S.* Asaṅga. Mahāyāna Sūtrālamkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra. Ed. et tr. d'après un manuscrit rapporté du Nepal. T. 1–2. P., 1907–1911.

¹⁹ См. коммент. 8.

²⁰ Цзицзан (549–622), известен также под именем Цзясян-даши, основатель школы Саньлунь в Китае. Много внимания уделял проблеме истинности знания.

²¹ *Sugiura S.* Hindu Logic as Preserved in China and Japan. Philadelphia, 1900.

²² *Мураками Сэнсё.* Иммёгаку дзэнсё (Все разделы логики). Токио, 1891.

²³ В его работе: *Julien S.* Voyage des pérelines bouddhiques. T. 1: Histoire de la vie Hiouen-Thang et de se Voyage dans l'Inde. P., 1853.

²⁴ *Watters Th.* On Yüan Chwang's Travels in India. Vol. 1–2. L., 1904–1905.

²⁵ О. О. Розенберг имеет в виду работу В. М. Алексеева «Заметки об изучении Китая в Англии, Франции и Германии» (Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия, ч. 5, 1906, сентябрь, с. 101–139; 1906, октябрь, с. 277–340).

²⁶ Имеется в виду перевод трактата Васумитры (I–II вв.). «Колесо, утверждающее различие главных мнений» («Самая-бхадра-пара-чана-шастра»). См.: *Васильев В. П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I. СПб. 1857. с. 222–259. В современной буддологической литературе авторство Васумитры оспаривается.

²⁷ Имеется в виду работа Нандэё Бунью. См. выше, примеч. 14.

²⁸ Имеется в виду первая часть монографии Ф. И. Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов».

²⁹ О. О. Розенберг, очевидно, ссылается на издание: *Dharma-Samgraha.* An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms. Prep. for publ. by K. Kasawara, ed. by M. Müller and H. Wentzel. Oxf., 1886.

³⁰ Имеются в виду работы: *Deussen P.* Sechzig Upanishads des Veda. Lpz., 1897; *Deussen P.* Das System des Vedānta. Lpz., 1883.

³¹ Имеется в виду «Свод лексикографического материала», первая часть «Введения в изучение буддизма по японским и китайским источникам» (см. вступительную статью к настоящему изданию). Далее в тексте примечаний Розенберг употребляет сокращение Ук., после которого указываются страница «Свода...» и номер словарного гнезда.

³² «Что следует понимать под дхармой?» — «Это слово, говорил Макс Мюллер, трудно перевести, хотя легко понять». Человек — собрание и ряд дхарм: каждое его чувство, мысль и желание — дхарма. Его тело состоит из материальных дхарм. Звук, цвет, запах, вещество, которое можно потрогать, — материальные дхармы. Зрительный орган, как и орган мышления (manas), — дхарма из «тонкого» вещества. Дхармами являются вождение причинами, ослепление. — Все дхармы нестойки (anitya) и производятся причинами, указывал Будда. Размышления на данный счет, берущие начало в мыслях об этом Учителя, оценивают дхармы как мгновенные (ksanika): они обновляются, как обновляются различные дхармы, являющиеся различными моментами существования пламени.

Дхармы — «реальности», вещи, существующие реально, и ничего не существует помимо этих элементарных и хрупких реальностей. Как повозка есть не что иное, как собрание частей повозки, так и человек не что иное, как собрание элементарных реальностей — материальных и духовных, — которые образуют его псевдоиндивидуальность (фр.).

³³ Название «дхарма» дают также «вещам», которые существуют только в мыслях, а не сами по себе, именно: 1) пространству (ākāśa); 2) «уничтожению, не обусловленному сознанием» (apratīsamkhyanirodha), т. е. концу всех вещей, которые перестают существовать, например концу пламени; 3) нирване, которая есть уничтожение или конец существования психического ряда (фр.).

³⁴ *Fujishima R. Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grands sectes bouddhiques du Japon. P., 1889.*

³⁵ См. выше, примеч. 15.

³⁶ *Rhys Davids T. W. Lectures on the Origin and Growth of Religions as Illustrated by some Points in the History of Indian Buddhism (Hibbert Lectures for 1881). L., 1881.*

³⁷ В таблицах первое слово санскритское, второе — японское.

³⁸ *Açvaghosha's Discourse on Awakening of Faith in the Mahāyāna (Daijōkishinron). Chicago, 1900.*

³⁹ О. О. Розенберг имеет в виду работу «Итуса тэцугаку» (см. Библиографический указатель).

⁴⁰ *Jacobi H. Atomic Theory (Indian).— Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Mastings. Vol. 2. Edinburgh, 1909.*

⁴¹ О. О. Розенберг имеет в виду статью П. Пеллио «Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou» (BEFEO, 1908).

Список источников. Библиография*

В нижеследующем списке *китайских переводов и комментариев* приведены важнейшие сочинения трех основных направлений буддийской философии. Вопрос о распределении всего буддийского канона вообще по отдельным сектам и школам будет рассмотрен подробно в следующей, историко-литературной, части предлагаемого Введения в изучение буддизма.

Цифры при транскрипции японских и китайских слов указывают строку, строку и столбец в I части моего Введения, своде лексикографического материала, где могут быть найдены соответствующие иероглифы. Указанные *китайские чтения* условны; см. ниже. примечания к списку терминов.

I. Китайские переводы сутр и трактатов. Китайские и японские комментарии

а) Школа сарвастивадинов

Ekottarāgamasūtra (Дзоити агонгё, Цзэн-и о-хань-цзин; 102. 1а), 51 fasc., перевод Дхармананди (384–385) (? Сангхадева); CBN, № 543, ТТ. XII, 1, 2, 3.

* За время, прошедшее после выхода в свет труда О. О. Розенберга, японская и мировая буддология достигла колоссальных успехов. Исходя из этого, мы сочли целесообразным дополнить библиографические заметки Розенберга, хотя из соображений объема решили ограничиться приведенным по преимуществу только монографическими публикациями и исследованиями.

Для разделов библиографии I и II, имеющих непосредственное отношение к «Проблемам буддийской философии», дополнения включены прямо в текст библиографии Розенберга и отмечены квадратными скобками, чтобы дать читателю более полную и точную информацию по данному вопросу. Библиография к разделам III и IV, как не имеющая непосредственного отношения к содержанию труда Розенберга, помещена отдельно после соответствующих разделов. Задача ее — дать приблизительное представление о достижениях мировой буддологии в разных областях за последние 75 лет. Сохраняя принцип Розенберга, мы оставили в дополнительной библиографии хронологический принцип расположения работ, но для удобства читателей сгруппировали их внутри некоторых подразделов в следующем порядке: Индия, Китай, Корея, Япония, а внутри раздела III в материалы относящиеся непосредственно к Японии, сгруппировали также по школам (Тэндай, Сингон, Дзэн, амидаистские школы, Нитирэн-сю). В раздел под условным названием «Европейская литература» включены также и работы, изданные на европейских языках за пределами собственно Европы. Поскольку большинство русскоязычных работ по буддизму указаны в примечаниях составителя, в дополнительную библиографию они не включены.

Раздел 3d (Лексикографические пособия) библиографии Розенберга воспроизводится по его «Введению в изучение буддизма по японским и китайским источникам» (Ч. I. Токио, 1916, с. 3).

Некоторые библиографические данные Розенберга исправлены и дополнены в соответствии с современными требованиями (А. М. Кабанов).

Madhyamāgamaśūtra (Тюагонгё, Чжун о-хань-цзин; 13, 32b), 60 fasc., перевод Сангхадева (397–398); CBN, № 542, ТТ. XII, 5, 6, 7.
Dirghāgamaśūtra (Дзёагонгё или Тёагонгё, Чан о-хань-цзин; 478, 8a), 22 fasc., перевод Буддхаяша (412–413); CBN, № 545, ТТ. XII, 9.
Samyuktāgamaśūtra (Дзоагонгё, Цза о-хань-цзин; 495, 8a), 50 fasc., перевод Гунабхадра (420–479); CBN, № 544, ТТ. XIII, 2, 3, 4.
Mahāvibhāśā (Абиданума дай бибаса рон, Да-пи-по-ша-лунь; 487, 44a), 200 fasc., составили 500 архатов (Васумитра и др.), перевод Сюаньцзан (656–659); CBN, № 1263. Сохранился и более ранний перевод; CBN, № 1264, ТТ. XXII, 1–8, 9.

Jñānaprasthāna (Хотти [син]рон, Фа-чжи-[шэнь]лунь; 335, 21a), составил Катьянинупutra, перевел Сюаньцзан (657–660); CBN, № 1275, ТТ. XXI, 5. Имеется более ранний перевод; CBN, № 1273.

Сочинение «Mahāvibhāśā» считается комментарием на трактат «Jñānaprasthāna», который вместе с шестью более ранними сочинениями составляет основной материал хинаянистической абхидхармы, использованной впоследствии Васубандху при составлении трактата «Abhidharmakośa».

«Jñānaprasthāna» как сочинение более различного содержания, чем предшествующие ему шесть трактатов, посвященных разбору отдельных проблем, уподобляется «телу» (син), носимому шестью ногами (pāda яп. соку), и называется вместе с ними сокращенной формулой «Хотти-року-соку» (335, 22a).

Согласно традиции, первые три pāda были составлены еще при жизни Будды его учениками Шарипутрой и Махамаудгалляяной. Четвертое pāda — 100 лет после смерти Будды, а пятое и шестое, равно как и «Jñānaprasthāna», 300 лет после смерти Будды. См.: *Кадзикава Кэндо*. Кусярон тайко, с. 9; *Takakusu J. On the Abhidharma Literature of the Sarvastivādins.*— JPTS. 1905. [Также см.: *Аканума Тидзэн*. Кампа сибу си-агон гоце року (Сравнительный каталог четырех китайских агама и четырех палийских никайя). Нагоя, 1929; *Масагати Фумио*. Агонгё кова (Беседы об агама), Токио, 1955.]

Шесть pādaśāstra перечисляются в следующем традиционном порядке, отличающемся несколько от указаний Нандзё в каталоге трипитаки:

- 1) Saṃgītiparyāyapāda (Суймон сокурон, Цзы-и-мынь цзу-лунь; 494, 20 b), 20 fasc., перевел Сюаньцзан (659); CBN, № 1276, Т. XXI, 1. [См.: *Stache-Rosen V. Dogmatische Begriffsreichen im älteren Buddhismus: II. Das Saṃgītisūtra und sein Kommentar Saṃgītiparyāya*. В., 1968 (опубликованы фрагменты санскритской версии текста из материалов немецкой Турфанской экспедиции).]
- 2) Dharmaskandha (Хоун сокурон, Фа-юнь цзу лунь; 286, 12 c), 10 fasc., перевел Сюаньцзан (659); CBN, № 1296. ТТ. XXI, 4.
- 3) Prajñaptipāda (Сэсэцу сокурон, Ши-шэнь цзу-лунь; 230, 3 c), перевел Дхармакаша (?) и др. (1004–1056); CBN, № 1317, ТТ. XXI, 4.
- 4) Vijñānakāyapāda (Сижисин сокурон, Ши-шэнь цзу-лунь; 434, 26 a), 16 fasc., перевел Сюаньцзан (649); CBN, № 1281, ТТ. XXIII, 9.
- 5) Dhātukāyapāda (Кайсин сокурон, Цзе-шэнь цзу-лунь; 330, 36 b), 3 fasc., перевел Сюаньцзан (663); CBN, № 1282, ТТ. XXIII, 10.
- 6) Prākāgaṇapāda (Хонруй сокурон, Пинь-лэй цзу-лунь; 83, 26 a), 18 fasc., перевели Сюаньцзан (659) и Гунабхадра в 12 fasc.; CBN, № 1277, 1292, ТТ. XXIII, 10.

Abhidharmakośaśāstra (Абиданумакусярон или Кусярон, О-пи-дамо-цзюй-шэ-лунь; 487, 8b), соч. Васубандху, сохранилось в двух переводах: 30 fasc., перевел Сюаньцзан (651–654) и в 22 fasc., перевел Парамартха (564–567); CBN, № 1267 и 1269. ТТ. XXIII, 1–2.

В Японии «Абхидхармакоша» изучается по тексту Сюаньцзана, перевод Парамартхи цитируется как «древний текст» (кюхон); помимо изданий в сборниках канонической литературы текст Сюаньцзана вышел в отдельных изданиях с надстрочными примечаниями. Лучшим является издание Саэки Кёкуга под заглавием «Кандо Абиданумакусярон» (Киото, 1891), т. е. «Абхидхармакоша с надстрочными указаниями». Издание это сохраня-

ет пагинацию оригинального издания китайской Трипитаки (Минской). Текст проверен критически, причем указаны варианты. Чтение облегчено благодаря тщательно проставленным знакам препинания и вследствие присоединения частиц и окончаний, требуемых при чтении текста по-японски, по правилам так называемого камбуна. При каждом новом стихе указаны соответствующие места в двух комментариях: Пугуана (Фуко) и Фабао (Хобо) и двух антикомментариях Сангхабхадры, «*Nyūyanusāga*» и «*Ṛka-kaṅgaśāśana*». Важнейшие замечания комментариев помещены между строками текста при соответствующих словах или терминах. При ссылке текста на сутры (главным образом на *agamasūtra*, см. выше) эти последние точно указываются; кроме того, в надстрочных примечаниях приведены обильные выписки параллелей из других трактатов, как, например, «*Mahāvibhāṣā*», «*Vijñaptimatrāta-śāstra*», различных комментариев и т. д.; наконец, издателем приводятся многочисленные таблицы терминов, классификация дхарм и т. п. Издание это является типичным примером японской филологической работы старой школы, избегающей перелагать древний текст на современный язык и довольствующейся приведением самого материала, параллельных мест и т. д.

При ссылках на «Абхидхармакошу» и ограничиваюсь указанием на это издание, не приводя в каждом случае страниц комментариев. Кроме того, имеется издание духовной семинарии секты Сото — Сото дайгакурин.

Комментарии. Традиционное толкование «Абхидхармакоши» опирается на два комментария, составленные учениками Сюаньцзана.

1) Цзюй-шэ-лунь-цзи (кусярон-ки), составил Пугуан (Фуко), 30 fasc., дзокудзюкё, т. 84, 1—5.

2) Цзюй-шэ-лунь-шу (Кусярон-сё), составил Фабао (Хобо), 30 fasc. (из них 12-я цзюань утеряна); Дзокудзюкё, т. 85, 1—5.

Эти комментарии цитируются в Японии под сокращенными названиями «Ко-но ки», «Хо-но ки» и изданы критически в отдельных изданиях вышеупомянутым уже знатоком философии Васубандху Саэки Кёкуга под заглавием «Косэй Кусярон коки» и «Косэй Кусярон хосё». Наиболее известными комментариями кроме указанных являются:

3) Цзюй-шэ-лунь-шу (Кусярон-сё), составил Шэнтай (Синтай); сохранилась только часть текста: Дзокудзюкё, т. 83, 3—4.

4) Цзюй-шэ-лунь-сун-шу-цзи (Кусярон дзюсёки), составил Дуньлинь (Тон-ри). См.: Дзокудзюкё, т. 86, 2—3.

5) Цзюй-шэ-лунь-сун-шу (Кусярон дзюдзё), составил Юань-цзи (Энки); Дзокудзюкё, т. 85, 5; т. 86, 1.

Из японских комментариев наиболее важным является:

Абидцума кусярон ёгэ, составил Фудзюку, в 11 томах, в конце XVIII в. Издан в серии «Дайнихон буккё дзэнсё» (Токио, 1912, т. 89).

Из современных работ особенного внимания заслуживают сборник, изданный Саэки Кёкуга, ряд статей по поводу трудных вопросов «Абхидхармакоши» под заглавием:

«Кусярон мэйсё дзакки» в 6 томах, Киото, 1887. Статьи сборника написаны камбуном.

Из новейших работ укажу на следующие:

1) Кусярон тайко, составил Кадзикава Кэндзо (Токио, 1908; 1-е издание — 1898 г.), краткий конспект «Абхидхармакоши» с таблицами важнейших терминов; подбор определений сделан весьма умело; цель работы — служить конспектом на лекциях.

2) Кусярон коё, составил Имаока Тапуон (Токио, 1910). Очерк школы «Абхидхармакоши». Работа аналогична предыдущей, но несколько более подробна.

3) Кусярон кова, составил Сайто Юйсин (1905); комментарий к «Абхидхармакоше». Автор дает более пространное изложение основных учений «Коши», стремясь к популярному, общедоступному изложению философии Васубандху. При этом, однако, поневоле ему приходится скользить по тексту; многие тонкости остаются неотмеченными, и местами мысли текста парафразируются не совсем правильно. Работа Сайто может служить примером лекций, читаемых в семинариях, для

более серьезного изучения древней буддийской философии она мало-пригодна.

- 4) Куся тэцугаку, составил Фунабаси Суйсай (1906). «Философия Абхидхармакоши». Это работа является примером литературы новейшего направления. Автор пытается приложить к схоластике буддизма рамки европейской философии. Работы Фунабаси в области изучения «Коши» еще не закончены, они интересны ввиду богатого материала по истории развития проблем, но к выводам Фунабаси следует часто относиться как к догадкам.

О санскритском комментарии Яшомитры см. предисловие проф. Ф. И. Щербатского к первому выпуску текста в *Bibliotheca Buddhica*; при санскритском тексте для справок указаны соответствующие страницы перевода Сюань-цзана по изданию Саэки Кёкуга. [Существует перевод двух глав сочинения Яшомитры на японский язык: *Огизара Унрай, Ямагути Сусуму (изд.)*. Ваяку сёю кусяякуронё (Японский перевод комментария к разделу «вьякхья» «Абхидхармакоши»). Ч. 1–3. Токио, 1933–1939. Из специальных японских исследований философских проблем «Абхидхармакоши» можно отметить: *Кимура Тайкэн*. Абидацумарон-но кэнкю (Исследование по «Абхидхармакоше»). Токио, 1922; *Сайто Юйсин*. Кусярон кова (Лекции об «Абхидхармакоше»). Токио, 1930; *Фунабаси Суйсай*. Кусярон коги (Лекции по «Абхидхармакоше»). Токио, 1933; *он же*. Кусярон-но кёги оёби соно рэкиси (Учение «Абхидхармакоши» и ее история). Киото, 1940; *Сакурабэ Такэси*. Кусярон-но кэнкю (Исследование по «Абхидхармакоше»). Токио, 1951; *он же*. Кусярон («Абхидхармакоша»). Токио, 1981; *Фунабаси Иссай*. Го-но кэнкю (исследование кармы). Киото, 1954 (исследуется раздел «Абхидхармакоши» о карме с привлечением санскритских комментариев и тибетских переводов); издание двух первых глав тибетского перевода сделал Тэрамото Энга: *Сэсин босацу дзо тибэтто-бун Абидацума кусярон (Chos-mdon-pahi mdzodkyi bsad-pa)*. Т. 1–2. Киото, 1936–1937; индекс всех специальных терминов, встречающихся в «Абхидхармакоше» в издании Саэки, был составлен Фунабаси Иссай и Фунабаси Суйсай: *Кандобон кусярон сакуин*. Киото, 1950.

Существует полный французский перевод «Абхидхармакоши»: *L'Abhidharma de Vasubandhu*. Tr. et annotée par L. de la Vallée Poussin. Vol. 1–6. Louvan-Paris, 1923–1931. Также существуют современные издания: *Shastri, Swami Dwarikadas*. *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acārya Vasubandhu with Sphutarthā Commentary of Acārya Yaśomitra*. Vol. 1–4. Varanasi, 1970–1973; *Pradhan P. (ed.)*. *Abhidharmakoshaśāstra of Vasubandhu (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII)*. Patna, 1967; полный индекс ко всем существующим переводам издал Хиракава Акира: *Index to the Abhidharmakośaśāstra*. Part 1. Sanskrit-Tibetan-Chinese. Tokyo, 1973; Part 2. Taishō Edition. Chinese-Sanskrit. Tokyo, 1977; существует русский перевод тибетской версии: *Семичов Б. В., Брянский М. Г.* Васубандху. Абхидхармакоша. Ч. 1–3. Улан-Удэ, 1980; также см.: *Рудой В. И.* Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы. Автореф. канд. дис. Л., 1980.

