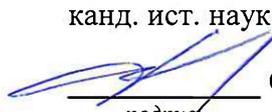


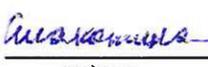
Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (НИ ТГУ)
Факультет исторических и политических наук
Кафедра древнего мира, средних веков и методологии истории

ДОПУСТИТЬ К ЗАЩИТЕ В ГЭК
Руководитель ООП
доцент, канд. ист. наук,
 Ж.А. Рожнёва
« 07 » 06 2019 г.

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА БАКАЛАВРА
АБХИДХАРМА И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ БУДДИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ
по основной образовательной программе подготовки бакалавров
направление подготовки 46.03.01 – История

Смакотина Юлия Викторовна

Руководитель ВКР
канд. ист. наук, доцент
 О.В. Хазанов
подпись
« 07 » 06 2019 г.

Автор работы
студент группы № 03480
 Ю.В. Смакотина
подпись

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	2
Глава 1 Абхидхарма как отражение культуры буддийской традиции	17
1.1 Определение и сущность понятия «Абхидхарма» в буддийской традиции	17
1.2 Индийская Абхидхармическая традиция и этапы ее становления	21
Глава 2 Абхидхарма и классическая культура Китая	26
2.1 Традиционные китайские учения и предпосылки для проникновения буддизма в Китай	26
2.2 Абхидхарма и ее роль к культурной традиции Китая	45
2.3 Историко – культурные аспекты формирования учения Абхидхармы в школах Цзюйшэ, Чэнши, Фасян	51
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	75
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	77

Аннотация

к выпускной квалификационной работе бакалавра на тему

«АБХИДХАРМА И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ БУДДИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ»

Выполнена студенткой факультета исторических и политических наук НИ ТГУ

группы № 03480 Ю. В. Смакотиной

Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованных источников и литературы. Во введении обосновывается актуальность выбранной темы, характеризуется историография, формулируются объект, предмет, цель и задачи исследования, хронологические рамки, методологические основы исследования, раскрывается источниковая база.

Объектом настоящего исследования является Китайская буддийская традиция.

Предметом исследования – Влияние учения Абхидхармы на становление буддийской традиции в Китае.

В первой главе рассматривается Традиция Абхидхармы как часть культурной традиции буддизма. Глава состоит из двух разделов: в первом разделе осуществляется определение и сущность понятия «Абхидхарма» Во втором разделе анализируется процесс становления учения Абхидхармы, определяется ее место и роль в религиозной – философской системе буддизма.

Во второй главе рассматривается процесс становления собственной китайской буддийской традиции от первых попыток проникновения нового учения до становления традиции Чань.

Глава состоит из трех разделов: в первом – излагаются исторические предпосылки и этапы проникновения буддизма в Китай. Поднимается вопрос о переводческой деятельности иностранных буддийских источников и роли переводческой культуры в новой традиции Китая. Второй раздел посвящен Абхидхарме и ее роли к культурной традиции Китая, в нем дается сравнительный анализ ценностной и мировоззренческой несовместимости и сходства трех учений (конфуцианство, даосизм, будизм), а также традиции, возникшей в результате их синтеза. В третьем разделе рассматривается процесс становления собственной буддийской традиции на примере школ Цзюйшэ, Чэнши и Фасян, ставшей продолжа-

телем абхидхармической традиции Цзюйшэ и Чэнши в русле махаянской традиции. В заключении делаются выводы о влиянии Абхидхармы на становление буддийской традиции Китая.

ВВЕДЕНИЕ

Чуть менее чем за две тысячи лет своего существования в Китае, буддизм остался единственной из мировых религий, получивших столь масштабное распространение, став при этом достоянием большинства. За столь длительный период он оказал огромное влияние на становление китайской традиции, и создал особую почву для формирования духовно – нравственных компонентов китайской ментальности.

Данная работа посвящена изучению феномена китайского буддизма и его роли в формировании культурной традиции Китая.