Из более поздних японских исследований по этому вопросу следует отметить: *Такаги Сюнъити*. Куся кёги (Лекции о школе Куся). Киото, 1919; перизд.: 1975; *Фукаура Сэйбун*. Кусягаку гайрон (Очерк философии школы Куся). Киото, 1954; *Ватанабэ Байю*. Убу Абидацумарон-но кэнкю (Исследование «Абхидхармакоши» школы сарвастивадинов). Токио, 1954; *Сасаки Гэндзюн*. Буккё-ни окуро у-но кайдзидзёгаку (Метафизика проблем «бытия» в буддизме). Токио, 1949; *он же*. Абидацума сисо кэнкю: буккё дзэнпудзайрон-но рэкиситэки хихантэки кэнкю (Исследование буддийского реализма). Токио, 1958.].

Нуауанусага (Абидацума дзюнсёрирон, О-пи-да-мо шунь-чжен-ли-лунь; 487, 10b), сочинение Сангхабхадры; 80 fasc., перевел Сюаньцзан (653–654); CBN № 1265. Сохранилась сокращенная версия, тоже в переводе Сюаньцзана; CBN, № 1266, под заглавием «*Prakarana-śāstra*», тт. XXIII, 3–8. Комментарий не сохранился полностью, см.: Дзокудзюкё, т. 83, 3.

Maḥāprajñāpāramitāsūtra (Махапаньяхарамитцукэ, Мо-хэ-бань-жо-бо-ло-ми-цзин; 218, 21с), 30 fasc., перевел Кумараджива (291); CBN, № 3. Это так называемая rañcaviṃśatisahasrikā, вошедшая и в позднейший перевод Сюаньцзана, обнимающий 16 различных сутр, CBN, № 1, Т. X, 3—4. Обширный комментарий на эту сутру, приписываемый Нагарджуне, сохранился в китайском переводе под заглавием: Maḥāprajñāpāramitāśāstra (Дайтидорон, Да-чжи-ду-лунь; 109, 14б); 100 fasc., перевел Кумараджива (402—405); CBN, № 1169, ТТ. XX, 1—5.

[Огромный вклад в изучение праджняпарамитской литературы внес Э. Конзе, который также перевел на английский язык многие произведения этой категории: *Conze E. (ed., tr.). Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. Roma, 1957; *Conze E. (tr.). Aśtaśahasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta, 1958; *Conze E. The Prajñāpāramitā Literature*. The Hague, 1960; *Conze E. (ed., tr.). The Gilgit Manuscript of the Aśtādasasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Roma, 1962; *Conze E. (tr.). The Large Sūtra of Perfect Wisdom*. Madison, L., 1961; *Conze E. Buddhist Thought in India*. L., 1962; *Conze E. Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo, 1967; *Conze E. (tr.). The Large Sūtra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley — Los Angeles — London, 1975.

Французский перевод «Махапраджняпарамита-шастры» издал Э. Ламотт: *Lamotte E. La Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Maḥāprajñāpāramitā-śāstra)*. Louvain, vol. 1, 1944; vol. 2, 1949; vol. 3, 1970; vol. 4, 1976. Анализ философских идей данного трактата см. в работе: *Raman K. Venkata. Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Māhā-Prajñāpāramitā-Sāstra*. Tokyo, 1966; 2nd ed. Delhi, 1976].

Saddharmapundarikāsūtra (Мехорэнгэкэ, Мю-фа-лянь-хуа-цзин; 130, 21с), 7 fasc., перевел Кумараджива; CBN, № 134. Традиционная интерпретация основывается именно на этом тексте, а не на более раннем, так называемом «Сё Хоккэкэ» (Чжэн-фа-хуа-цзин); CBN, № 138, не на позднейшем переводе «Тэмбон Мёхорэнгэкэ» (Тяньпинь мю-фа-лянь-хуа-цзин); CBN, № 139. См. в издании сутры с комментарием: *Ода Токино*. Мёхорэнгэкэ коги (Лекции о Сутре лотоса благого Закона), Токио, 1899, т. 1, с. 10, 11. Санскритский оригинал вышел в Bibliotheca Buddhica, X, в издании Kern и Нандзё. ТТ. XI, 1—2.

Традиционное толкование сутры опирается на три сочинения основателя Тяньтайской секты Чжичжэ (Тися); эти сочинения известны под названием «трех больших текстов секты Тяньтай», «Тэндэй сандайбу» (Тяньтай-сань-да-бу):

- 1) Хоккэ гэнги (Фа-хуа-сюань-и), 20 fasc.; CBN, № 1534, ТТ. XXX, 9.
- 2) Хоккэ монку (Фа-хуа-вэнь-цзюй), 20 fasc.; CBN, № 1536, ТТ. XXXI, 1.
- 3) Макасиан (Мо-хэ-чжи-гуань), 20 fasc.; CBN, № 1538, ТТ. XXXII, 4.

В первом из этих сочинений излагается учение, заключенное в сутре; второе является комментарием к самому тексту, к словам и фразам; третье содержит основоположения тяньтайского направления. Все три сочинения в свою очередь явились объектами комментирования, и в течение веков вокруг сутры о Лотосе образовалась обширная литература. Перевод сутры, весьма необходимый ввиду огромного значения ее не только для истории буддизма, но и для истории литературы, особенно японской, должен опираться прежде всего на традиционную интерпретацию тяньтайского направления, заключающегося в вышеупомянутых трех основных сочинениях.

Существующие до сих пор переводы сутры о Лотосе (Burnouf, Kern), а также вышедший недавно перевод Нандзё на японский язык не принимают во внимание традиционной интерпретации, а поэтому не могут служить источником для правильного понимания значения сутры Saddharmapundarikā для восточного буддизма.

[«Саддхармапундарика-сутра», или «Лотосовая сутра», постоянно была предметом пристального внимания многих японских буддологов. Отметим только наиболее значительные публикации: *Огихара Унрай*, *Цугида Кацуя*.

Кайтэн бомбун Хокэкё (Исправленное издание санскритского текста «Лотосовой сутры»). Ч. 1–3. Токио, 1934–1935; *Фусэ Когаку*. Хокэкё сэйрицуси (История возникновения «Лотосовой сутры»). Токио, 1936; *Хонда Эсидэ*. Хокэкё-рон (Исследование «Лотосовой сутры»). Токио, 1944; *Кобаяси Итиро*. Хокэкё коги (Лекции по «Лотосовой сутре»). Т. 1–4. Токио, 1941–1945; *Ваганабэ Байю*. Хокэкё-о тюсин-ни ситэ-но дайцдэ кётэн но кэнкю (Исследование канонических сочинений махаяны и прежде всего «Лотосовой сутры»). Токио, 1956; *Сакамото Юкио*, *Ивамото Ютака* (изд.). Хокэкё. Т. 1–3. Токио, 1962–1967 («Иванами бунко»); *Сакамото Юкио* (ред.). Хокэкё-но сисо то бунка (Идеи «Лотосовой сутры» и культура). Киото, 1965; *Отё Энити*. Хокэкё дзёсацу (Введение в «Лотосовую сутру»). Киото, 1961; *Сакамото Юкио* (ред.). Хокэкё-но тюгокутэки тэнкай (Возникновение «Лотосовой сутры» в Китае). Киото, 1972; *Отё Энити* (ред.) *Хоккэ сисо* (Идеи «Лотосовой сутры»). Киото, 1969; *Инари Ниццун*. Хоккэкё: итидзё сисо но кэнкю (Исследование концепции «единственной колесницы» в «Лотосовой сутре»). Киото, 1975;

Из многочисленных работ по данному вопросу на европейских языках можно отметить следующие: *Baruch W. Beiträge zum Saddharmapundarika-sūtra*. Leiden, 1938; *Wogihara U., Tsuchida K. (trs.)*. *Saddharmapundarika-sūtra*. Tokyo, 1958; *Yuyama Akira A Bibliography of the Sanskrit Text of the Saddharmapundarika-sūtra*. Canberra, 1970; *Kato Bunno, Tamura Yoshio, Miyasaka Kojiro (trs.)*. *The Threefold Lotus Sutra. Innumerable Meanings, the Lotus Flower of the Wonderful Law, and the Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue*. New York – Tokyo, 1975; *Hurvitz L. (tr.)*. *Scripture for the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. N. Y., 1976; *Toda Hirobumi (ed.)*. *Saddharmapundarika-sūtra: Central Asian Manuscripts. Romanized Text*. Tokushima, 1981; *Tsukamoto Keisho et al.* *Sanskrit Manuscripts of Saddharmapundarika: Romanized Text and Index*. Vol. 1–15. Tokyo, 1986. (это критическое сводное издание 32 разных рукописей «Лотосовой сутры» на санскрите еще не завершено; два последних тома должны содержать общий указатель всех слов и терминов.)]

M ā d h y a m i k ā ś ā s t r a (Тюрон, Чжун-лунь: 13, 11с), 4 fasc., составил Нагарджуна, перевод Кумараджива (409); CBN, № 1179, ТТ. XIX, 1.
Комментарий: Чжун-лунь-шу (Тюронсё), составил Цицзан (Китидзё); Дзокудзюкё, т. 73, 3–4.

[При обращении к тексту «Мадхьямака-шастры» исследователи основное внимание уделяли позднему комментарию Чандракирти – «Прасаннапада». Среди исследований философии мадхьямаков, выполненных в этом ключе, см.: *Tuxen P.* *Indledende Bemaerkningen til Buddhistik Relativism*. Kbenhavn, 1936; *May J.* *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavrtti*. P., 1959; *Vaidya P. L. (tr.)*. *Madhyamaka-śāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapādā by Candrakīrti*. Dharbanga, 1960; *Inada K. K.* *Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamakākārikā with an Introductory Essay*. Tokyo, 1970; *Саигуса Миццёси* (изд.). Тюрон гэ дзю соран (Сводное издание «Мадхьямакакарикаса»). Токио, 1986 (включает санскитский и тибетский тексты, а также три перевода на китайский; тексты комментированы и сопровождаются японским переводом); *Yataguchi S.* *Index to the Prasannapādā Madhyamaka-vrtti*. Pt. 1–2. Kyoto, 1974.]

S a t a ś ā s t r a (Хякурон. Бо-лунь: 431, 10 а), 2 fasc., составил Арьядева, перевел Кумараджива (404); CBN, № 1188, ТТ. XIX, 2.

Комментарий: Бо-лунь-шу (Хякуронсё), составил Цицзан (Китидзё); Дзокудзюкё, т. 73, 5 и т. 87, 2.

D v ā d ā ś a n i k ā y a ś ā s t r a (Дзюнимонрон, Ши-эр-мынь-лунь: 479, 31 а), 1 fasc., составил Нагарджуна, перевел Кумараджива (408); CBN, № 1186, Т. XVIII, 10.

[Есть английские переводы: *Aiyaswami Sastri N. (tr.) Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna* (*Visva-Bharati Annals*. Vol. VI, 1954), с. 165–231; *Cheng Hsueh-li (tr.)*. *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise*. Dordrecht, 1982 (*Studies of Classical India*. Vol. 5).]

Комментарий: Ши-эр-мынь-лунь-шу (Дзюнимонронсё), составил Цицзан (Китидзо); Дзокудзюкё, т. 73, 5.

Только что указанные три трактата известны под названием «санрон (сань-лунь)», т. е. «трех трактатов», лежавших в основании направления Кумарадживы Санрон-сю (Саньлунь-цзун).

Краткое изложение учения трех шастр дал их комментатор Цицзан в общеизвестном в Японии небольшом сочинении «Санрон гэнги» (Саньлунь сюань-и).

Satyasiddhiśāstra (Дзэйдзицурон, Чжэн-ши-лунь; 204, 10 b), 20 fasc., составил Хариверман, перевел Кумараджива (417–418?); CBN, № 1274, ТТ. XXIV, 2.

Комментарий на этот трактат не сохранился, и в Японии «*Satyasiddhiśāstra*» изучается мало, хотя оно как учение, переходное от хинаяны к махаяне, чрезвычайно важно для истории буддийской догматики.

[Мы ограничимся приведением краткого списка основных японских и западных работ по разным конкретным аспектам философии мадхьямака: *Миямото Сёсон*. Компонту то ку (Основной «средний путь» и пустота). Токио, 1943, он же. Тюдо сисо оёби соно хаттацу (Идея о «среднем пути» и ее развитие). Киото, 1944; *Ямагути Сусуму*. Тюган буккё ронко (Сборник статей о буддизме мадхьямаки). Киото, 1944; *Ясуи Косай*. Тюган сисо-но кэнкю (Исследование по философии мадхьямака). Киото, 1961; *Хираи Сюньёй*. Тюгоку ханья сисоси кэнкю: Китидзо то санрон гакуха (Исследование по истории концепции «праджня» в Китае: Цицзан и школа саньлунь). Токио, 1976; *Нагао Гадзин*. Тюган то юсики (Мадхьямака и виджнянавада). Токио, 1976; *Урюдзю Такадзанэ*. Нагарудзюна кэнкю (Исследование о Нарарджуе). Токио, 1985; *Vaidya P. L.* Etudes sur Aryadeva et son Catuhśataka. P., 1923; *Vallée Poussin L.* de la. Réflexions sur le Mādhyamaka.— *Mélanges chinois et bouddhiques*. Vol. II (1933), с. 4–59; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955; 2nd ed.: 1960; *Robinson R.* Early Mādhyamika in India and China. Madison, 1967; *Katsura Shoryu.* A Study of Harivarman's Tattvasiddhiśāstra (Unpubl. Dissertation). Toronto, 1974; *Eckel M. D.* A Question of Nihilism. Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamaka Philosophy (Unpubl. Dissertation). Harvard, 1980; *Ruegg D. S.* The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu: the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984; *Eckel M. D.* Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Mādhyamaka Philosophy. Albany, 1987.]

с) Школа виджнянавадинов

Avatamsakasūtra (Кэонгё, Хуа-янь-цзин; 400, 36 с) сохранилась в двух переводах — так называемом «древнем», в 60 книгах (Рокудзю-кэонгё, Лю-ши-хуа-янь-цзин), и в «новом», в 80 книгах (Хатидзю-кэонгё, Ба-ши-хуа-янь-цзин). Из них первый принадлежит Будхабхадре, при династии Цзин (317–420), второй — Шикшанаде (695–699), при Танской династии. Так называемая «Аватансака в 40 книгах» соответствует последней главе всей сутры; CBN, № 87, 88, 89, Т. I, 1–9. [Существует английский перевод «Аватансака-сутры»: *Cleary Th. (tr.)*. The Flower Ornament Scripture: a Translation of the Avatamsaka Sutra. Vol. 1–2. L., 1984. Из японских работ, в которых анализируются идеи этой сутры и философские идеи школы Кэон, см.: *Сайто Юйсин*. Кэонгаку коё (Основы учения школы Кэон). Токио, 1920; *Вакия Кикэн*. Кэонгё ёги (Основные идеи «Аватансака-сутры»); *Камэгаи Сэйкё*. Кэон тэнугаку кэнкю (Исследование по философии Кэон). Токио, 1922; *Юцуги Рёэй*. Кэонгаку гайрон (Очерк учения Кэон). Токио, 1935; *Такаминэ Рёсю*. Кэон сисоси (История философии Кэон). Киото, 1942; *Камэгава Кёсин*. Кэонгаку (Учение Кэон). Киото, 1949; *Накamura Хадзимэ (ред.)*. Кэон сисё (Философия Кэон). Киото, 1960.]

Sandhinirmocanasūtra (Гэдзиммиккё, Цзе-шэнь-ми-цзин; 425, 1 b),

5 fasc, перевел Сюаньцзан; CBN, № 247, Т. IV, 8. [Имеется французский перевод: *Lamotte E. (tr.) Samdhinirmocana-sūtra*. Louvain, 1935.]

Вышеупомянутые две сутры являются основными текстами направления виджнянавадинов, в состав канона которых входят шесть сутр и одиннадцать трактатов; см.: *Кадзикава Кэндо*. Юисикирон тайко, с. 9. Из трактатов наиболее известными являются следующие:

Yogāsaṅgabhūmiśāstra (Югасидзирон или Югарон, Юй-цзе-ши-ди-лунь; 325, 25 а), 100 fasc., составил Асанга, перевел Сюаньцзан (646–647); CBN, № 1170, Т. XVIII, 1–5.

Комментарий: Юй-цзе-лунь-цзи (Югаронки), составил Лунь-лунь (Тонрин); Дзокудзюкё, т. 75, 4–6; 76, 1–4.

Mahāyāna-sūtrālamkāraśāstra (Дайдзёсёгонгёрон, Да-чэн-чжуан-ян-шэи-лунь; 113, 30 с), 13 fasc., составил Асанга, перевел Прабхакарамитра (630–633); CBN, № 1190. Т. XIX, 3.

Сохранился и санскритский оригинал этого трактата; оригинал издан и снабжен буквальным переводом проф. С. Леви.

Mahāyāna-saṃgrahaśāstra (Сёдайдзёрон, Шэ-да-чэн-лунь; 224, 8 б), 3 fasc., составил Асанга, перевел Сюаньцзан (648–649); CBN, № 1247. Т. XVIII, 9. [См. японский перевод: *Нагао Гадзин (пер.) Сёдайдзёрон*: ваяку то тюакя («Махаянасамграха-шастра»: японский перевод и комментарий). Т. 1–2. Токио, 1982; есть французский перевод: *Lamotte E. (tr.) La Somme du Grande Véhicule d'Asanga (Mahāyāna-saṃgraha)*. Vol. 1–2. Louvain, 1938.]

Сохранились переводы комментариев на это сочинение, составленные Васубандху и др., CBN, № 1171.

Vimśakakārikāprakarana (Юисики-нидзюрон, Вэй-ши-эр-ши-лунь; 84, 5 с), 1 fasc., составил Васубандху, перевел Сюаньцзан (661); CBN, № 1240, т. XVIII, 9.

Комментарий: Вэй-ши-эр-ши-цю-цзи (Юисики нидзюрон дзюкки), составил Куйцзи; Дзокудзюкё, т. 83, 2. Имеется японское издание с надстрочными примечаниями, изд. Сотогакурин.

Трактат из 20 стихов с комментарием самого Васубандху сохранился в тибетском переводе и был переведен де ла Валле Пуассеном.

[Этому трактату посвящено специальное исследование: *Сасаки Гэссё*. Юисики нидзюрон-но тайяку кэнкю (Исследование «Вимшакакарикапракарана» в параллельных переводах). Киото, 1923.]

Vijñaptimātra-triṃśikāśāstra из 30 стихов (Юисики сандзюрон, Вэй-ши-сань-ши-лунь; 84, 6 с), составил Васубандху, перевел Сюаньцзан (648); CBN, № 1215. Т. XVIII, 9.

Vijñaptimātrātasiddhiśāstra (Дзёюисикирон, Чэн-вэй-ши-лунь; 203, 11 с), компиляция из комментариев к предыдущему трактату Дхармапалы и др., составленная Сюаньцзаном или, вернее, его учеником Куйцзи; CBN, № 1197. Т. XX, 10.

Этот текст является главным сочинением основанной в Китае Сюаньцзаном школы виджнянавадинов. Куйцзи снабдил свою работу обширным комментарием под названием «Чэн-вэй-ши-лунь-шо-цзи» (Дзёюисикирон дзюкки); Дзокудзюкё, т. 77, 1–5.

Лучшее издание основного текста с надстрочными примечаниями принадлежит Сазки Кёкуга, вышеупомянутому лучшему знатоку философии Васубандху. Его «Кандо дзохо дзёюисикирон» в 10 томах (Киото, 1893) составлен аналогично с уже описанным изданием «Абхидхармакоши», т. е. с подробными ссылками на другие сочинения, с извлечениями важнейших мест из комментариев и т. д.

Это сочинение, перевод, которого мною подготавливается, имеет особое значение для истории буддийской философии; оно сохранилось только в китайской обработке.

[См. новое комментированное издание трактата: *Сазки Дзёин*. Синдо Дзёюисикирон. Токио, 1940; китайский перевод Сюань-цзана с параллельным английским переводом Вэй Да: Чэн-вэй ши-лунь: хань-инь дуй цзе.

Сянган, [б. г.]; есть полный французский перевод: *Vallée Poussin L. de la* (tr.). *Vijnaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hinan-tsang*. P., 1928; indexes, 1948.]

Из современных японских работ нужно отметить:

1) *Кадзикава Кэндо*. Юисикирон тайко. Токио, 1907, 2-е изд., 1912, краткий обзор учений «Виджнянти-матрата-сиддхи-шастры», составленный очень удобно для первой ориентации; 2) *Иноуэ Гэнсин*. Юисикирон коги. Токио, 1913), комментарий на трактат из 30 стихов; основные стихи Васубандху объясняются подробно на основании комментария Куйцзи. [Отметим наиболее значительные японские работы по разным проблемам философии йогачаров (виджнянавады) в Индии, Китае и Японии: *Ханада Рёун*. Юисики ёги (Основы учения виджнянавады). Киото, 1924; *Сайто Юисин*. Буккё-ни окэру нидай юисикирон (Два главных трактата виджнянавады в буддизме). Киото, 1930; *Уи Хакудзю*. Сякю тайсё юисики нидзюрон кэнкю (Исследование «Вимшакакарикапракарана» в четырех параллельных переводах). Токио, 1953; *Фукаура Сэйбун*. Юисикигаку кэнкю (Исследование учения виджнянавады). Т. 1–2. Киото, 1954; *Юки Рэймон*. Сэйсин юисикисёцу-но кэнкю (Исследование учения виджнянавады у Васубандху). Т. 1–2. Токио, 1955; *он же*. Юисикигаку тэнсэки си (Обзор классических сочинений виджнянавады). Токио, 1962; *Инадзю Кидзо*. Сэсин юисикисёцу-но компюнтаки кэнкю (Фундаментальное исследование теории виджнянавады у Васубандху). Токио, 1937; *Мураками Сэнсё*. Буккё юисикирон (Исследования по виджнянаваде). Токио, 1943; *Фукишара Сёсин*. Нихон юисики сисоки (История идей виджнянавады в Японии). Киото, 1944; *Уэда Есибуки*. Юисики сисо кюмон (Введение в философию виджнянавады). Токио, 1964; *Ёкояма Коити*. Юисики-но тэцугаку (Философия виджнянавады). Киото, 1979.]

Ma hāyāna śraddhotpādaśāstra (Дайдзё кисинрон, Да-чэн-ци-синь-лунь; 114, 5 а), составил Ашвагоша, перевели Парамартха (553), 2 fasc., и Шикшанаанда (695–700); CBN, № 1249. Т. XVIII, 10.

Комментарий: Ци-синь-лунь-и-ци (Кисинрон гики), составил Фацзан (Ходзо); Дзокудзюкё, т. 71, 5. Имеется японское издание с надстрочными примечаниями в 3 томах. Кроме того, сохранился ряд других комментариев; см.: Дзокудзюкё, т. 71 и 72.

В Японии трактат Ашвагоши является настольной книгой каждого буддиста; имеется целый ряд более или менее популярных толкований, например «Дайдзё кисинрон коги», составил Такада Докэн (Токио, 1913).

Трактат этот ввиду своей популярности заслуживает самого серьезного внимания при изучении современного буддизма Японии. Перевод Судлуки («Awakening of Faith», 1900) не отличается точностью и местами является произвольным парафразом текста.

[Существует более новый и точный английский перевод: *Hakeda, Yoshito S. (tr.)*. *The Awakening of Faith Attributed to Ashvaghosha*. N. Y.—L., 1967; исследование трактата проведено в следующих работах японских авторов: *Мотидзюки Синко*. Дайдзёкисинрон-но кэнкю (Исследование «Махаянашраттхотпада-шастры»). Токио, 1922; *Хиракава Акира*. Дайдзёкисинрон. Токио, 1972 (сер. «Буттэн кодза», 22); *Кусида Хидэо*. Дайдзёкисинрон косёцу (Лекции по «Махаянашраттхотпада-шастре»). Токио, 1972. О авторстве трактата см.: *Démieville P.* *Sur l'authenticité de Ta tch'eng k'i sin lou-ou.*— *Choix d'études bouddhiques*. Leiden, 1973, с. 1–79.]

d) *Трактаты по логике, по истории буддизма и по брахманским системам*

Nyāyadvāratāraśāstra (Иммёсёримонрон, Инь-мин-чжэн-ли-мынь-лунь; 91, 44 с), 1 fasc., составил Дигнага, перевели Сюаньцзан (648) и И-цзин (711); CBN, № 1224, 1223. Т. XVIII, 10.

Китайские комментарии не сохранились; имеется комментарий, составленный в Японии сравнительно недавно под заголовком «Иммёсёримонрон синсё», составитель Хуон (Киото, 1845).

Nyāyapraśāśāstrā (Иммёсюсёрирон или Иммёнисёрирон, Инь-мин-жу-чжэн-ли-лунь; 91, 46 с). Составил Шанкарасвамин, перевел Сюаньцзан (647); CBN, № 1216. Т. XVIII, 10.

Это сочинение является основным учебником по логике и диалектике, см. выше.

Комментарий: Инь-мин-жу-чжэн-ли-лунь-шу (Иммёсюсёрирон сё), составил Куйцзи, в 6 томах; Дзокудзюкё, т. 86, 4. Имеется отличное японское издание с примечаниями; переложение комментария на японский язык: («Иммёсюсёрирон хогуроку»), работа очень интересная, к сожалению, она издана весьма небрежно.

Из японских современных работ следует отметить:

1) *Мураками Энсё*. Иммёгаку дзэнсё (1891, 3-е изд., 1903); обстоятельное изложение теории силлогизма и истории буддийской логики; 2) *Уи Хакудзю*. Ронри гайрон (1914); первая часть работы посвящена европейской логике, вторая — индийской, главным образом буддийской.

Sāmāyavadhōrāgasaṅgraha (Ибусюрирон, И-бу-цзун-лунь-лунь); составил Васумитра, перевели: 1) Парамартха (557—569); 2) Сюаньцзан (662); CBN, № 1286, 1285. Т. XXIV, 4.

Комментарий: И-бу-цзун-лунь-лунь-шу-цзю-цзи (Ибусюриронсё дзюкки) составил Куйцзи; Дзокудзюкё, т. 83, 3.

Имеется японское издание текста и комментария с примечаниями в трех томах.

В. П. Васильев, не знавший комментария Куйцзи, при переводе этого сочинения отдал предпочтение тибетской версии.

Sāmkhyaakārikā, Svavagāsaptati (Кинситидзюрон, Цзинь-ши-ши-лунь, 472, 17 b), 3 fasc., перевел Парамартха (557—569); CBN, № 1300. Т. XXIV, 10.

Перевод en regard* с переводом санскритского текста дал Такакусу (*Takakusu T. La Sāmkhyakārikā, érudée à lumière de sa version chinoise.*—BEFEO. 1904, с. 1—65, 978—1064).

Vaiśeṣikanīkāyadarśapadārthasāstra (Сёсю дзюкку гирон, Шэн-цзун-ши-дзюй-и-лунь; 65, 24 с), 1 fasc., составил Джняначандра, перевел Сюаньцзан (648); CBN, № 1295, т. XXIV.

[Из новейших работ монографического характера, посвященных разным аспектам древнеиндийской логики, отметим лишь важнейшие: *Tucci G. Pre-Dignaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources.* Baroda, 1929; *Gnoli R. The Pramānavārttikam of Dharmakīrti (The First Chapter with the Autocommentary).* Roma, 1960 (Serie Orientale Roma, 23); *Kajiyama Y. An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Moksākaragupta.* Kyoto, 1966; *Vetter T. Dharmakīrti's Pramānaviniśayah.*

1 Kapitel: Pratyakṣam. Wien, 1966; *Hattori Masaaki. Dignaga on Perception. The Pratyakṣapariccheda of Dignaga's Pramānasamuccaya from Sanskrit Fragments and Tibetan Versions.* Cambridge, Mass., 1968; *Chi Richard S. Y. Buddhist Formal Logic. Part 1. A Study of Dignaga's Hetucakra and K'ueichi's Great Commentary on the Nyāyapraśāsa.* L., 1969; *Matilal B. K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* P., 1971; *Chakrabarti, Kisor Kumar. The Logic of Gotama (Monography No. 5 of the Society for Asian and Comparative Philosophy).* Honolulu, 1977; *Iida S. Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism.* Tokyo, 1980; *Китагава Хидэнори.* Индо котэн ронригаку-но кэнкю: Тинна-но тайкей (Исследование по классической индийской логике: система Дигнаги). Киото, 1985; *Ames W. Prajñāpradīpa, Ch. 3—5, 23, 26.* Ed. and transl. University of Washington, Seattle, 1986 (Unpubl. Dissert.); *Sorensen P. K. Candrakīrti's Triśaranasaptati. The Septuagint of the Three Refugees.* Wien, 1986 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 16).]

* Здесь: напечатанный параллельно (*фр.*).

II. Полные сборники буддийской литературы, изданные в Японии

1) Дай Нихон котэй [сюкюсяцу] дайдзюкё. Издание закончено в 1885 г. (Токио, Косёсёин). Это так называемое Токиоское издание Трипитаки в 40 отделах.

[Издание в 418 томах содержит 8534 свитка буддийских сочинений. Чаще всего его называют «Сюкюсяцу дайдзюкё» («Трипитака уменьшенного формата»), поскольку размер томов несколько меньше, чем в предыдущих ксилографических изданиях. За основу была взята Корейская Трипитака (Корайдзю), которая была сверена с китайскими изданиями династий Сун, Юань и Мин. Издание подготовили Фукуда Гёкай, Симада Банков и Сикикава Сёити. Помимо индийских сочинений в данное издание включены отдельные трактаты китайских и японских буддистов.]

2) Дай Нихон [котэй] дзюкё (Киото, Дзюкёсёин, 1902–1905); издание, известное под названием Киотоского издания Трипитаки в 50 отделах.

[В данном издании 7982 свитка в 347 томах. Помимо индийских сочинений содержит множество произведений китайских авторов.]

3) Дай Нихон дзюкюдзюкё (Киото, Дзюкёсёин, 1905–1912). «Продолжение к Питаке», содержит китайскую экзегетическую литературу; см. выше, примеч. 5 к главе 1.

[Издание подготовили Маэда Эун и Накао Тацу. Его особенность много сочинений школы чань.]

4) Дай Нихон буккё дзэнсё (Токио, Буссё канкокай). «Полное собрание буддийских книг Японии». Сборник содержит возникшую в Японии литературу до периода Мэйди.

5) Нихон дайдзюкё (Нихон дайдзюкё хэнсайкай). «Японская Питака». Сборник, аналогичный предыдущему.

Две последние серии не являются повторением одного и того же материала, а дополняют друг друга. Упомянутые пять серий будут содержать весь материал сохранившейся буддийской литературы, переводной с санскрита, китайской оригинальной и японской. Общий каталог всех сборников приготавливается мной к печати и составит приложение к третьей историко-литературной части моего Введения. Японские издатели, к сожалению, не позаботились о составлении хороших каталогов.

Китайские издания здесь не перечисляются, они целиком воспроизведены в японских. Краткое описание их можно найти в предисловии каталога Трипитаки Нандзё. Более подробное изложение истории буддийского канона в Китае войдет в литературную часть предлагаемого Введения.

[Кокуяку дайдзюкё (Токио, 1917–1928). Собрание текстов Трипитаки в 31 томе в переводе на японский язык. К каждому тексту имеется предисловие и даются объяснения сложных терминов. Буккё тайкэй (Токио, 1917–1938) в 63 томах. Включает основные доктринальные тексты с подробными комментариями. Тайсю синсю дайдзюкё (Токио, 1924–1934) в 100 томах. Самое авторитетное японское издание буддийского канона под редакцией Такакусу Дзюндзиро и Ватанабэ Кайкёку. В основе его лежит корейское издание – Корайдзю. Тт. 1–55 в основном повторяют китайскую Трипитаку, тт. 56–84 включают тексты японских буддистов, т. 85 – тексты из Дуньхуана, тт. 86–97 (дзудзю-хэн) содержат богатейший иконографический материал, а тт. 98–100 – описания буддийских каталогов.

Сёва синсан кокуяку дайдзюкё (Токио, 1928–1932) в 48 томах. Это собрание текстов индийских, китайских и японских авторов в переводе на современный японский язык.

Кокуяку иссайкё (Токио, 1928–1945). Первая серия (Индо сэндзюцубу) в 156 томах содержит 355 сочинений индийских буддистов, т. е. практически весь буддийский канон, в переводе на современный японский язык и с подробными комментариями. Вторая серия (Вакан сэндзюцубу) в 66 томах представляет собой перевод на современный японский язык основных сочинений китайских и японских авторов.

Нандэн дайдрокё (Токио, 1935–1941) в 70 томах. Это перевод на японский язык палийского буддийского канона, а также некоторых палийских сочинений, не входящих в буддийский канон.]

III. Современная японская литература

а) Общие очерки, история буддизма

- Муракामी Сэнсё. Буккё гайрон. Токио, 1909, 2-е изд., 1913: «Очерк буддизма»; обзор буддийской догматики, составляющий учения различных направлений по поводу важнейших проблем.
- Нихон-но Буккё си. «История японского буддизма», часть 2-я. Токио, 1897: первый том обнимает древнейший период, наиболее интересный с точки зрения истории буддизма, т. е. историю перенесения буддизма из Китая и Кореи в Японию. Исторический материал, использованный автором, подробно указан, более подробно, чем это сделано в большинстве других работ. Остальные части не вышли.
- Нихон-но Буккё си ко, часть 1-я и 2-я. Токио, 1898. «Очерк истории японского буддизма»; содержит сокращенное изложение истории всех японских сект, биографии главных деятелей буддийской церкви и в краткие резюме основных учений каждого направления.
- Сакаино Коё. Индо-буккёси ко. «Очерк индийского буддизма» (Токио, 1902, 4-е изд., 1913).
- Сина-но Буккёси ко. Токио, 1907. «История китайского буддизма»; важнее более полная работа по китайскому буддизму.
- Сина-но Буккё. Токио, 1914. «Китайский буддизм»; сокращенное изложение того же предмета.
- Нихон-но Буккё. Токио, 1914. «Японский буддизм». Более подробно изложено только древний период. В приложения дан очерк истории японского «нового» буддизма за последнее десятилетие (Симбуккё дзюэн си).
- Фунабазу Иссай. Сёдзё Буккё си рон. История хинаянического буддизма. Токио, 1904.
- Маэда Эун. Дайдзё Буккё си рон. История махаянического буддизма. Токио, 1903.
- Дайдзё Буссэнурон хихан. Токио, 1903. Работа посвящена вопросу об отношении махаяны к хинаяне и опровержению мнения противников, что махаяна не является истинным буддизмом.
- Осихара Унрай. Индо-но Буккё. История индийского буддизма. Токио, 1914. Работа основана на материале китайской, а главным образом европейской литературы; существенно нового она не дает, являясь лишь кратким изложением важнейших сведений.
- Хассю коё коги. Комментарий к «Кратким очеркам восьми сект», составленный Гёнэном (1240–1322). Краткие конспекты по истории отдельных сект и их важнейших учений комментировались неоднократно: из современных работ наиболее известны комментарии Сакаино Коё (1909) и Ода Токуно (1897, 6-е изд.: 1313).
- [Существует несколько комментированных изданий этого трактата Гёнэна. См., например: Токио Рюсин. Хассю коё коги (Лекции по «Основным принципам восьми школ»). Токио, 1924. Имеется старый французский перевод этого сочинения: Milloué A. (tr.). Guau-nen. Esquisse des Huit Sectes Bouddhistes du Japon. — Revue du Histoire des Religion, vol. 25–26 (1892–1893).]
- Буккё дзюнисю коё. Краткие очерки 12 сект. Киото, 1887, новое изд.: 1904. Сборник статей различных авторов, легший в основание переводов Нандзё и Фудзисима; при этом, однако, были переведены не все статьи.
- Буккё какусю коё. Очерк всех буддийских школ. Токио, 1890, 5-е изд.: 1911. Статьи разных авторов, более обширные и лучше разработанные, чем очерки предыдущего сборника. Работа преследует научно-популярную цель.

Иноуэ Энрё. Нихон буккё (1912). «Японский буддизм»: популярный очерк буддизма в той форме, как он понимается большинством современных японских буддистов, не занимающихся специальным изучением буддийской религии, но являющихся сознательными последователями её. Иноуэ — один из наиболее популярных деятелей современного эклектического направления.

он же. (псевд. Хосуй Энрё). Кацу буккё (1912). «Живой буддизм».

Като Тоцудо. Буккё ёги (1905, 7-е изд.: 1912). «Очерк буддизма» — работа, аналогичная предыдущей.

Сёкэй Мицую. Буккё тэцугаку синрон (1908). «Новый очерк буддийской философии». Работа крайне неудовлетворительная.

b) Специальная литература, монографии и т. д.

Кадзикава Кэндо. Кусярон тайко. Конспект «Абхидхармакоша-шастры». Токио, 1908, 3-е исправл. изд.: 1911.

он же. Юсикирон тайко. Конспект «Виджнянтиматрата-шастры». Токио, 1912.

Сайто Юйсин. Кусярон кова. Комментарий на «Абхидхармакошу». Токио, 1905.

он же. Кэгон гокёсё коги. Теория пяти разновидностей буддийского учения согласно толкованию секты Кэгон. Токио, 1905.

Имаока Тацуон. Куся-сю коё. Очерк школы «Абхидхармакоши». Токио, 1910.

Фунабаси Суйсай. Куся тэцугаку. Философия «Абхидхармакоши». Токио, 1910.

он же. Индо буккё хаттацу си. История развития индийского буддизма. Киото, 1914.

Иноуэ Гэнсин. Юсикирон коги. Подробный разбор трактата Васубандху в 30 стихах. 20-е, испр. изд. Токио, 1913.

Маэда Эун. Гэндай-сю коё. Очерк учения секты Гэндай. Токио, 1911.

Сасэки Гассё. Сина Дзёдокё си. История учения о «Чистой Земле» (Sukha vāti) в Китае, 1913.

Гонда Райфу. Рёбу мандара цукай. Лекции по теории мандал двух отделов (Vajradhātu и Garbhadhātu).

Самбон рёбу мандара. Репродукции трех двучленных мандал. Издание «Буссё канкокай». Токио, 1912.

Томита Гакүдзюн. Химицу хякува. Сборник ста небольших статей, разбирающих важнейшие учения секты Сингон. Токио, 1913.

Оно Фудзита. Кобо-дайси дэн. Биография Кобо-дайси, основателя секты Сингон в Японии. Токио, 1904.

Мураками Сэнсё. Иммёгаку дзэнсё. Учебник логики и диалектики. Токио, 1891; 3-е изд.: 1903.

Уи Хакүдзю. Ронри гайрон. Очерк логики.

Токива Дайдзё. Судзю то буккё. Сунское конфуцианство и буддизм.

c) Периодическая литература

Миккё — «Тайное учение», журнал секты Сингон (четыре выпуска в год, основан в 1911 г.).

Тэцугаку дзасси — «Философский журнал», ежемесячный журнал (основан в 1900 г. в Токио).

Рокудзё гакухо — «Научные известия из Рокудзё», ежемесячный журнал (основан в 1900 г. в Киото).

Сюкёкай — «Религиозный мир», журнал секты Дзёдо-сю, ежемесячный (основан в 1900 г. в Токио).

Симбуккё — «Новый буддизм», популярный журнал, пропагандирующий эклектический буддизм.

Мудзинто — «Вечный свет», ежемесячный журнал (основан в 1896 г. в Киото).

Сюкё кэнкю — «Изучение религии», четыре выпуска в год (основан в 1916 г. в Токио).