В процессе становления буддийской традиции Китая, исключительно важную роль сыграла концепция Абхидхармы. Практически весь пласт философской литературы, с которой познакомились китайцы в первые годы распространения буддизма в Поднебесной, являлся абхидхармического содержания. Благодаря данной традиции, Китай познакомился с совершенно иным принципиально новым анализом бытия, что оказало большое влияние на китайское мировоззрение и на развитие культурной традиции в целом. Переводческая культура, тесно связанная с традицией Абхидхармы, позволила преодолеть лингвистический барьер и открыла перспективы для широкого распространения буддизма в Китае. Логичность, содержательность и академизм, но при этом универсальный характер Абхидхармы, позволил ей сосуществовать в едином культурном пространстве с автохтонными китайскими учениями.

Абхидхармическая традиция, по сути, заложила фундамент для последующего развития китайского буддизма. Ее организованная система терминов и категорий стала базой для всех направлений китайских буддийских школ. Поэтому при реконструкции Китайской традиции, мы неизбежно сталкиваемся с принципами Абхидхармы, так или иначе, характерные для буддистов всех направлений.

Абхидхарма является основополагающей частью китайского буддизма, а, следовательно, и культуры Китая в целом. Традиция Абхидхармы была одной из самых ранних, проникших в Китай. Поэтому именно она в определённой мере и предопределила те отличительные черты, ту специфику китайской буддийской культуры, которую отмечают почти все без исключения исследователи.

Актуальность работы обусловлена, прежде всего, необходимостью осмысления концепции Абхидхармы в системе буддийской традиции, в качестве универсального интегрирующего фактора. Ее исключительная значимость заключается в том, что религиозная концепция учения сохранялась в течении длительного времени и стала основой для разных

региональных традиций, обозначив единство буддистского Востока. Внедрение идей учения в Китайскую традицию является самым ярким примером удивительного культурного и духовного взаимодействия изначально различных мировоззренческих и нравственных принципов. На смену политизированной идеологии конфуцианства, которая являлась краеугольным камнем в отношениях «человек» – «государство», приходит психологическая концепция индивидуализма, характерная для буддизма.

Научной проблемой Абхидхармы является недостаточное изучение её места и роли в китайской культурной традиции, так как большая часть работ, связанных с исследованием Абхидхармы, рассматривают ее в рамках индийского буддизма.

Данная выпускная квалификационная работа является попыткой изучения феномена Абхидхармы в качестве универсального интегрирующего фактора в культурной традиции Китая.

Степень изученности. В связи с высокой значимостью Абхидхармы в системе буддийской традиции, наблюдается устойчивый высокий интерес к данной теме в среде востоковедов. Основателем отечественной буддистской традиции принято считать **В.П.Васильева**.¹ Он был первым представителем в отечественной традиции, который предложил научный подход в изучении Абхидхармакоши. В своем труде «Буддизм. Его догматы, история и литература», который вышел в середине XIX века, он анализировал роль и характер абхидхарм.² Основным выводом исследования являлось то, что Абхидхарма не имеет ничего общего с сутрами, в ней «берётся предмет и анализируется со всех сторон в возможной глубине и при том чрезвычайно сухо; это аналитическое направление, свойственное данному учению, не встречается нигде в такой степени; оно заменяет правила логики...и глубину метафизического мышления; предмет рассматривается со всех возможных точек не в отношении к отвлечённым идеям, но в собственной численности, так что, если нигде не встретится в других посторонних индийских учениях подобного изложения, Буддизм может похвастаться созданием особенного рода литературы и приложением мышления к стороне, совершенно неизвестной в других странах...»³.

Изучение Абхидхармы связано с одним из самых плодотворных периодов развития как отечественной, так и зарубежной буддологии – период становления Санкт – Петербургской (Ленинградской) исторической школы востоковедения. **Ф.И. Щербатский** (1866

¹ Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература. СПб., 1854. С. 13.