д) Лексикографические пособия

- Буккё дзитэн (ред. Кокодо). Токио, 1909; Буккё дзирин (сост. Фудзии Сэнсё). Токио, 1912; Буккё ироха дзитэн (сост. Вакахара-но Ёкицунэ). Нагоя, 1897 – современные буддийские лексиконы универсального характера. Они содержат термины и имена, которые встречаются в религиозной и философской литературе – японской и китайской, а также буддийские элементы классической японской литературы.
- Химицу дзирин (сост. Томита Кодзю). Токио, 1911 – специальный словарь секты Сингон; этот труд содержит богатый материал по буддийскому гностицизму, по иконографии и символике.
- Дзирин сёкисэн (сост. Мудзяку Дотю). Киото, 1909 – специальный словарь секты Дзэн. Появившиеся в текущем году два новых словаря этой секты, «Дзэнсю дзитэн» (сост. Ямада Кодо. Киото, 1915) и «Дзэнгаку дзитэн» (сост. Симпо Нётэн, Андо Тосихидэ. Токио, 1915), уже не могли быть включены в состав свода, но уже вошедший материал был проверен по ним, насколько это было возможно.
- Дайдзохоссю (сост. Дзякусё). Токио, 1889 – китайский словарь буддийских выражений с числами, расположенный в порядке чисел. Это наиболее известный и полный из словарей этого типа.
- Бонго дзитэн (сост. Эко). Токио, 1905 – словарь санскритских слов, написанных китайскими иероглифами.
- Тэцугаку дайджисё (изд. Добункан). Токио, 1912 – энциклопедический словарь философии, содержащий обильный материал по буддизму и синтоизму, а также большое количество санскритско-китайских параллелей, рассеянных в словаре и его указателях.
- Кокуси дайджитэн (ред. Ясиро Кунидзи). Токио, 1913 – наиболее полный и авторитетный из существующих до сих пор словарей по японской истории.
- Дайнихон Симмэй даисё (изд. Мэйдзи-дзиндзя сирё хэнсансё). Токио, 1912 – словарь имен божеств синтоизма.

е) Литература на европейских языках

- Nanjō B.* A Short History of the Twelve Japanese Sects. Tōkyō, 1886.
- Fujiwara R.* Le Bouddhisme japonais. P., 1889.
- Kuroda S.* Outlines of the Mahāyāna. Tokyo, 1893.
- он же.* The Light of Buddha. Osaka, 1903.
- Sugiura S.* Hindu Logic as Preserved in China and Japan. Ed. by E. A. Singer. Philadelphia, 1900.
- Suzuki D.* Asvaghosa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna (Daijōkishinron). Chicago, 1900.
- он же.* Sermons of a Buddhist Abbot. Addresses on Religious Subjects by the Rt. Rev. Soyen Shaku, including the Sutra of Forty-Two Chapters. Chicago, 1960.
- он же.* Outlines of Mahāyāna Buddhism. L., 1907.
- Takakusu J.* On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins – JPTS. 1904–1905.
- Wagihara U.* Asanga's Bodhisattvabhūmi. Ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten nach dem Unikum von Cambridge im Allgemeinen und Lexikalische Untersucht. Lpz., 1908.
- Anezaki M.* Buddhist Ethics and Morality. – TASJ. Vol. XL, 1912.
- Yamakami S.* Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.

IV. Европейская литература

Эта библиография не носит сколько-нибудь исчерпывающего характера, она только должна помочь несколько ориентироваться в том, как в общем европейские исследователи буддизма понимали до сих пор свою задачу. Обширнейшая европейская литература по буддизму тщательно ждет до сих пор своего библиографа.

а) По буддийской философии

- Rhys Davids C. A. F.* Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B. C. Being a translations now made for the first time from the original Pāli of the First Book in the Abhidhamma Pitaka entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States). L., 1900.
- Schrader F. O.* Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvira's und Buddha's. Lpz., 1902.
- Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909.
- Walleser M.* Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904.
- он же.* Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Tibetische und chinesische Version. Heidelberg, 1910.
- он же.* Der ältere Vedānta. Heidelberg, 1910.
- de la Vallée Poussin L.* Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique. P., 1909.
- он же.* Bouddhisme. Etudes et matériaux. Adikarmapradipa, Bodhicaryāvata-ratikā. Bruxelles — London, 1896—1898.
- он же.* Dogmatique bouddhique. Les Soixante-Quinze et les Cent Dharmas. D'après l'Abhidharma-kośa, la Vijñānamātra-siddhi (T. Suzuki) et la Mahāvuyutpatti (Dr. P. Cordier et L. de la Vallée Poussin).— Muséon. T. VI, 2, 1905.
- он же.* Vasubandhu. Vimçakakārikāprakaraṇa traité de vingt çlokas avec le commentaire de l'auteur.— Muséon. 1912.
- Lévi S.* Asanga. Mahāyāna Sūtrālamkara. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācara. Ed. et tr. d'après un manuscrit rapporté du Népal. T. 1—2. P., 1907—1911.
- Aung, Shwe Zang.* Compendium of Philosophy. Being a Translation, now made for the first Time from the Original Pāli of the Abhidhammatha-Sangraha. L., 1910.
- Garbe R.* Die Sāmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach Quellen. Lpz., 1894.
- он же.* Sāmkhya und Yoga.— Grundlage der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Bd. III, 4. Strassburg, 1896.
- Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. 3. Die nachvedische Philosophie der Inder. Lpz., 1908.

б) Общие очерки буддизма, история, переводы и т. д.

- Hardy R. Spence.* A Manual of Buddhism in its Modern Development. Tr. from Singhalese MSS. L., 1853.
- Burnouf E.* Introduction à l'histoire du Bouddhism Indien. P., 1844, 2-е изд., 1876.
- он же.* Lotus de la Bonne Loi. P., 1852.
- Körppen C. F.* Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. B., 1857—1859.
- Васильев В. П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I, III. СПб., 1857. 1869.
- Rhys Davids T. W.* Buddhism, being a Sketch of the Life and Teaching of Gautama the Buddha. L., 1877. Немецкий перевод Пфунгста по 17-му изданию. Lpz. (Reclam), 1899.
- он же.* Buddhism, its History and Literature. L.— N. Y., 1896 (русский перевод О. П. Семеновой).
- он же.* Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Digha Nikaya by T. W. and C. A. F. Rhys Davids (Sacred Books of the East, vol. II—IV). L., 1899—[1921].
- Oldenberg H.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, B., 1881; 5-е изд., 1906.
- Минаев И. П.* Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1 и 2. СПб., 1887.
- Kern H.* Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Bd. I—II. Übersetzt von

- H. Jacobi. Lpz., 1882–1884 (голландский оригинал: Harlem, 1882–1884; фр. пер. 1901–1903).
- он же.* Manual of Indian Buddhism (Grundlage der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III. 8). Strassburg, 1896.
- он же.* Saddharmapundarika or the Lotus of the True Law. Translated by H. Kern. Oxf., 1884 (Sacred Books of the East).
- Mitra Rajendralal.* The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta, 1882.
- Hardy E.* Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken. Münster in W., 1890.
- он же.* Buddha. Lpz., 1903.
- Hastings J.* Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1908.
- Warren H. C.* Buddhism in Translations. Harvard Oriental Series, III. Cambridge (Mass.), 1896.
- Neumann K. E.* Die Reden Gotamo Buddhos, aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pali-Kanons. 3 Bd. Lpz., 1896.
- Neumann K. E.* Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Sutta-Nipato des Pali-Kanons. Lpz., 1905.
- Hackmann H.* Der Buddhismus. Bd. I–III. Tübingen, 1906.
- Pischel R.* Leben und Lehre des Buddha. Lpz., 1906.
- Рус. пер. под ред. Д. Н. Анучина: *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. М., 1911.
- Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur. Bd. II. 1. Die buddhistische Literatur. Lpz., 1913.
- Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. Пг., 1916.

с) Работы по тибетскому и монгольскому буддизму

- Körppen C.* Die Lamaische Hierarchie und Kirche. B., 1859.
- Schlagintweit E.* Buddhism in Tibet. L., 1863; traduit de l'Anglais par L. de Milloué, Annales du Musée Guimet. T. III. P., 1881.
- Waddell L. A.* The Buddhism of Tibet, or Lamaism. L., 1895.
- Grünwedel A.* Die Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die Lamaistische Sammlung des Fürsten Uchtomskij. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürstens E. Uchtomskij. Lpz., 1900.
- Hackmann H.* Der Buddhismus: II. Teil. Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. Tübingen, 1906.
- Schulemann G.* Die Geschichte der Dalailamas. Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von W. Streitberg und R. Wünsch. Bd. 3. Heidelberg, 1911.
- Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887.

д) Работы по китайскому и японскому буддизму

- Edkins J.* Chinese Buddhism. L., 1880.
- de Groot J. J. M.* Le code du Mahayana en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïc. Amsterdam, 1893.
- Haas H.* Die Secten des japanischen Buddhismus. Eine Religionswissenschaftliche Studie. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. XX, 1905.
- он же.* «Amida Buddha unsere Zoflicht». Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati – Buddhismus. Lpz., 1910.
- Lloyd A.* The Creed of Half Japan. L., 1911.
- он же.* Shinran and His Work. Tokyo, 1910.
- Hackmann H.* Die Schulen des chinesischen Buddhismus. – Mitteilungen des Seminars für Orientische Sprachen. Jg. XIV. B., 1911.
- он же.* Der Buddhismus. III. Teil. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. Tübingen, 1906.
- Johnston R.* Buddhist China. L., 1914.
- Wieger L.* Bouddhisme chinois. 2 vol. Hien-hien-tou, 1910–1913.
- Beal S.* Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China. L., 1882.

- Julien S.* Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois. P., 1861, и указатель иероглифов в «Чандистотрагатах» барона Сталь-Гольштейна (*Stahl-Holstein A. von. Chendistotragata*) барона Сталь-Гольштейна (*Stahl-Holstein A. von. Chendistotragata*). Bibliotheca Buddhica, XV. St. Petersburg, 1915). [Дают материал звуковых эквивалентов иероглифов в транскрибируемых словах. Следует иметь в виду, что в первом из этих трудов различные системы транскрипции не разграничены, а материал второго содержит одну из таких систем.]
- Etzel E. J.* Handbook of Chinese Buddhism. being a Sanskrit – Chinese Dictionary with Vocabularies of Buddhist Terms. 2nd ed. Hongkong, 1888; with a Chinese Index by K. Takakuwa. Tokyo, 1904 [словарь санскритско-китайский. Небольшой китайский индекс в «Сутраламкара» проф. Леви (*Levy S. Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Édité et traduit. T. 1–2. P., 1907, 1911*) дает ряд параллелей, не имеющих в других словарях.]
- Beal S.* A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. L., 1871.
- Childers R. C.* A Dictionary of the Pāli Language. L., 1872–1875.
- Vanjie B.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1883.
- Dharma-Samgraha, prepared by Kasawara, edited by M. Müller und H. Wenzel. Anekdota Oxoniensia. Oxf., 1885.
- Mahāvūyutpatti, издал И. П. Минаев (1887); 2-е изд., с указателем Н. Д. Миронова, Bibliotheca Buddhica, XIII. СПб., 1911. Японское издание с китайскими эквивалентами выпустил Охихара под заглавием «Бопкан тайнку буккё дэитэя» (Буддийский словарь с параллельным санскритским и китайским текстами). Токио, 1915. Тибетскую версию «Mahāvūyutpatti» издает д-р Денисон Росс по рукописи: *A. Csoma de Kőrös*, Fasc. I. Calcutta, 1910.
- Das Sarat Candra.* Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Revised etc. by G. Sandberg and A. H. Heyde. Calcutta, 1902.
- Cordier P.* Catalogue du fond tibétain de la Bibliothèque Nationale. 2 – me partie. Index du Bstan-hgyur. P., 1909.
- Féer M. L. A.* Csoma de Kőrös. Analyse du Kandjour. – Annales du Musée Guimet. T. 2. Lyon, 1881.
- Beckh H.* Verzeichnis der tibetischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin. I. Abt.: Kanjur (Bkah – hgyur). Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. XXIV. B., 1914.
- Courant M.* Catalogue des livres Chinois, Japonais. T. 2. P., 1910.
- Fujii S.* Catalogue of all Buddhist Books Contained in the Pitaka Collection in Japan and China. Kyoto, 1898.

Дополнения

Японская литература

а) Общие очерки, история буддизма

В данный раздел нами включены только наиболее значительные японские монографии по буддизму общего характера. Следуя принципу Розенберга, мы постарались расположить библиографию в хронологическом порядке внутри трех больших подразделов: сводные истории буддизма в Индии, Китае и Японии.

Накамура Хадзимэ (ред.). Адзиа буккёси (История буддизма в Азии). Т. 1–20. Токио, 1976. (Это наиболее полная и в то же время написанная достаточно популярно история буддизма в Индии, Китае и Японии. В работе над ней принимали участие ведущие японские буддологи. Т. 1–5 посвящены Индии, т. 6–10 – Китаю, остальные – Японии.)

- Сакаино Коё*. Буккё кэнкю хо "Методы изучения буддизма". Токио, 1931.
- Хасимото Гёин*. Буккё кёрисси-но кэнкю (Исследование по истории буддийской догматики). Токио, 1944.
- Хаясия Томодзиро*. Буккё кэнкю (Исследование по буддизму). Токио, 1936.
- Такасаки Дэкидо*. Буккё нюмон (Введение в буддизм). Токио, 1938.
- Огава Канъити*. Буккё бункаси кэнкю (Исследование по буддийской культуре). Токио, 1973.
- Хиракава Акира*. Буккё цуси (Сводная история буддизма). Токио 1977.
- Уи Хакудэю*. Индо тэцугаку кэнкю (Исследования по индийской философии). Т. 1-4. Токио, 1925-1927.
- Сакаи Хисао*. Индо-но сюкё (Индийская религия). Токио, 1956.
- Ватанабэ Умэо*. Дзёдай индо буккё сисоси (История буддийской мысли в древней Индии). Токио, 1976.
- Сасаки Гэндзюн*. Гэнси буккё-кара дайдзё буккё-э (От примитивного буддизма к буддизму махаяны). Токио, 1976.
- Хиракава Акира*. Индо буккёси (История индийского буддизма). Т. 1-2. Токио, 1979.
- Нагаи Макого*. Компон буттэн-но кэнкю (Исследование основных буддийских сочинений). Токио, 1922.
- Вацудзи Тэцуро*. Гэнси буккё-но дзиссэн тэцугаку (Практическая философия примитивного буддизма). Токио, 1927.
- Кимура Тайкэн*. Гэнси буккё сисо рон (Исследование философии примитивного буддизма). Токио, 1922.
- он же*. Сёдзё буккё сисо рон (Исследование по философии буддизма хиньяны). Токио, 1937.
- он же*. Дайдзё буккё сисо рон (Исследование по философии буддизма махаяны). Токио, 1944.
- Ниси Гию*. Сёки дайдзё буккё-но кэнкю (Исследование раннего буддизма махаяны). Токио, 1944.
- Масунага Рэйго*. Компон буккё-но кэнкю (Исследование по раннему буддизму). Токио, 1948.
- Фунабаси Иссай*. Гэнси буккё сисо-но кэнкю (Исследование по философии примитивного буддизма). Киото, 1952.
- Миямото Сёсон* (ред.). Буккё-но компан синри (Основополагающие буддийские истины). Токио, 1957.
- Мидзуно Когэн*. Гэнси буккё (Примитивный буддизм). Киото, 1961.
- Саигуса Мицүёси*. Сёки буккё-но сисо (Мысль раннего буддизма). Токио, 1976.
- Ито Гикэн*. Сина буккё сэйси (Подлинная история китайского буддизма). Т. 1-2. Мисуми, 1923.
- Сакаино Коё*. Сина буккёси кова (Лекции по истории китайского буддизма). Т. 1-2. Токио, 1927-1929.
- Токива Дайдзё*. Сина буккё сисэки тосаки (Записки об обследовании исторических достопримечательностей китайского буддизма). Токио, 1938; 2-е изд.: 1972.
- Ямадзакэ Хироси*. Сина тьюсэй буккё-но тэнкай (Становление средневекового китайского буддизма). Токио, 1942.
- Токива Дайдзё*. Сина буккё-но кэнкю (Исследования по китайскому буддизму). Т. 1-3. Токио, 1943.
- Огасивара Нобуидзё*. Тьюоку буккёси коё (Очерк истории китайского буддизма). Киото, 1949.
- Такао Гикэн*. Тёгоку буккё сирон (Исторический очерк китайского буддизма). Киото, 1952.
- Митубата Рёсю*. Гайсёцу сина буккёси (Общая история китайского буддизма). Киото, 1939.
- он же*. Тьюоку буккёси (История китайского буддизма). Токио, 1965.
- он же*. Тьюоку буккёси-но кэнкю (Исследование по истории китайского буддизма). Токио, 1970.
- Тамаки Косиро*. Тьюоку буккё сисо-но кэйсэй (Становление китайской буддийской мысли). Токио, 1972.
- Камата Сигэо*. Тьюоку буккёси (История китайского буддизма). Токио, 1978.
- он же*. Тьюоку буккёси (История китайского буддизма). Т. 1-3. Токио,

- 1982–1984. (Один из наиболее фундаментальных и богато документированных очерков по истории буддизма в Китае.)
- Отэ Эниси*. Тююку буккё-но кэнкю (Исследование по истории китайского буддизма). Т. 1–2. Киото, 1980.
- Саго Сайбэюн*. Тююку буккё сисоси-но кэнкю (Исследование по истории китайской буддийской мысли). Токио, 1985.
- Митибата Рёсю*. Тююку буккёси-но кэнкю (Полное собрание работ по истории китайского буддизма). Т. I–II. Токио, 1986 (В это собрание вошли все ранее публиковавшиеся труды Митибата, но многие из его работ опубликованы здесь впервые.)

В последнее время среди японских буддологов наблюдается повышенный интерес к проблемам корейского буддизма. Поэтому мы считаем целесообразным отметить хотя бы некоторые из монографий общего характера, где рассматривается история буддизма в Корее.

- Накаёси Кувау*. Токай-но буккё (Буддизм в Корее). Токио, 1973.
- Эда Тосио*. Тёсэн буккёси-но кэнкю (Исследование по истории корейского буддизма). Токио, 1977.
- Камата Сигэо*. Тёсэн буккё-но тэра то рэкиси (Храмы и история корейского буддизма). Токио, 1980.
- он же*. Тёсэн буккёси (История корейского буддизма). Токио, 1987 (сер. «Тоё сосё», 1).
- он же*. Сираги буккёси даёсэцу (Введение в историю буддизма в Силла). Токио, 1988.

Количество общих историй японского буддизма, в которых высоконаучные публикации соседствуют с популярными очерками пропагандистского характера, невероятно большое. Поэтому мы ограничимся перечислением только наиболее важных в научном отношении работ.

- Оя Токудзё*. Нихон буккёси-но кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Т. 1–3. Киото, 1928; 2-е изд.: 1953.
- Хасикава Табаси*. Нихон буккё бункаси-но кэнкю (Исследование культурной истории японского буддизма). Киото, 1924.
- он же*. Гайсэцу Нихон буккёси (Общая история японского буддизма). Киото, 1929.
- Симадзи Дайто*. Нихон буккё кёгакуси (История догматики японского буддизма). Токио, 1933.
- Сакаино Коё*. Нихон буккёси (История японского буддизма). Т. 1–2. Токио, 1933–1934.
- Оно Тацуносукэ*. Синкю Нихон буккё сисоси (Новая история японской буддийской мысли). Токио, 1933.
- Ямада Бунсё*. Нихон буккёси-но кэнкю (Исследования по японскому буддизму). Нагоя, 1934.
- Тамамуро Тайдзё*. Нихон буккёси гайсэцу (Очерк истории японского буддизма). Токио, 1940.
- Хори Итиро*. Нихон буккёси рон (Проблемы истории японского буддизма). Токио, 1940.
- Идзуми Хокэй*. Буккё бунгаку-но кансё (Обзор буддийской литературы). Токио, 1940.
- Кобаяси Итиро*. Буккё какусю коё (Обзор всех буддийских школ). Т. 1–2. Токио, 1940.
- Ханаяма Синсё*. Нихон буккё (Японский буддизм). Токио, 1944.
- Цудзи Дзэнносукэ*. Нихон буккёси-но кэнкю (Исследования по истории буддизма). Т. 1–2. Токио, 1944.
- он же*. Нихон буккёси кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Т. 1–6. Токио, 1983. (Содержит все ранее изданные монографии этого виднейшего специалиста, а также многочисленные статьи по различным конкретным проблемам.)
- Хадзама Дзико*. Нихон буккё-но тэнкай то соно китё (Развитие японского буддизма и его основные особенности). Т. 1–2. Токио, 1953.
- Иэнага Сабуро*. Нихон буккё сисо-но тэнкай (Развитие японской буддийской мысли). Токио, 1956.

- Ямагучи Сусуму и др.* Буккёгаку дзёсацу (Введение в буддологию). Киото, 1961.
- Дзусэцу Нихон буккёси* (Иллюстрированная история японского буддизма). Т. 1-3. Токио, 1984.
- Тамура Эйтё.* Нихон буккёси (История японского буддизма). Т. 1-6. Киото, 1983.
- Тамура Кою.* Нихон буккё но сюха (Школы японского буддизма). Токио, 1983.
- Исида Мидзумаро.* Нихон буккё сисо кэнкю (Исследования по японской буддийской мысли). Т. 1-5. Киото, 1985.

б) Специальная литература, монографии и т. д.

- Токива Дайдзё.* Буссё-но кэнкю (Исследование о «природе будды»). Токио, 1934. (Прослеживается в историческом контексте учение о «природе будды» в индийской, китайской и японской традициях.)
- Тацуяма Сёсин.* Нампо буккё-но ёгай (Состояние южного буддизма). Токио, 1942.
- Сасаки Гэндзюн.* Буккё-ни окору у но кайдзидзёсаку (Метафизика бытия в буддизме). Токио, 1945.
- Ямагучи Сусуму.* Ханни сисоси (История категории «праджня»). Киото, 1951.
- Ниси Гю.* Гэнси буккё-ни окору ханни-но кэнкю (Исследование категории «праджня» в примитивном буддизме). Ногояма, 1953.
- Ямада Рюдзё.* Бонго буттен но сё букван (Буддийские классические сочинения на санскрите). Киото, 1938.
- Масутани Фумио.* Агама сирё ни ёру буцудэн-но кэнкю (Исследование биографии Будды на основании материалов, сохранившихся в агамах). Токио, 1962.
- Футаба Кэнко.* Кодай буккё сисоси кэнкю (Исследование по истории мысли древнего буддизма). Токио, 1962.
- Такасаки Дзюкидо.* Нёрайдзё сисо-но кэйсэй (Формирование концепции «тагхагатагхарха»). Токио, 1974.
- Еритоми Мотохиро.* Миккё сумбё (Очерки эзотерического буддизма). Токио, 1986 (сер. «Дайго мэйтё сэн», т. 2). (Сборник статей разных лет по проблемам эзотерического буддизма в Индии и Китае.)
- Фукуи Фумимаса.* Ханнисэн-тё но рэкиситэки кэнкю (Историческое исследование «Праджняпарамита-хридая-сутры»). Токио, 1987.

Из многочисленных японских работ по китайскому буддизму мы отметим лишь некоторые монографии, посвященные конкретным историческим эпохам или отдельным буддийским школам:

- Токива Дайдзё.* Гокап-ёри сосэй-ни итару яккё сороку (Каталог сутр, переведенных с периода «пяти династий» до эпохи Сун). Токио, 1938.
- Фусэ Когаку.* Нахансю-но кэнкю (Исследование школы нирваны). Т. 1-2. Токио, 1942.
- Уи Хакудзю.* Дзэнсюси кэнкю (Исследования школы Чань). Т. 1-3. Токио, 1939-1943.
- Цукамото Дзэнрю.* Сина буккёси кэнкю: Хокуги-хэн (Исследования по китайскому буддизму: период Северная Вэй). Токио, 1942.
- Цукамото Дзэнрю.* Ниси буккё носёси кэнкю (Исследование по истории японо-китайских буддийских контактов). Киото, 1944.
- Ногами Сюндзё.* Рё-кин-но буккё (Буддизм при династиях Ляя и Цзинь). Киото, 1953.
- Абэ Тёити.* Тюгоку дзэнсюси но кэнкю (Исследование по истории школы Чань в Китае). Токио, 1963.
- Кимура Эйити.* Эон кэнкю (Исследование о Хуйюане). Т. 1-2. Токио, 1965.
- Янагида Сэйдзан.* Сёки дзэнсю сисё-но кэнкю (Исследование ранних исторических сочинений школы чань). Киото, 1967.
- он же.* Дзюндзэн-но дзюдай: содосю моногатари (Эпоха «чистого чань»: рассказ о «Цзутан-цзи»). Т. 1-2. Токио, 1984-1985.

- Отэ Энити и др.* Хокуги буккё-но кэнкю (Исследование буддизма Северной Вэй). Киото, 1970.
- Такао Гикэн.* Со-дай буккёси-но кэнкю (Исследование буддизма при династии Сун). Киото, 1975.
- Араки Кэнго.* Буккё то даюкё: тьюоку сисо-о кэйсэй-суру моно (Буддизм и конфуцианство: элементы формирования китайской мысли). Киото, 1976.
- Митибата Рёсю.* То-дай буккёси-но кэнкю (Исследование по буддизму эпохи Тан). Киото, 1957.
- он же.* Тьюоку буккё сисоси-но кэнкю (Исследование истории идей китайского буддизма). Киото, 1979.
- Еритоми Мотохиро.* Тьюоку миккё-но кэнкю (Исследования по китайскому эзотерическому буддизму). Токио, 1979.
- Танака Рёсё.* Тонко дзэнсю бундзё-во кэнкю (Исследование документов школы Чань из Дунхуавана). Токио, 1983.
- Сидзуки Тэцую.* То-годай дзэнсюси (История школы Чань в период Тан и эпохи «пяти династий»). Токио, 1986.

Из специальных работ, посвященных отдельным периодам истории японского буддизма можно особо отметить:

- Акамацу Тосихидэ.* Камакура буккё но кэнкю (Исследование по буддизму эпохи Камакура). Киото, 1932.
- Изнага Сабуро.* Нихон сисоси-ни окэру хитэй-но ронри-но хаттацу (Развитие негативной логики в японской мысли). Токио, 1940.
- Тажура Есиро.* Камакура син-буккё сисо-но кэнкю (Исследование идей «нового буддизма» эпохи Камакура). Киото, 1965.
- Асада Еситэру.* Хэйан буккёси-но кэнкю (Исследование по истории буддизма эпохи Хэйана). Токио, 1980.
- Синода Кою.* Хэйан буккё-но кэнкю (Исследование по хэйанскому буддизму). Токио, 1981.
- Оно Тацуносукэ.* Камакура син буккё сэйрицу (Становление нового камакурского буддизма). Токио, 1983.

Новейшую библиографию японских работ по философии ранних школ нарского буддизма (Куся, Дзёдзичу, Хоссо, Санрон) см. выше, в дополнениях к соответствующим разделам библиографии (I а, в, с).

- Иноуэ Укон.* Сётоку-тайси кэнкю (Исследование о принце Сётоку). Киото, 1925.
- Ханаяма Синсё.* Сётоку-тайси гёсэй Хокэ гисё («Комментарий» Сётоку к «Лотосовой сутре»). Т. 1—2. Токио, 1933.
- Инаба Эндо.* Сётоку тайси. Киото, 1934.
- Такасима Бэйго.* Сётоку-тайси. Токио, 1942.
- Анэсаки Масахару.* Сётоку-тайси-но дайси рисо (Принц Сётоку как идеал «великого мужа»). Киото, 1944.
- Сакамото Юкио.* Кёгон кёгаку-но кэнкю (Исследование по догматике школы Кёгон). Киото, 1956.
- Кавата Куматоро, Накамура Хадзимэ.* Кёгон сисо (Философия школы Кёгон). Токио, 1960.
- Цуруока Сидзую.* Нихон кодай буккёси-но кэнкю (Исследование по истории раннего японского буддизма). Токио, 1962.
- Сугияма Дзиро.* Дайбуцу конрю (Возведение статуи Большого Будды). Токио, 1968.
- он же.* Дайбуцу иго (После Большого Будды). Токио, 1986. (Подробная история раннего японского буддизма эпохи Нара с обстоятельным анализом континентальных влияний.)
- Тажура Энтё.* Асука буккёси кэнкю (Исследования по истории буддизма периода Асука). Токио, 1969.
- он же.* Асука Хакухо буккё-рон (О буддизме периодов Асука и Хакухо). Токио, 1975.
- он же.* Кодай Тёсэн буккё то Нихон буккё (Древний японский и корейский буддизм). Токио, 1980.
- Иноуэ Каору.* Гёги. Токио, 1959.

- он же.* Нара-тё буккёси-но кэнкю (Исследования по истории буддизма эпохи Нара). Токио, 1976.
- Канадзи Исаму.* Сётоку-тайси синко (Религия принца Сётоку). Токио, 1979.
- Хорицкэ Харумина.* Нанто буккёси-но кэнкю (Исследования по истории буддизма Южной столицы - Нара). Т. 1-2. Токио, 1981-1982.

*Исследования по истории
и философии школы Тэндай*

- Симидзутани Кэдзюн.* Тэндай-но миккё (Эзотеризм школы Тэндай). Токио, 1929.
- Симадзи Отоси.* Тэндай кёгакуси (История догматики школы Тэндай). Токио, 1929.
- Уэсуги Фумихидэ.* Нихон Тэндай си (История школы Тэндай в Японии). Токио, 1935; переизд.: 1972.
- Исидзу Тэрудэи.* Тэндай дзиссо-рон-но кэнкю (Исследование теории «истинного облика» в школе Тэндай). Токио, 1947.
- Сасаки Кантоку.* Тэндай кёгаку (Догматика школы Тэндай). Токио, 1951.
- он же.* Тэндай энги-рон тэнкайси (История развития теории «причинной взаимозависимости» в школе Тэндай). Киото, 1953.
- Фукуда Гёэй.* Тэндайгаку-рон (Исследование учения Тэндай). Токио, 1954.
- он же.* Дзоку тэндайгаку-рон (Исследование учения Тэндай: продолжение). Токио, 1959.
- Андо Тосио.* Тэндай сисоси (История тэндайской мысли). Токио, 1959.
- он же.* Тэндай гаку (Учение школы Тэндай). Токио, 1968.
- Ямагути Коэн.* Тэндай дзёдокё-си (История учения о «чистой земле» в школе Тэндай). Токио, 1967.
- Хадзама Дзико.* Тэндайсю си гайсэцу (Очерк истории школы Тэндай). Токио, 1969.
- Сэкигути Синдай.* Тэндай сикан-но кэнкю (Исследование медитации в школе Тэндай). Токио, 1969.
- Сэкигути Синдай (ред.).* Сикан-но кэнкю (Исследование по тэндайской медитации). Токио, 1969.
- Сэкигути Синдай (ред.).* Тэндай кёгаку-но кэнкю (Исследование тэндайского учения). Токио, 1978.
- Симидзутани Кэдзюн.* Тэндай миккё-но сэйрицу-ни кансуру кэнкю (Исследования разных аспектов формирования тэндайского эзотеризма). Токио, 1972.
- Накао Тосихиро.* Нихон сёки Тэндай-но кэнкю (Исследование школы Тэндай в Японии на раннем периоде). Токио, 1973.
- Мураяма Сюити (ред.).* Хиэйдзан то Тэндай буккё-но кэнкю (Исследование тэндайского буддизма на горе Хиэй). Токио, 1977.
- Уэсуги Фумихидэ.* Нихон Тэндайси (История школы Тэндай в Японии). Токио, 1977.
- Нитта Масааки.* Тэндай дзиссо-рон-но кэнкю (Исследование теории «истинных форм» в школе Тэндай). Киото, 1981.
- Киуги Гёо.* Тэндай миккё-но кэйсэй (Становление тэндайского эзотеризма). Токио, 1984.

*Исследования по истории
и философии школы Сингон*

- Омура Сэйгай.* Миккё хаттацу си (История развития эзотеризма). Т. 1-5. Токио, 1918.
- Тоганоо Сёун.* Мандара-но кэнкю (Исследование мандал). Коясан, 1927; переизд.: 1959.
- он же.* Химицу буккё-си (История эзотерического буддизма). Киото, 1937; переизд.: Токио, 1981.
- он же.* Сингон-сю токухон (Хрестоматия по школе Сингон). Т. 1-3. Коясан, 1948.
- он же.* Тёсакусю (Избранные сочинения). Т. 1-5. Коясан, 1972.
- Камбаси Рюдзё.* Миккёгаку (Учение эзотерического буддизма). Токио, 1929.

- Такагами Какусё.* Миккё гайрон (Очерк эзотерического буддизма). Токио, 1930.
- Морита Рюсэн.* Сингон миккё-но хонсицу (Основные положения сингонского эзотеризма). Киото, 1927.
- Он же.* Химицу буккё-но кэнкю (Исследование по эзотерическому буддизму). Киото, 1935.
- Камэи Мунэгада.* Сингонсю тайи (Основные принципы школы Сингон). Токио, 1938.
- Миура Акио.* Миккё цуси (Общая история эзотерического буддизма). Токио, 1939.
- Канаяма Бокусё, Янагида Кэндзюро.* Нихон Сингон-но тэцугаку (Философия школы Сингон в Японии). Токио, 1943.
- Ояма Кодзюи.* Миккёси гайсёцу то кёри (Очерк истории эзотерического буддизма и его догматики). Киото, 1961.
- Он же.* Кобо-дайси-но сёгай то сисо (Жизнь и идеи наставника Кобо-дайси). Коясан, 1965.
- Кусида Рёко.* Сингон миккё сэйрицу катэй-но кэнкю (Исследование становления эзотеризма школы Сингон). Токио, 1964. (Одно из наиболее подробных и глубоких исследований по данному вопросу.)
- Накано Гисё (ред.).* Миккёгаку миккёси ромбун-сю (Сборник статей по догматике и истории эзотерического буддизма). Киото, 1965.
- Накано Гисё.* Миккё-но синко то ринри (Религия и этика в эзотерическом буддизме). Токио, 1970.
- Кацумата Сюнкё.* Миккё-но нихонтэки тэнкай (Становление японского эзотерического буддизма). Токио, 1970.
- Мацунага Юкэй.* Миккё-но рэкиси (История эзотерического буддизма). Киото, 1969.
- Исида Хисагоё.* Мандара-но кэнкю (Исследование мандал). Токио, 1975.
- Канаяма Бокусё.* Сингон: миккё-но кегаку (Сингон: эзотерическое учение). Киото, 1973.
- Мацунага Юкэй.* Миккё кётэн сэйрицу си (История возникновения классических сочинений эзотерического буддизма). Киото, 1980.

*Исследования, посвященные разным аспектам
школы Дзэн*

- Акияма Хандзи.* Догэн-но кэнкю (Исследование о Догэне). Токио, 1935.
- он же.* Дзэнгаку-но сисо то сюке (Философия и религия дзэнского учения). Токио, 1962.
- Хаяси Тайун.* Нихон дзэнсюси-но кэнкю (Исследования по истории школы Дзэн в Японии). Токио, 1938.
- Судзуки Тайдзан.* Дзэнсю-но тихо хаттэн (Распространение школы Дзэн в провинциях). Токио, 1942.
- Окада Гихо.* Нихон дзэнсэки сирон (Очерк истории дзэнских сочинений в Японии). Т. 1-2. Токио, 1943.
- Масунага Рэйхо.* Дзэндзё сисоси (Идейная история дзэнской медитации). Токио, 1944.
- Это Сокуо.* Сюсо тоситэ-но Догэн-дзэндзи (Дзэнский наставник Догэн - патриарх школы). Токио, 1944.
- Васио Дзюнкэй.* Нихон дзэнсюси-но кэнкю (Исследования по истории школы Дзэн в Японии). Токио, 1945.
- Уэда Дайсукэ.* Дзэн-но тэцугаку (Дзэнская философия). Токио, 1943.
- Сэкигути Синдай.* Дарума-но кэнкю (Исследование о Бодхидхарме). Токио, 1967.
- Имаэда Айсин.* Тюсэй дзэнсюси-но кэнкю (Исследования по истории школы Дзэн в средние века). Токио, 1970.
- он же.* Дзэнсю-но сё мондай (Разные вопросы относительно школы Дзэн). Токио, 1979.
- Тамamura Такэдзи.* Нихон Дзэнсю сиронсю (Собрание работ по истории школы Дзэн в Японии). Т. 1-3. Токио, 1976-1981.

- Огису Дэиндо*. Дзэнсюся нюмон (Введение в историю школы дзэн). Токио, 1977.
- он же*. Дзэнсю-но сансаку (Прогулки по дзэнской истории). Токио, 1981.
- Имаути Сюнъю*. Догэн-дзэн то Тэндай хонгаку хомон (Дзэн у Догэна и теория «значального просветления» в школе Тэндай). Токио, 1985.
- Вакацуки Сего*. Догэн дзэн то соно сёхэн (Дзэн Догэна и его окружение). Токио, 1986.
- Огава Хиродзанэ*. Юисики то Догэн дзэн-но ётай («Только сознание» и тайны дзэн у Догэна). Токио, 1986.
- Имаути Сюнъю*. Дзэн то Тэндай сикан (Дзэн и тэндайская медитация). Токио, 1986.
- Фуноэка Махото*. Нихон Дзэнсю-но сэйрицу (Формирование японской школы Дзэн). Токио, 1987.

*Исследования разных амидаистских школ
(Дзедо, Синсю, Дзисю)*

- Могидзюки Синко*. Рякудзюцу дзедо кёриси (Краткая история школы Дзедо). Токио, 1921.
- он же*. Дзедо-но кигэн обёи хаттацу (Происхождение и развитие школы Дзедо). Токио, 1930.
- Эгати Рюкай*. Гайсэцу Дзёдосю си (Очерк истории школы Дзедо). Киото, 1936.
- он же*. Дзёдосю си (История школы Дзедо). Киото, 1948.
- Исида Мицуюки*. Нихон дзедокё-но кэнкю (Исследование учения школы Дзедо в Японии). Киото, 1952.
- Иноуэ Мицусада*. Нихон дзедокё сэйрицуси-но кэнкю (Исследование истории становления школы Дзедо в Японии). Токио, 1956.
- Охара Сёдзицу*. Синсю кёгаку кэнкю (Исследование доктрины школы Син). Т. 1-3. Киото, 1956.
- Акамацу Тосихидэ*. Синран. Токио, 1961.
- Какогами Эрю*. Синсюгаку-но компон мондай (Основные вопросы доктрины школы Син). Киото, 1962.
- Акамацу Тосихидэ, Касахара Кадзю* (ред.). Синсюси гайсэцу (Очерк истории школы Син) Киото, 1963.
- Фукэн Дайэн*. Синсю кёгаку-но хаттацу (Развитие доктрины школы Син). Токио, 1963.
- он же*. Синсю кёгаку-но сё мондай (Разные вопросы учения школы Син). Токио, 1964.
- Сигэмацу Акихиса*. Нихон дзедокё сэйрицу катэй-но кэнкю (Исследование процесса становления учения Дзедо в Японии). Токио, 1964.
- он же*. Тюсэй Синсю сисо-но кэнкю (Исследование идей школы Син в средние века). Токио, 1973.
- Охара Сёдзицу*. Синсю кёгакуси кэнкю (Исследование по истории учения школы Син). Т. 1-5. Токио, 1964-1975.
- Фудзисима Тацуро, Миядзакэ Эндзюн* (ред.). Нихон дзедо кеси-но кэнкю (Исследование истории школы Дзедо в Японии). Токио, 1969.
- Тэранума Такумэй*. Дзисю-но рэкиси то кери (История и доктрина школы Дзи). Токио, 1971.
- Ито Синтэцу*. Хэйан дзедокё синюси-но кэнкю (Исследование истории религиозных верований дзедо в эпоху Хэйан). Токио, 1974.
- Кавано Кэндзэн*. Иппэн кёгаку-но тюсин кадай (Основные проблемы учения Иппэна). Токио, 1975.
- Татибана Сюндо*. Дзисю си ронко (Очерк истории школы Дзи). Токио, 1975.
- Исида Мицуюки*. Синран кёгаку-но кисотэки кэнкю (Исследование основ учения Синрана). Т. 1-2. Токио, 1977.
- Хосокава Гесин*. Синсю сэйрицуси-но кэнкю (Исследование истории становления школы Син). Токио, 1977.
- он же*. Синсю кёгакуси-но кэнкю (Исследование истории учения школы Син). Токио, 1981.

- Инаба Сюкэн.* Синсю кёгаку-но сё мондай (Разные вопросы учения школы Син). Токио, 1979.
- Ито Юисан.* Дзёдзё-но сэйрицу то тэнкай (Становление и развитие школы Дзёдо). Токио, 1987.
- Итикава Коси.* Синран-но сисо кодзо (Характер идей Синрана). Токио, 1987.
- Имаи Масатару.* Тсюэй сьякай то Дэисю-но кэнкю (Исследование школы Дэисю в средневековом обществе). Токио, 1987.

*Исследования по истории и философии
школы Нитирэн*

- Асаи Ерин.* Нитирэн-сёнин кёгаку-но кэнкю (Исследование учения святого Нитирэна). Токио, 1945.
- Сигэ Кайсю.* Нитирэн сюкёгаку си (История религиозного учения Нитирэна). Токио, 1952.
- Оно Тацуносукэ.* Нитирэн. Токио, 1959.
- Токоро Сигэмото.* Нитирэн-но сисо то Камакура буккё (Нитирэн и камакурский буддизм). Токио, 1965.
- он же.* Нитирэн кёгаку-но сисоситэки Кэнкю (Философское исследование учения Нитирэна). Токио, 1976.
- Кубота Масафуми.* Нитирэн - соно сёгай то сисо (Нитирэн - его жизнь и идеи). Токио, 1967.
- он же.* Хоккёкё то Нитирэн сёнин («Лотосовая сутра» и святой Нитирэн). Токио, 1977.
- Такега Ютака.* Нитирэн то соно монтэй (Нитирэн и его ученики). Токио, 1965.
- он же.* Нитирэн; соно кодо то сисо (Нитирэн: его деятельность и идеи). Токио, 1970.
- Тажура Ёсиро.* Ёдзёсю-но буккё (Пророческий буддизм). Токио, 1967.
- Масагати Фумио.* Нитирэн. Токио, 1967.
- Мотидзукэ Канкё.* Нитирэн сюгаку сэссэн (Исторический очерк религиозного учения Нитирэна). Токио, 1968.
- он же.* Нитирэн кёгаку-но кэнкю (Исследование учения Нитирэна). Токио, 1958.
- Мотидзукэ Канкё (ред.).* Киндай Нихон-но Хоккэ буккё (Нитирэнский буддизм в Японии нового времени). Токио, 1968.
- Накабэма Наоси.* Нитирэн - кодосё-но сисо (Нитирэн - идеи практически до дзентая). Токио, 1970.
- Миядзаки Эйсю.* Нитирэн то соно дэси (Нитирэн и его ученики). Токио, 1971.
- Миядзаки Эйсю (ред.).* Кинсэй Хоккэ буккё-но тэнкай (Развитие нитирэнского буддизма в новое время). Токио, 1978.
- Накао Такаси.* Нитирэнсю но сэйрицу то тэнкай (Возникновение и развитие школы Нитирэн). Токио, 1973.
- он же.* Нитирэнсю-но рэкиси (История школы Нитирэн). Токио, 1980.
- Мотани Гэккё.* Нитирэн сёнин кёгаку кэнкю (Исследование учения святого Нитирэна). Токио, 1984.

е) Периодическая литература

- Тэцугаку кэнкю* (Философские исследования) - ежемесячный журнал, издающийся с 1916 г. философским обществом (Тэцугакукай) в Киото.
- Осаки гакухо* - нерегулярный журнал, издаваемый буддийским обществом при университете Риссё с 1902 г. Преимущественное внимание уделяет школе Нитирэн.
- Миккё кэнкю* - журнал, издававшийся обществом по изучению эзотерического буддизма при университете Кюсан с 1918 по 1944 г. С 1947 г. его издание возобновилось под названием *Миккё бунка* (Эзотерическая культура). Основное внимание уделяет проблемам, связанным со школой Сингон.

- Рюоку сидан (Исторический журнал университета Рюоку) – издается с 1928 г. – в Киото.
- Сива буккё сигаку (Журнал по истории китайского буддизма) – издавался в Киото с 1938 по 1942 г.
- Нихон буккё сигаку (Журнал по истории японского буддизма) – издавался в Киото с 1941 по 1944 г.
- Буккё сигаку (История буддизма) – издается в Киото Обществом по изучению истории буддизма с 1949 г. Его основу составили два упомянутых выше журнала, которые перестали выходить во время войны.
- Буссё кэнкю (Изучение буддийских сочинений) – ежемесячный журнал, издаваемый в Токио с 1914 г. Обществом по изучению буддийских сочинений.
- Дайхорин (Великое колесо Дхармы) – ежемесячный религиозно-философский журнал, издававшийся в Токио с 1934 г.
- Индолога буккёгаку кэнкю (Исследования по индологии и буддологии) – ежегодный журнал, издаваемый в Токио с 1952 г. Японским обществом индологии и буддологии. Один из самых авторитетных японских буддологических журналов широкого профиля.
- Буккё бунка кэнкю (Исследования буддийской культуры) – ежегодный журнал, издаваемый в Киото с 1951 г. Институтом изучения буддийской культуры.
- Сюгаку кэнкю (Исследования по религии) – ежегодный журнал, издаваемый с 1956 г. Институтом изучения школы Сото при университете Комадэ. Преимущественно публикует статьи по дзэн-буддизму.
- Буккёгаку кэнкю (Исследования по буддологии) – издается буддийским обществом университета Рюоку в Киото с 1949 г.
- Дзэнгаку кэнкю (Исследования дзэнского учения) – издается университетом Ханадзоно в Киото с 1925 г.
- Eastern Buddhist журнал на английском языке, издаваемый в Киото с 1921 г. Публикует статьи по разным аспектам буддизма и переводы буддийских текстов.

Более полные сведения о журналах, публикующих материалы по буддологии, можно получить из следующих систематических каталогов журнальных публикаций по буддизму:

- Буккёгаку канкэй дзасси ромбун бунруй мокуроку (Тематический каталог журнальных статей по буддизму). Киото, 1931.
- Кайтай дзэхо: буккё ромбун сомокуроку (Новое издание сводного каталога статей по буддизму). Сост. Цубои Токко и Канаёма Масаёси. Токио, 1935. (Содержит названия 14 223 статей из японских журналов с конца XIX в. по 1935 г.)
- Буккёгаку канкэй дзасси ромбун бунруй мокуроку. Под ред. Сато Тэцуй. Киото, 1961. (Содержит названия около 27 000 статей по буддизму в японских журналах за период с 1931 по 1955 г.)
- Буккёгаку канкэй дзасси ромбун бунруй мокуроку. Изд. университета Рюоку. Киото, 1972. (Содержит названия 9103 статей за период с 1956 по 1971 г.)
- Буккёгаку канкэй дзасси ромбун бунруй мокуроку. Под ред. Инокути Тайдзюэ. Т. 1–2. Киото, 1986. (Включает названия около 22 000 статей по буддизму за период с 1970 по 1983 г.)

д) Лексикографические пособия

- Нисио Дзюнкэй (ред.). Нихон буккё дзэмэй дзисё (Словарь имен японских буддистов). Токио, 1904; 3-е изд.: 1974.
- Буккё дайдзюи (Большой буддийский словарь), издан Буддийским университетом (Буккё дайгаку). Т. 1–3. Токио, 1914–1922; расширенное и дополненное издание: Т. 1–6. Токио, 1935–1936. (Это первый большой современный японский словарь общеполитического содержания, в котором даются подробные объяснения специальных терминов.)
- Ода Токуно. Буккё дайдайтэн (Большой буддийский словарь). Токио, 1917

- (впоследствии неоднократно переиздавался). (Особенно удобен при работе с китайскими буддийскими текстами.)
- Огихара Урай.* Бон-дзо-кан-ва сияку тайко хонъяку мёги тайсю (Санскритско-китайско-японские соответствия к словарю «Махавьютпатти»). Т. 1-2. Киото, 1916.
- Нисио Кёю.* Дзо-бон тайсё хонъяку мёги тибатто сакуин (Тибетский индекс к словарю «Махавьютпатти» с тибетско-санскритскими параллелями). Киото, 1936.
- Огихара Урай, Цудзи Наосиро.* Канъяку тайсё бон-ва дайdzитэн (Большой санскритско-японский словарь с китайскими эквивалентами). Ч. 1-16. Токио, 1943; в 1985 г. вышел новым изданием в одном томе.
- Аканума Тидзэн.* Индо буккё коку мэян дзитэн (Словарь имен собственных индийского буддизма). Нагоя, 1934; 3-е изд.: Киото, 1979.
- Могидзюки Синко (ред.).* Буккё дайdzитэн (Большой буддийский словарь). Т. 1-3. Токио, 1933-1936; расшир. изд.: Т. 1-6. Токио, 1954-1957; расшир. и дополн. изд.: Т. 1-10. Токио, 1974-1977. (Считается самым авторитетным японским буддийским словарем энциклопедического характера. В отдельном томе помещен индекс всех имен и терминов, встречающихся в текстах словарных статей.)
- Оно Гэммё (ред.).* Буккё кайсэцу дайdzитэн (Большой толковый словарь буддийских сочинений). Т. 1-11. Токио, 1933-1936; 2-е изд., дополн.: Т. 1-13. Токио, 1968-1978. (Содержит библиографическую информацию о более 70 тысяч буддийских сочинений. Названия приводятся в транскрипции, указываются авторы, время написания и издания, а также указывается, сохранились ли сочинения до нашего времени. Во многих случаях дается краткое изложение содержания. Два последних тома второго, расширенного издания включают сведения о новых работах японских авторов по буддизму, изданных до начала 60-х годов.)
- Учи Хакудзю (ред.).* Консайсу буккё дзитэн (Краткий буддийский словарь). Токио, 1938; дополн. изд.: 1953. (Считается одним из лучших однотомных словарей общего характера.)
- Накамура Хадзимэ (ред.).* Син буккё дзитэн (Новый буддийский словарь). Токио, 1952. (С тех пор вышло более десяти переизданий.)
- он же.* Буккёго дайdzитэн (Большой словарь буддийской лексики). Т. 1-3. Токио, 1975.
- Икэда Дайсаку (ред.).* Буккё тэцугаку дайdzитэн (Большой буддийский философский словарь). Т. 1-5. Токио, 1966-1969.
- Сайсэцу Мицуюэси.* Индо буккё дзиммэй дзитэн (Словарь имен индийского буддизма). Киото, 1986. (Этот словарь включает ряд имен собственных, прежде всего философов и переводчиков, которые не вошли в упоминаемый выше стандартный словарь Аканума.)
- Омура Тёкаку и др.* Миккё дайdzитэн (Большой словарь эзотерического буддизма). Т. 1-3. Киото, 1931; расшир. изд.: Т. 1-6. Киото, 1970.
- Дзэнгаку дайdzитэн* (Большой дзэнский словарь). Т. 1-3. Токио, 1978.
- Мацунага Сёдо.* Миккё дайdzитэн (Большой словарь эзотерического буддизма). Т. 1-3. Киото, 1931-1933. (Наиболее авторитетный энциклопедический словарь для изучающих учение школы Сингон.)
- Сава Рюкэн (ред.).* Буцудзо дзутэн (Иллюстрированный словарь буддийских изображений). Токио, 1962.
- он же.* Миккё дзитэн (Словарь по эзотерическому буддизму). Киото, 1975.
- Хатта Юкио.* Сингон дзитэн (Словарь мантр.) Токио, 1985.
- Миядзюки Эйсю (ред.).* Нитирэн дзитэн (Словарь школы Нитирэн). Токио, 1978.
- Höbögirin.* Dictionnaire Encyclopedique du Bouddhisme d'après les Sources Chinoises et Japonaises. Fasc. 1 (A—Bombai). Tokyo, 1929; fasc. 2 (Bombai—Bussokuseki). Tokyo, 1930; fasc. 3 (Bussokuseki—Chi). P., 1937; fasc. 4 (Chi—Chootsusho). Kyoto, 1967; fasc. 5 (Chootsusho—chuu). Paris—Tokyo, 1979, fasc. 6 (Da—Daijizaiten). Tokyo—Paris, 1983; fasc. annexe: Repertoire du Canon Bouddhique Sino—Japonais, edition de Taisho (Taisho shinshu daizokyo). Tokyo—Paris, 1978.
- Hisao Inagaki.* A Dictionary of Japanese Buddhist Terms. Based on References in Japanese Literature. Kyoto, 1984.

Heinemann R. Chinese—Sanskrit/Sanskrit—Chinese Dictionary of Words and Phrases as Used in Buddhist Dhāraṇī (Kan—bon/bon—kan darani yōgo yōku jiten). Tokyo, 1985.

e) Литература на европейских языках

- Masuda J. Der Individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Heidelberg, 1926.
- Takakusu Junjiro, Nagai Makoto, Mizuno Kōgen (eds.). Samantapāsādikā, Buddhaghosas Commentary on the Vinayapitaka. Vol. 1–7. L., 1924–1954.
- Anesaki Masakaru. History of Japanese Religion; with Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. L., 1930.
- Suzuki Daisetsu. Studies in the Lankavatara-sutra. Tokyo, 1930.
- Suzuki Daisetsu. Essays in Zen Buddhism. Vol. 1–3. L., 1927–1934.
- Tajima Ryujun. Etude sur le Mahāvairocana-sutra (Dainichikyō) avec la traduction commentée du premier chapitre. P., 1936.
- Takakusu Junjiro. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.
- Tajima Ryujun. Les deux grands mandalas et la doctrine de l'esotérisme Shingon. Tokyo, 1959.
- Takahashi Masanobu. The Essence of Dōgen. L., 1963.
- Watanabe Shōkō. Japanese Buddhism; a Critical Appraisal. Tokyo, 1964.
- Nakamura Hajime. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China Tibet, Japan. Honolulu, 1964.
- Yamaguchi Minoru. The Intuition of Zen and Bergson: Comparative Intellectual Approach to Zen; Reason of Divergences Between East and West. Freiburg University, 1969 (Unpubl. Dissert.).
- Shibata Masumi. Les Maîtres du Zen au Japon. P., 1969.
- Miura Isshu, Sasaki R. F. Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen. Kyoto, 1966.
- Suzuki D. T. The Zen Doctrine of No-Mind. The Significance of the Sutra of Hui-neng. L., 1969.
- Niwano Nikkyō. The Lotus Sutra: Life and Soul of Buddhism. Tokyo, 1971.
- Hakeda Yoshito. Kūkai: Major Works. N. Y., 1972.
- Takeuchi Yoshinori. Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus. Leiden, 1972.
- Suzuki D. T. (tr.). Shinran. The kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land. Kyoto, 1973.
- Tamura Yoshiro, Miyasaka Kojiro (trs.). Muryōgikyō, the Sutra of Innumerable Meanings, and Kanfugen-gyō, the Sutra of Meditation on the Bodhi-sattva Universal—Virtue. Tokyo, 1974.
- Nishiyama Kosen and John Stevens (trs.). Shōbogenzō: the Eye and Treasury of the True Law. Vol. 1–3. Tokyo, 1975.
- Yokoi Yuho. Zen Master Dogen. An Introduction with Selected Writings. Tokyo—New York, 1976.
- Kiyota Minoru. Shingon Buddhism. Theory and Practice. Los Angeles—Tokyo, 1978.
- Nakamura Hajime. Indian Buddhism: a Survey with Bibliographical Notes. Hirakata, 1980.
- Mizuno Kogen. Buddhist Sutras: Origin, Development, Tradition. Tokyo, 1982.
- Ueda Yoshifumi (ed.). Notes on the Inscriptions on Sacred Scrolls. A Translation of Shinran's Songō shinzō meimon. Kyoto, 1982.
- Ueda Yoshifumi (ed.). The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way: A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō. Vol. 1–4. Kyoto, 1983–1987.
- Yamasaki Taiko. Shingon: Japanese Esoteric Buddhism. Boston—L., 1988.

а) Работы по буддийской философии

- Kirfel W.* Die Kosmographie der Inder. Lpz., 1920.
- McGovern W. M.* An Introduction to Mahāyāna Buddhism with Especial Reference to Chinese and Japanese Phases. L., 1922.
- Dasgupta, Surendranath.* A History of Buddhist Philosophy. L., 1922.
- Keith A. B.* Buddhist Philosophy in India and Ceilon. Oxf., 1923.
- Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927.
- Tucci G.* Pre-Dignaga Texts on Logic from Chinese Sources. L., 1929.
- Randle H. N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxf., 1930.
- Wolff E.* Zur Lehre vom Bewußtsein (Vijnānāvāda) bei den späteren Buddhisten, unter besonderer Berücksichtigung des Lankāvātasūtra. Heidelberg, 1930.
- Thomas E. J.* History of Buddhist Thought. L., 1933.
- Jennings J. G.* Vedantic Buddhism of the Buddha. L., 1949.
- Bareau A.* L'Absolut en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskrita. P., 1951.
- Bhargava Puroshottam.* India in the Vedic Age. Lucknow, 1956.
- Guenther H. V.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma, Lucknow, 1957.
- Banerjee A. C.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.
- Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1958.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. L., 1962.
- Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. L., 1965.
- Ramanan K. V.* Nāgārjuna's Philosophy. Tokyo, 1966.
- Streng F.* Emptiness: a Study in Religions Meaning. Nashville—N. Y., 1967.
- Welbon G.* The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters. Chicago, 1968.
- Bugault G.* La notion de Prajna ou de Sapience selon les Perspectives du Mahayana. P., 1968.
- Ruegg D. S.* La Theorie du Tathagatagarbha et du Gotra. P., 1969.
- Rahula Walpola (tr.).* Le Compendium de la Superdoctrine (Philosophie) Abhidharmasamuccaya d'Asanga. P., 1971.
- Nyanponika Ven (ed.).* Pathways of Buddhist Thought. Essays from the Wheel. L., 1971.
- Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore—New York, 1972.
- Sprung M. (ed.).* The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta. Boston, 1973.
- Tripathi Ch.* The Problem of Knowledge in Yogacara-Buddhism. Varanasi, 1972.
- Geiger W.* Kleine Schriften. Zur Indologie und Buddhismuskunde. Hrsg. von Heinz Bechert. Wiesbaden, 1973.
- Dayal Har.* The Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi, 1975.
- Kalupahana D. J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu, 1975.
- Kalipahana D. J.* Buddhist Philosophy: a Historical Analysis. Honolulu, 1976.
- Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi, 1976.
- Lancaster L., Gomez L. (eds.).* Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze. Berkeley, 1977 (Berkeley Buddhist Studies Series, vol. 1).
- Kawamura L. S., Scott K. (eds.).* Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther. Emeryville, 1977.
- Pye M.* Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism. L., 1978.
- Katz N. (ed.).* Buddhist and Western Philosophy. Atlantic Highlands. N. J., 1981.
- Fatone V.* The Philosophy of Nāgārjuna. Delhi, 1981.
- Kochumuttom Th.* Buddhist Doctrine of Experience. New Delhi, 1982.
- Klotzli R.* Buddhist Cosmology. New Delhi, 1983.

- Chang Garma C. C. (ed.)*. A Treasury of Mahayana Sutras. Selections from the Mahāratnakūtasūtra. L., 1983.
- Denwood Ph., Piatigórsky A. (eds.)*. Buddhist Studies, Ancient and Modern. L., 1983.
- van Bijert V. A.* The Buddha as a Means of Valid Cognition. Leiden, 1987 (Unpubl. Dissert.).
- Schayer E.* O filozofowaniu Hindusow. Artykuly wybrane. Warszawa, 1988.

b) Общие очерки буддизма, история, переводы и т. д.

- Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. 1–3. L., 1921.
- Warren H. C.* Buddhism in Translations. Cambridge, 1922.
- Dutt N.* Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. Calcutta, 1925.
- Tuxen P.* Buddha. Hans Laere, dens Overlevering og dens Liv i Nytiden. København, 1928.
- Glazenapp H. von.* Der Buddhismus in Indien und in Fernen Osten. B., 1936.
- Conze E.* Buddhism, Its Essence and Development. N. Y.—L., 1951.
- Conze E. et al. (eds.)*. Buddhist Texts Through the Ages. Oxf., 1954.
- Bareau A.* Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. vol. XXXVIII); reimpr.: Paris, 1974.
- Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature. Roma, 1956.
- Morgan K. W.* The Path of Buddha. N. Y., 1956.
- Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.
- Dasgupta S. B.* Introduction to Tantric Buddhism. 2nd ed. Calcutta, 1958.
- Gard R. A.* Buddhism. P., 1961.
- Dutt Sukumar.* Buddhist Monks and Monasteries of India. L., 1962.
- Bharati A.* The Tantric Tradition. L., 1965.
- Prebish Ch. S. (ed.)*. Buddhism: A Modern Perspective. University Park — London, 1969.
- de Bary Th. (ed.)*. The Buddhist Tradition. N. Y., 1969.
- Warder A. K.* Indian Buddhism. Delhi, 1970; 2nd rev. ed. Delhi, 1980.
- Robinson R. H.* The Buddhist Religion. Belmont, Calif., 1970.
- Saha Kshanika.* Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia. Calcutta, 1970.
- Dutt N.* Mahayana Buddhism. Calcutta, 1973.
- Banerjee A.* Buddhism in India and Abroad. Calcutta, 1973.
- Demieville P.* Choix d'Etudes Bouddhiques. Leiden, 1973.
- Wayman A. (tr.)*. The Lion's Roar of Queen Srimala. A Buddhist Scription on the Tathāgatagarbha Theory. N. Y.—L., 1974.
- Mimaki Kokki.* La Réfutation Bouddhoque de la Permanence des Choses (sthirasiddhidūšana) et la Preuve de la Momentanéité des Choses (ksanabhan-gasiddhi). P., 1976.
- Reynolds F. (ed.)*. Guide to Buddhist Religion. Boston, 1981.
- Bechert H., Gombrich R. (eds.)*. The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture. L., 1984.

c) Работы по тибетскому и монгольскому буддизму

- Getty A.* The Gods of Northern Buddhism, Their History and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries. Oxf., 1914; repr.: New Delhi, 1978.
- Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxf., 1931.
- Clark W. E.* Two Lamaistic Pantheons. Cambridge (Mass.), 1937 (Harvard — Yenching Monograph Series, III–IV).
- Glazenapp H. V.* Buddhistischen Mysterien. Die Geheimnen Lehren und Riten der Diamant-Fahrzeugs. Stuttgart, 1940.
- Tucci G.* Teoria e pratica del mandala. Roma, 1949.

- Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1-3. Roma, 1949.
- Bleichsteiner R.* L'eglise jaune. P., 1950.
- Hoffman H.* Die Religionen Tibets. Freiburg - München, 1956.
- de Nebesky-Wojkowitz.* Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1956.
- Bose D. N., Haldar H.* Tantras, Their Philosophy and Occult Secrets. Calcutta 1956.
- Snellgrove D. L.* Buddhist Himalaya. Oxf., 1957.
- Guenther H. W.* Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.
- Snellgrove D. L., Richardson H.* A Cultural History of Tibet. N. Y.— Wash., 1968.
- Tucci G., Heissig W.* Les Religions du Tibet et de le Mongolie. P., 1973.
- Beyer S.* The Cult of Tāra. Magic and Ritual in Tibet. Berkeley, 1973.
- Wayman A.* The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism. N. Y., 1973.
- Dargyay E. M.* The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet. Delhi, 1977.
- Lessing F. D., Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems. 2nd ed. Delhi, 1978.
- Hopkins J.* Tantra in Tibet. The Great Exposition of Secret Mantra by Tson-ka-pa. L., 1980.
- Paul R. A.* The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations. Chicago - London, 1982.
- Ligeti L. (ed.).* Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Korosi. Vol. 1-2. Budapest, 1984 (Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. 29).
- Gyatso, Geshe Kelsang.* Buddhism in the Tibetan Tradition - a Guide. L., 1984.
- Snellgrove D. L.* Indo-Tibetan Buddhism. L., 1987.

*d) Работы по китайскому и японскому буддизму
Kurū*

- Bagchi P. Ch.* Le Canon Bouddhique en Chine. Vol. 1-2. P., 1927-1938.
- Dumoulin H.* Zen: Geschichte und Gestalt. Bern, 1959.
- Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1-2. Leiden, 1959.
- Wright A. F.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
- Hurvitz L.* Chin-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Bruxelles (Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 12).
- Chan Wing-tsit.* The Platform Scripture: The Basic Classic of Zen Buddhism. N. Y., 1963.
- Verdu A.* Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen. München, 1965.
- Yampolsky Ph. B.* The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N. Y.— L., 1967.
- Chang Chung-yuan.* The Original Teachings of Ch'an Buddhism. N. Y., 1969.
- Chan Ch'eng-chi.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hua Yen Buddhism. Pennsylvania, 1971.
- Cū Chün-fang.* The Renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Ming Synthesis. N. Y., 1981.
- Chang Chung-yuan.* Original Teachings of Ch'en Buddhism. N. Y., 1972.
- Blofeld J. (tr.).* The Zen Teaching of Huai Hai. N. Y., 1972.
- Demienville P. (tr.).* Les Entretiens de Lin-tsi. P., 1972.
- Ch'en K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton, 1964.
- Ch'en K.* The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
- Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansas, 1974.
- Nagashima T. Sh.* Truths and Fabrications in Religion: An Investigation from the Documents of the Zen (Ch'an) Sect. Lancaster, 1975.
- Broughton J. L.* Kuei-feng Tsung-mi: The Convergence of Ch'an and the Teachings. Columbia University, 1975 (Unpubl. Dissert.).
- Gimello R. M.* Chih-yen (602-668) and the Foundations of Hua-yen Buddhism. Columbia University, 1976 (Unpubl. Dissert.).

- Schmidt-Glitzner H.* Hung-ming chi und die Anfänge des Buddhismus in China. Wisbaden, 1976 (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 12).
- Chappell D. W.* Tao-ch'o (562-646): a Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism. New Haven, Connecticut, 1976 (Unpubl. Dissert.).
- Zeuscher R. B.* Analysis of the Philosophical Criticism of Northern Ch'an Buddhism. University of Hawaii, 1977 (Unpubl. Dissert.).
- Cook F. H.* Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra. Pennsylvania, 1977.
- Jorgensen J. A.* The Earliest Text of Ch'an Buddhism: The Long Scroll. Australian National University (Canberra), 1979 (Unpubl. Dissert.)
- Magnin P.* La Vie et l'Oeuvre de Huisi. P., 1979.
- Birnbaum P.* The Haeling Buddha. L., 1979.
- Pachow W.* Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation. Lankow, 1980.
- Despeux G.* Les Entretiens de Mazu: Maître Ch'an du VIII^e Siècle. P., 1980.
- Petzold B.* Die Quintessenz der T'ien-t'ai (Tendai)-Lehre. Wiesbaden, 1982.
- Odin S.* Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. N. Y., 1982.
- Chappell D. W.* T'ien-t'ai Buddhism: an Outline of the Fourfold Teachings. Tokyo, 1983.
- Willemen Ch.* The Chinese Hevajratāntra. Leuven, 1983 (Orientalia Gandensia, vol. VII).
- Lancaster L., Lai (eds.).* Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983 (Berkeley Buddhist Studies Series, vol. V).
- Gimello R. M., Gregory P. N. (eds.).* Studies in Ch'an and Hua-yen. Honolulu, 1983 (Studies in East Asian Buddhism, No. 1).
- Paul D. Y.* Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Paramārtha's „Evolution of Consciousness“. Stanford, Calif., 1984.
- Swanson P. L.* The Two Truths Controversy in Chin-i's Threefold Truth Concept. University of Wisconsin, Madison, 1985 (Unpubl. Dissert.).
- Gregory P. N. (ed.).* Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. Honolulu, 1986 (Studies in East Asian Buddhism, No. 4).
- Gregory P. N. (ed.).* Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, 1987 (Studies in East Asian Buddhism, No. 5).
- Chappell D. W. (ed.).* Buddhism and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies. II. Honolulu, 1987 (Asian Studies in Hawaii, No. 34).
- Faure B.* La Volonté d'Orthodoxie dans le Bouddhisme Chinois. P., 1988.

Korea

- Lee P. H. (tr.).* Lives of Eminent Korean Monks: The Kaedong Kōsung Chōn. Cambridge, 1969.
- Seo Kyung-bo.* A Study of Korean Zen Buddhism Approached through the Chodangjip. Seoul, 1973.
- Chun Shin-yong (ed.).* Buddhist Culture in Korea. Seoul, 1974.
- Park Sung-bae.* Wonhyo's Commentaries on the Awakening of Faith in Mahāyāna. University of California, Berkeley, 1979 (Unpubl. Dissert.).
- Shim, Jao Ryong.* The Philosophical Foundation of Korean Zen Buddhism: The Integration of Sōn and Kyo by Chinul (1158-1210). University of Hawaii, 1979 (Unpubl. Dissert.).
- Boswell R. E.* The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul. Honolulu, 1983.
- Keel Hee Sung.* Chinul: The Founder of Korean Sōn. Berkeley, 1986 (Berkeley Buddhist Studies Series, vol. VII).
- Boswell R. E.* The Korean Origin of the Vajrasamādhisūtra: A Case-Study in Determining the Dating, Provenance, and Authorship of a Buddhist Apocryphal Scripture. University of California, Berkeley, 1986 (Unpublished Dissert.).
- Sorensen H. H.* The History and Doctrines of Early Korean Sōn Buddhism. University of Copenhagen, 1988 (Unpubl. Dissert.).

- Reishauer A. K.* Studies in Japanese Buddhism. N. Y., 1925.
- Coates H. H., Ishizuka R.* Hōnen, the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Tokyo, 1925.
- Visser M. W. de.* Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A. D. and Their History in Later Times. Vol. 1-2. Leiden, 1935.
- Eliot Ch.* Japanese Buddhism. L., 1935.
- Renondeau G.* Histoire des Moines Guerrier du Japon. - Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. T. 1. (1957).
- Yamamoto K.* An Introduction to Shin Buddhism. Tokyo, 1963.
- Saunders E. D.* Buddhism in Japan. Pennsylvania, 1964.
- Renondeau G.* Le Bouddhisme Japonais. Textes Fondamentaux de Quatre Grandes Moines de Kamakura. P., 1965.
- Kitagawa J. M.* Religion in Japanese History. N. Y., 1966.
- Kamstra J. G.* Encounter or Syncretism: The Early Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.
- Bloom A.* Shinran's Gospel of Pure Grace. Honolulu, 1968.
- Bloom A.* The Life of Shinran Shōnin: The Journey to Self-acceptance. Honolulu, 1968.
- Matsunaga A.* The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory. Tokyo, 1969.
- Ury M. B.* Genko Shakusho, Japan's First Comprehensive History of Buddhism: A Partial Translation with Introduction and Notes. University of California at Berkeley, 1970 (Unpubl. Dissert.).
- Kidder J. E.* Early Buddhist Japan. N. Y., 1972.
- Rogers M. L.* Rennyo Shonin. 1415-1499: A Transformation in Shin Buddhist Piety. Harvard University. 1972 (Unpubl. Dissert.).
- Solomon J. M.* Rennyo and the Rise of Honganji in Muromachi Japan. Columbia University, 1972 (Unpubl. Dissert.).
- Eracle J.* Le Doctrine Bouddhique de la Terre Pure. P., 1973.
- Andrews A. A.* The Teachings Essential for Rebirth: A Study of Genshin's Ojyoshu. Tokyo, 1973.
- Covell J., Yamada S.* Zen at Daitoku-ji. Tokyo, 1974.
- Matsunaga A., Matsunaga D.* Foundation of Japanese Buddhism. Vol. 1-2. Los Angeles - Tokyo, 1974-1976.
- Kim, Hee-Jin.* Dogen Kigen - Mystical Realist. University of Arizona, 1975.
- Eder M.* Geschichte der Japanischen Religion. Bd. 1-2. Nagoya, 1978.
- Kodera J. J.* Dogen's Formative Years in China. L., 1980.
- Collcutt M.* Five Mountains: The Rinzaï Zen Monastic Institutions in Medieval Japan. Cambridge, Mass., 1981.
- Sanford J. H.* Zen-Man Ikkyū. Chico, 1981 (Studies in World Religions, 2).
- Picken S. D. B.* Buddhism, Japan's Cultural Identity. Tokyo, 1982.
- LaFleur W. R.* The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan. Berkeley, 1983.
- Calzolari S. (tr.).* Il Dio Incatenato: Honcho Shinsenden di Oe no Masafusa. Storie di Santi e Immortali Taoisti nel Ciappone dell' Epoca Heian (794-1185). Firenze, 1984.
- Groner P.* Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai Scholl. Berkeley, 1984 (Berkeley Buddhist Studies Series, 7).
- Shaner R.* The Body-Mind Experience in Japanese Buddhism: a Phenomenological Perspective of Kukai and Dogen. Albany, 1985.
- LaFleur W. R. (ed.).* Dogen Studies. Honolulu, 1985 (Studies in East Asian Buddhism, No. 2).
- Payne R. K.* Feeding the Gods: The Shingon Fire Ritual. University of California at Berkeley, 1985 (Unpubl. Dissert.).
- Todaro D. A.* An Annotated Translation of the „Tattvasamgraha“ (Part 1) with an Explanation of the Role of the Tattvasamgraha in the Teachings of Kukai. Columbia University, 1985 (Unpubl. Dissert.).
- Pollack D.* Zen Poems of the Five Mountains. U. Y., 1985.

- Cleary Th. (tr.)*. Shobogenzo: Zen Essays by Dogen. Honolulu, 1986.
- Morrell R. E.* Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Muju Ichien, A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism. Albany, 1985.
- Tanabe G. Tanabe W. (eds.)*. The Lotus Sutra in Japanese Culture. Honolulu, 1987.
- Kitagawa J. M.* On Understanding Japanese Religion. Princeton, 1987.
- Astley-Kristensen I.* The Rishukyo: a Translation and Commentary in the Light of Modern Japanese (Post-Meiji) Scholarship. University of Leeds, 1987 (Unpubl. Dissert.).
- Morrell R. E.* Early Kamakura Buddhism: A Minority Report. Berkeley, 1987.
- Snodgrass A.* The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism. Vol. 1-2. New Delhi, 1988 (Satapitaka Series, Nos. 354-355).

е) Словари и каталоги

- Lalou M.* Inventaire des Manuscrits Tibétains de Touen-hoang. I-III. P., 1931-1961.
- Malalasekera G. P.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1-2. L., 1937-1938; repr.: 1960.
- Narch A. C.* The Buddhist Lodge: A Brief Glossary of Buddhist Terms. L., 1937.
- Soothill W. E., Hodous L.* Dictionary of Chinese Buddhist Terms. L., 1938.
- Nyānatiloka.* Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines. Colombo, 1950.
- Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1-2. New Haven, 1953.
- Wogihara Unrai.* The Sanskrit-Chinese Dictionary of Buddhist Terms, Based on the Mahāvūtpatti. Tokyo, 1959.
- Malalasekera G. P. (ed.)*. Encyclopedia of Buddhism. Colombo, 1961.
- Nakamura H.* A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism Chiefly Based Upon Japanese Studies.- Acta Asiatica. 6 (1964), c. 57-88; 7 (1964), c. 36-94; Journal of Intercultural Studies 3 (1976), c. 60-145.
- Lokesh Chandra.* Tibetan-Sanskrit Dictionary. Vol. 1-2. New Delhi, 1959; repr.: Kyoto, 1971.
- Matsunami S.* A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library. Tokyo, 1965.
- Shirieda G. M.* Bibliografia delle fonti buddhiste, Buddhismo indiano, Istituto Giapponese di Cultura in Roma.- Annuario. IV (1966-1967), c. 137-195.
- Lang T.* A Dictionary of Buddhism. N. Y., 1972.
- Willemsen Ch.* Dharmapada. A Concordance to Udānavarga. Dhammapada, and the Chinese Dharmapada Literature. Bruxelles, 1974.
- Yoo Yushin.* Books on Buddhism: An Annotated Subject Guide. Metuchen, N. Y., 1976.
- Emerick R. E.* A Guide to the Literature of Khotan. Tokyo, 1979.
- Lancaster L. R.* The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue. Berkeley, 1979.
- Grönbold G.* Der Buddhistische Kanon: eine Bibliographie. Wiesbaden, 1984.
- Imaeda Yoshiro.* Catalogue du Kanjur tibétaine de l'édition de Jang sa-tham. Vol. 1-2. Tokyo, 1984.
- Skorupski T.* A Catalogue of Stog Palace Kanjur. Tokyo, 1985.
- Kuloy H. K., Imaeda Y.* Bibliography of Tibetan Studies. Naritisan Shinshoji, 1986.
- Dart H. Seidel A.* Recent Japanese Publications in Buddhism.- Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 1 (1985), c. 105-117; vol. 2 (1986), c. 271-287; vol. 3 (1987), c. 197-222.

Список сокращений

- Аб.-К. – Абхидхармакоша.
ЖМНИИ – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
Ук. – Указатель (*Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916).
ТТ – Токийская Трипитака.
BEFEO – Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient. Paris – Saigon.
CBN – *Nanjio B.* A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1883.
GIAPh – Grundriss der indo-arischen Philologie und Allertumskunde. Strassburg.
JA – Journal Asiatique. P.
JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society. L.
JPTS – Journal of the Pāli Text Society. L.
NGWW – Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen.
TASJ – Transactions of Asiatic Society of Japan. Yokohama – Tokyō.
ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig – Wiesbaden.

Указатель*

- Абсолют, абсолютное 9, 61, 92—94, 187
 — абсолютное сознание 133
 Абхидхарма (abhidharma) 47, 77, 102—104, 118, 214, 215
 Авалокитешвара (Avalokiteśvara) 80, 84, 245
 Активность сознания (cetanā) 156
 Акты 89, 130, 138, 151
 Аллегория 160, 161
 Амитабха (Амида) 34, 35, 39, 197, 202, 204, 245
 Арьядева (Aryadeva) 199, 249
 Асанга (Asaṅga) 72, 73, 153, 188, 204
 Аскетизм 61, 88
 «Атман» (ātman) 83, 192, 207
 Атомы, атомистика 135—144, 231, 232
 Атрибут 88
 Ашвагхоша (Aśvaghoṣa) 72, 74, 84, 102, 188—190, 214, 249
 «Аятана» (āyatana) 106, 127, 128, 143, 174

 База, см. «аятана»
 Безагрибутность 9, 187, 209
 Безначальность 24, 94, 141, 185, 191, 193
 Благоприятное (kuśala) 119, 120, 157
 Блаженство 192
 Бог 81, 185, 190, 195
 Бодхидхарма (Bodhidharma) 37, 208
 Бодхисаттва (bodhisattva) 9, 32—34, 84, 94, 183, 197
 Брахма 193, 207, 249
 Брахманизм 20, 72, 76, 77, 80, 83, 88, 113, 198, 206—208, 244
 Бренность 134
 Будда (Buddha) 8, 9, 84, 183, 184, 188—191, 193, 194

 Буддизм 8—10, 18, 19, 46, 53, 60, 61, 78, 79, 88—96
 — буддология 188, 189, 249
 — искаженный 80
 — история 8—10, 18, 53, 55, 56, 195, 196—204, 208, 209
 — каноническая литература 70
 — литература 46, 47, 198, 199
 — махаяна (mahāyāna) 9, 10, 72—76, 78, 79, 95, 102, 179, 182, 183, 186, 196, 197, 199
 — методология
 — исследования буддизма 11—14, 46, 82, 136, 198, 199
 — перевода терминов 82, 87—90, 123, 149, 150
 — сравнения буддизма с другими системами 82, 87, 95, 135, 136, 198, 199, 206—208, 217, 218
 — направления и школы (секты) 9, 10, 14, 15, 30—39, 45, 46, 93, 94, 194, 199—205
 — амидаизм 39, 245: 246
 — вайбхашика (vaibhāsika) 9, 72, 73, 110, 113, 121, 125, 139, 185—187
 — виджнянавада (vijñānavāda) 9, 10, 74, 92, 97, 102, 110, 112—115, 123, 127, 133, 153, 156, 157, 185, 188, 190, 199, 200, 250
 — Дзэйдзи-сю (Чэнши-цзун) 199, 200, 249
 — Дзэдо-сю (Цзинту-цзун) 32, 195, 202, 245
 — Дзэн-сю (Чань-цзун) 32, 37—39, 201, 202, 245
 — йогачара (yogācāra) 9, 74, 113, 188, 200

* Составлен на основе указателя О. О. Розенберга, приложенного к книге «Проблемы буддийской философии». Охватывает содержание обеих публикуемых работ ученого, вступительной статьи и комментариев. Следуя принципу О. О. Розенберга, мы отметили не все без исключения страницы в настоящем издании, где встречаются перечисленные в указателе понятия, термины, названия сочинений, имена будхисаттв, философов, мыслителей и т. д., а только те, на которых разъясняется их значение или же они употребляются в контексте, имеющим в большей или меньшей степени концептуальный характер.

- Куся-сю (Цзюйшэ-цзун) 200
- Кэгон-сю (Хуаянь-цзун) 10, 14, 190, 199, 200, 250
- мадхьямика (mādhyaṃika) 9, 187, 201
- Нитирэн-сю 195, 203, 250
- Риссю (Лжюй-цзун) 200, 250
- Сапрон-сю (Саньлунь-цзун) 199, 200
- сарвастивада (sarvāstivāda) 74, 97, 112, 114, 123, 185, 187, 188, 199
- саутрантика (sautrāntika) 73, 121, 185, 186
- Сингон-сю (Чжэньянь-цзун) 14, 32, 38, 154, 190, 199—201, 203, 204, 250
- Син-сю 195, 248
- Сото-сю 126
- Тэндай-сю (Тяньтай-цзун) 10, 14, 55, 195, 199—201, 203, 204, 250
- Хоссо-сю (Фасян-цзун) 200, 250
- шуньявада (śūnyavāda) 9, 74, 97, 114, 185, 187, 199
- отношение к другим системам 61, 62, 83, 87—89, 201, 205—210
- параллели к европейской философии 49, 91—95, 110, 113, 132, 137
- популярный и схоластический 61, 63, 172, 173, 195, 196, 203, 204, 206
- противоречия, странности 116—118, 172, 173
- северный 79
- система 46, 82, 83, 87—96, 203, 217
- хиваяна (hīvayāna) 8, 72—75, 95, 102, 182, 183, 186, 195, 196, 199
- школы (секты) китайские и японские 60, 61, 194—196, 202, 203
- экзегетическая литература 70
- Буддхагхоша (Buddhaghoṣa) 109, 113, 125
- Бусидо 59
- Бывание 25, 121, 154, 184
- Бытие 25, 27, 33, 103, 109, 166, 173, 179, 205
 - подверженное бытию 120, 121, 141
 - прекращение 94, 205
 - промежуточное 192
 - смысл 197
- Вайроcana (Vairocana) 34, 35, 190, 195, 200
- Вайшали (Vaiśāli) 194
- Вайшешика (vaiśeṣika) 83, 207, 251
- Васубандху (Vasubandhu) 51, 72, 74, 83, 96, 102—104, 118, 125, 141, 172, 173, 175, 180, 183, 188, 189, 204, 207, 208, 215
- Веданта (vedānta) 83, 207, 251, 252
- Веды, ведическая литература 8, 206
- Вера 39, 61, 84, 157, 199, 202, 204
- Вероисповедание 32, 195
- Ветер 135, 136, 141, 142
- «Вещь в себе» 169
- Видимое 92, 129, 136, 139
- Видящее 129
- Виная (vinaya) 54, 79, 200
- Вкус 129
- Вкушасмое 136
- Вкушающее 129
- Внешнее 152
- Внутреннее 152
- Вода 135, 136
- Вождление 27, 174, 178
- Волнение 94, 96, 111, 157, 191, 205
 - связанное с волнением (saṅgava) 120, 122
- Время 186, 187
- Галлюцинация 92
- Гладкость 136
- Гартман Э. 91, 92, 247
- Грех 191, 193
- Греховность 133
- Грехопадение 191
- Дао 209
- «Дао-да-цзин» 209, 252
- Даосизм 59, 70, 71, 209, 210, 212, 213
- Движение 141
- Двойственность значения терминов 112—119, 126, 130, 135
- Демоны 181
- Деяния 30, 31, 61, 170, 204, 205
- Джайнизм 207, 251
- Дигнага (Dignāga) 74, 208, 215, 217, 247
- Доброе, см. благоприятное
- Догэн 37, 245
- Доэмпирическое 142, 155, 171
- Другие, другие личности, см. чужое «я»
- Дуализм 133
- Дух 90, 133
- Душа 81, 83, 192
- Дхарма (dharma) 8, 48, 82, 93, 94, 96—102, 109—111, 115, 121, 122, 129, 140, 141, 176, 177, 179, 182, 185—188, 219—222, 254
 - вечность дхарм 121, 122, 185, 186
 - взаимоотношение дхарм (hetu-pratyaya) 159—167, 236

- вихрь дхарм 25, 91, 93, 95, 176, 178
- «все дхармы» 99, 128, 188
- дхарма-носитель 109, 110
- классификация дхарм 120—128, 225, 226
- однородность 128
- проявление 99
- разновидности 120—128
- реальности-дхармы 110
- семена дхарм (bīja) 188
- 75, 84 и 100 дхарм 98, 105, 106, 227—229
- теория дхарм 96, 97, 105—111, 119, 176, 232
- традиционное определение 98
- Дхармакайя (dharma-kāya), см. три тела Будды
- Дхармакирти (Dharmakīrti) 74, 208, 215, 247

- Желание 205
- Жесты магические (mudrā) 201
- Животные 181
- Жизненная сила (jīvitā) 158
- Жизнь (bhāva) 174
 - жизнь индивидуальная 23—28, 85, 192

- Заблуждения (avidyā) 26, 61, 96, 157, 173, 191, 192
- Заклинания (mantra, dhāraṇī) 154, 201
- Занах 129
- Заповеди, обеты 30, 142, 171, 196, 197, 203—205
- Звук 129, 136
- Земля 135, 136

- Идеализм 82, 112—115, 133
- Идейное (nāma) 132
- Иконография 154
- Иллюзия 92, 109, 111, 114, 169, 184, 191
- Индия 8, 10, 18, 20, 21, 42, 53, 56, 57, 194, 206—208
 - Индия в Японии 42, 57, 63, 64
- Иппэн 14
- Ипостаси 190
- Истинно-сущее, истинно-реальное 88, 113, 184—193, 196, 199, 201, 204

- Кант И. 66, 86, 97, 132
- Карма (karma) 96, 107, 113, 126, 156, 158—160, 169—173, 175, 183
 - видимая и невидимая 171
 - общая 169
 - теория кармы 171
- Качество 85
- Китай 10, 18, 20, 37, 53, 55, 56, 205
 - буддизм в Китае 10, 55, 69—71, 74—76, 102, 194, 199, 200, 208, 209
- «Кодзики» 76, 247
- Континуум (saṃtāna) 108, 126, 128, 149, 158, 167—169
- Корея 53, 55, 199
- Конфуцианство 20, 58, 59, 62, 71, 80, 205, 208, 209, 252
- Куйцзи 74, 85, 247
- Кукай (Кобо-дайси) 200, 245
- Кумараджива (Kumārajīva) 199, 249

- Легкость 136, 139, 142
- Лейбниц Г. В. 95, 248
- Липкость 139
- Личность 85, 107, 125, 138, 168, 175
- Логика 49, 74, 75, 85, 118, 208
- Лотосовая сутра 187, 196, 199, 200, 250
- Любовь 193, 197

- Мадхавя (Mādhava) 79, 115
- Мандала 201
- Материя, материальное 89, 90, 129, 131—134, 138, 140
- Мах Э. 95, 248
- «Махабхарата» 207, 251
- Мгновенность, теория мгновенности 91, 107, 108, 112, 116, 119, 132, 134, 135, 145, 147, 152, 162
- Метафизика 61, 92—95, 115, 119, 185
 - так называемое отрицательное отношение буддизма к метафизике 81, 83, 84, 115
 - 14 метафизических вопросов 85
- Мир внешний, объективный 89—92, 106, 107, 113, 115, 126, 133
- Миры 180
- Мистика, мистицизм 61, 182, 192, 201, 202, 204, 209
 - мистическое единение 185, 204
- Мистики 179, 192
- Молитва 84, 171
- Момент (ksana) 91, 107, 128, 136, 137, 160, 167, 176
- Монголия 42, 53
- Монкач 95, 114, 133, 207
- Мотоори Норинага 213, 253
- Мрак, см. заблуждения
- Мудрость (prajñā) 111, 156, 179, 183, 192
- Мягкость 137

- Наблюдение 137
- Нагарджуна (Nāgārjuna) 9, 14, 68, 72, 74, 84, 102, 118, 186—188, 199, 208
- Неблагоприятное (akuśala) 119, 120, 122, 157
- Небожители 181
- Небытие 194

- Невидимое (avijñapti) 129, 134, 143, 144
 Недеяние 209
 Необрое, см. благоприятное
 Нейтрализация 166
 Нейтральное 122
 Неодушевленное 138, 149
 Неоплатонизм 95, 198, 248
 Непознаваемое 138, 149
 Непостоянное (anitya) 121
 Непроницаемое 140
 Несториканство 202
 Нирвана см. спасение
 Нирманакая (nirmānakāya), см. три тела Будды
 Неоплатонизм 95, 198, 248
 Носитель качества (dharmin) 85
- Области (сферы), см. миры
 Обняемое 129, 146
 Обняющее 129
 Обусловленное (phala) 161, 164—166
 — обусловленное вообще (adhiphala) 162
 Обуславливающее (hetu) 159, 161, 164—167
 Общество Белого Лотоса 202, 250
 Объекты, объективное 108, 127, 129, 144—150, 169—171, 185
 Огонь (tejas) 135, 136
 Омраченность 26, 173, 184, 191, 192
 Оптология 113, 196, 205
 Отвержение и толкование 60
 Опыт, данное в опыте 110, 114, 208
 — теория опыта 95, 208
 Органы 89, 127, 129, 133, 144—151
 Осязаемое 126, 139, 141
 Осязующее 126
 Отношение «вообще» (adhipatipratyaya) 162
 Ощущение 146, 151
- Память (smṛti) 155
 Перерождение 25, 81, 83, 172, 176, 180, 203
 — 12-членная формула 27, 28, 81, 83, 172—178, 237, 238
 Переселение душ 172
 Пессимизм 119, 197
 Платон 49, 97
 Плюрализм 114, 196, 207
 Подлежащее логическое (S) 98
 Познание 49, 60, 61
 — теория познания 61, 90—92, 108, 113, 115, 185
 Покой вечный 29, 61, 96, 122, 154, 178, 192—194
 Полемика, полемическая литература 205, 207
 Помраченность (moḥa) 157
 Помыслы 170
- Пороки 191
 Постоянное (nitya) 121
 Поток сознательной жизни 24, 25, 91, 106, 118, 119, 132, 135, 150, 160, 163, 179
 Предметы неодушевленные 85, 90, 92, 129, 130, 149, 168, 169, 184, 185, 187, 188
 Природа мертвая, внешняя 135, 140
 Причина 161, 162
 — производящая (kāraṇahetu) 162
 Прозрение 94, 96, 111, 156, 175
 Пространство эмпирическое 139
 — пространственная форма 139
 — протяженность 137, 139
 — пустое (ākāśa) 121
 Простые люди 179
 Процессы (saṃskāra) 129, 153—159
 — нематериальные 122—124, 157—159
 — психические 122, 123, 155—157
 Проявление 97
 Психическое (caitta) 106, 154—157, 163, 164, 166
 Психология, психологический анализ 88—90, 106—108, 111, 116, 119, 129, 130, 138, 148, 224
 Психофизиологический анализ 88—90, 106, 138, 148
 Пугуан 74, 85, 141, 247
 Пустота, пустое (безатрибутное) (śūnyatā) 93, 107, 184, 185, 187, 191, 199, 209
 Путь
 — благородных, 8-членный 203
 — к спасению 96, 111, 181
 — конечный 182
 — познания (darśana-mārga) 181
 — практики (bhāvanā-mārga) 181, 182
 Развернутость (prapañca) 94, 114, 187
 Различие (saṃjñā) 125, 156
 Разум 205
 Рационализм 201
 Реальность
 — абсолютная 92, 184, 186
 — внешнего мира 92, 109, 130, 133
 — фиктивная 110
 Ребу-систо 201
 Рёини 14
 Рождение 175, 178
 Рождение-исчезновение 111, 157, 187
 Руна (ruṇa) 106, 142, 143, 230
 — в широком и в узком смысле 131
 — теория руна-дхарм 129, 144
 — чувственное 106, 119, 126—135, 140
 Сайтё (Дэнгё-дайси) 200, 250
 Самбхогакая (Saṃbhogakāya), см. три тела Будды

- Сангхабхадра (Samghabhadra) 72, 73, 137, 186, 208, 247
- Санкхья (sāṃkhya) 83, 85, 207, 251
- Сансара (saṃsāra) 178
— тождество сансары и нирваны 196, 199, 202
- Связь, связанность
— prāpti 158, 167
— pratyaya 159—164, 166
- Святой 96
— архат 163, 164
— бодхисаттва 197
- Семь божеств счастья 212, 252
- Сила собственная и чужая («дзирикши» и «тарики») 199
- Силы (saṃskāra) 154—159
- Символика 154, 201, 204
- Синтоизм 20, 58—62, 201, 205, 210, 244, 245
- Сказуемое логическое (P) 98
- Скандха (śandha) 84, 106, 117, 120, 124—126, 128, 165, 177
- Слово (vāca) 136, 158
- Слог (vyañjana) 136, 158
- Слышащее, слух 129
- Слышимое 129
- Следствие (phala) 161
- Смерть 105
- Сновидение 113
- Содеянное (saṃskāra, karma) 26, 173
- Созерцание 37, 38, 61, 88, 96, 167, 180, 181, 199, 201
- Сознание (vijñāna) 26, 122, 123, 127, 130, 146, 147, 150—156, 163, 164, 166, 169, 174, 177, 178
— абсолютное, «сокровищница» (ālaya) 94, 110, 153, 179, 184, 188, 191
— восьмое сознание 153, 154
— девятое сознание 154
— шестидиное 151
- Сострадание 193, 197
- Спасение 8, 9, 29—39, 61, 62, 82, 90, 93—95, 116, 117, 119, 156, 163, 164, 178, 181, 182, 184, 189—194, 199, 202
- Спиритуализм 95
- Спокойствие 157, 192
- Способности 89, 132, 145, 147
- Срединное учение (mādhyaṃika) 177, 178
- Старость 28, 175
- Страдание 8, 25, 191, 194, 205
- Стремление 27, 174, 178
- Ступа (stūpa) 201
- Ступени развития (dhātu) 179—182, 238
- Субстанция 93
— субстанциальный носитель 93, 110
- Субстрат
— бытия 154, 185
— дхармы 184, 185
— личности 185, 190, 192
- Субъективизм 130
- Субъективно-чувственное (indriya) 146
- Судьба 170
- Суеверия народные 62, 203
- Суета 61, 94, 194
- Сукхавати (Sukhāvati) 39, 202
- Сутры и шастры (трактаты) 46, 47, 77, 78
- Существо
— высшее 96, 179, 181
— одушевленное 61, 149, 170, 181, 191
— сознательное 108, 128
- Сущность 141, 176, 184, 186
- Сьянцзан 56, 70, 74—76, 80, 104, 200, 209, 210, 215, 246
- «Тайное учение» 201
- Татхагата (tathāgata) 184
- Твердость 136, 139
- Творец, см. Бог
- Тезис (вывод) 85
- Тело
— три тела Будды (trikāya) 9, 184, 188—190, 240
— человека 89, 90, 126, 129, 138, 170
- Теплота 136, 139
- Тибет 20, 21, 30, 31, 42, 53, 194
- «Тот берег» 183, 191
- Традиция 198
- Трактаты
— Абхидхармакоша (Abhidharma-kośa) 9, 51, 73, 74, 76, 83, 91, 96, 103, 104, 110, 114, 115, 120, 137—139, 144, 156, 167, 170, 186, 188, 200
— Атталини (Attasālini) 100
— Виджняпти-матрата-сиддхи (Vijñāpti-matratā-siddhi) 51, 76, 83, 96, 188
— Висуддхимагга (Visuddhimagga) 125
— Джнянапрастхана (Jñānaprasthāna) 73
— Дхаммасангани (Dhammasaṅgani) 97, 100
— Мадхьямвикаштра (Mādhyamikaśāstra) 74, 100
— Махавибхаша (Mahāvibhāṣa) 72, 73, 80, 175
— Махаяна-сампариграха (Mahāyāna-saṃparigraha) 153
— Махаяна-сутраланкара (Mahāyāna-sūtralāṅkāra) 100
— Махаяна-шраддхотпада (Mahāyāna-śraddhotpada) 188

- Ньяянусара (*Nyāyānusāra*) 73, 137, 186
 Праджняпарамита-шастра (*Prajñāparāmītaśāstra*) 188
 Сатьясиддхи-шастра (*Satyasiddhiśāstra*) 199
 — Таркабхаша (*Tarkabhāṣā*) 162
 Транс 181
 Трансмиграция 176
 Трансформация 176, 179
 Трансцендентное 92, 110, 155, 192
 Триада стран 53, 57, 211
 Тяжесть 137, 139
 Условие (*hetu*) 159, 164
 Успокоение 164, 166, 179, 191, 192
 Фактическое 184
 Физиология, физиологический анализ 88—90, 108, 116, 117, 126, 129, 130, 138, 148, 224
 Физиология и психология 88—90, 108, 126, 135, 146, 149
 Фиктивно-реальное 110, 158
 Фихте И. Г. 95, 248
 Форма 131, 139
 Фраза 158
 Хариварман (*Harivarman*) 199, 249
 Холод 137
 Хэнэн 245
 Христианство 48, 58, 80, 195, 198, 202
 Хуэйгань 212, 250
 Цвет 129
 Цейлон, цейлонский буддизм 80, 175
 Цель конечная 61, 82, 88, 95, 111, 205
 Цель моментов (*samtāna*) 167, 168
 Церемониал 198, 204
 Церковная организация 59, 60, 195
 Человек
 — анализ человека 88—91, 106, 128, 145
 — отношение человека к человеку 205
 Четыре благородные истины 95, 96
 Чжичжа-даши (Чжиш, Тяньтай-даши) 200, 250
 «Чистая земля» 61, 202
 Чувственное (*gūra*) 106, 119, 122, 124, 127—144, 153, 174
 Чувство (*vedanā*) 125, 174
 Шакьямуни (*Sakyāmunī*) 8, 22, 28, 189
 Шанкарасвамин (*Samkarasvāmin*) 74, 85, 247
 Шероховатость 137
 Шопенгауэр А. 175, 217
 Эклектизм 204
 Экстазы 179, 182, 202
 Элементы
 — бытия 96, 120, 124, 126, 127
 — великие (*mahabhūta*) 135, 136, 138, 140, 141, 150, 232
 Эмоции 148, 178
 Эмпирическое 169, 184, 187, 191, 192, 205
 Этика 95, 122, 204, 205
 Юм Д. 95, 248
 «Я» 85, 86, 92, 109, 124, 126, 150, 153, 155, 247
 — реальность «я» 92
 — чужое «я» 92
 — «я» в себе 169
 Япония 20, 21, 40, 55—60, 75, 76, 194, 198, 205, 210
 — буддийская литература в Японии 54, 55
 — издания буддийской литературы 66, 211, 212
 — применение европейских методов в изучении буддизма 56, 64
 — философия и религия 58, 61—63, 65
 — японская традиция 56, 60, 63, 66, 67, 69, 99, 101, 102, 104, 126, 143, 199—204

Научное издание

Розенберг Оттоп Оттонович

ТРУДЫ ПО БУДДИЗМУ

Заведующий редакцией

Л. Ш. Рожанский

Редактор *В. Г. Лысенко*

Младшие редакторы *Н. Л. Скачко,*

М. С. Грикурова

Художник *Л. Л. Михалевский*

Художественный редактор *Э. Л. Эрман*

Технический редактор *Г. А. Никитина*

Корректоры *Е. В. Карюкина,*

Р. Ш. Чемерис

ИБ № 16368

Сдано в набор 23.02.90.

Подписано к печати 06.02.91.

Формат 60×90^{1/16}. Бумага

офсетная № 1. Гарнитура
обыкновенная повал. Печать офсетная.

Усл. л. л. 18,5. Усл. кр.-отт. 18,5.

Уч.-изд. л. 23,63. Тираж 10 000 экз.

Изд. № 5910. Зак. № 15. Цена 5 р.

Издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы

103051, Москва Н-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6