² Васильев В.П. История религий Востока. 1869 СПб. С. 105 – 106.

³ Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1854. С. 105.

– 1942), а позднее и его ученик **О.О. Розенберг** (1888 – 1919) применяли новый метод исследования Абхидхармы.⁴ Они применяли популярный в XX веке «филологический» подход, заключающийся в крайне поверхностном изучении религиозного источника и использовали греко – латинскую филологию в изучении текста канона.

Ф.И. Щербатской, являвшийся востоковедом широкого профиля, основное направление своей работы видел в поиске неповерхностного и адекватного изучения буддистских текстов. В 1923 году вышел важный труд «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma» (Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма». London, Royal Asiatic Society), основой которого стал перевод нескольких глав трактата Васубандху – Абхидхармакоши. Содержание работы основывалось на подробном анализе философского понятия – «дхарма». Методы, применяемые Ф.И. Щербатским, подвергаются серьезной критике со стороны современных исследователей, связано это в первую очередь с методом «интерпретирующего перевода» источника. Главной задачей данного метода заключалась передача идейного содержания текста, использование которого вызывала опасность неточной трактовки перевода и субъективизмом переводчика. Однако невозможно не учитывать вклад автора в развитие отечественной переводческой традиции, его работы стали ориентиром для российских буддологов на следующем этапе развития науки.

Важный вклад в развитие изучения Абхидхармы внес ученик Ф.И. Щербатского – **О.О. Розенберг**. Особой чертой научных интересов, которого, было использование преимущественно японских и китайских источников. Он был одним из тех, кто указал на особую роль Абхидхармы для буддийской традиции и невозможности ее игнорирования, поскольку знание, абстрагированное и полученное вне традиции Абхидхармы будет ошибочное и фрагментарное. Им было продолжено изучение теории дхарм, в основном на основе анализа японской традиции Хоссо. Опираясь на дальневосточные источники, ему удалось реконструировать индийскую традицию Абхидхармы.

Работы О.О. Розенберга считаются авторитетными и признаются современными исследователями– востоковедами. Положения, сформулированные в трудах автора, зачастую, имеют санскритскую транслитерацию, поскольку О.О. Розенберг считал, что в ряде случаев, особенно в терминологии, предпочтительнее оставить оригинальную семантику.

⁴ Рудой В.И., Островская В.П., Ермакова Т.В. Классическая буддийская философия. СПб. 1999. С. 256.

В сложный период для отечественной школы Востоковедения, благодаря колоссальной работе соавторов в 1980 – 1988 гг. Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским на основе Тибетского источника IX века был создан перевод «Абхидхармакоши».

А.М. Пятигорский в своих трудах занимается анализом теории дхарм, анализирует процесс мышления и сознания. В своих статьях «An introduction to Abhidharmic Psychology» (Введение в абхидхармическую психологию, статья была опубликована в 1973 г. на английском языке в г. Тарту).

Большая роль в изучении Абхидхармы принадлежит **В.И. Рудому**, под чьим руководством в Санкт – Петербурге была создана школа отечественной буддологии, чья деятельность, по мнению Е.А. Торчинова, «первой после Щербатского оформленной отечественной буддологической школой с чётко определенными методологическими принципами». ⁵ Ему принадлежит структурный анализ каждого из разделов Абхидхармакоши, сопровождаемый подробным философским и историко – культурным анализом.

Под руководством школы в 1996 г. вышла работа В.И. Рудого, Е.П. Островской, Т.В. Ермаковой «Классическая буддийская философия», посвящённая анализу концепции Абхидхармы в системе Сарвастивада. ⁶ В работе рассматриваются различные аспекты буддийской философии: учения о сознании, карме, нравственности и т.д. В 1999 г. вышла другая коллективная работа «Введение в буддизм» (В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова и др.), в которой, освещены вопросы распространения буддизма в Китае и Тибете.

В рамках работы школы В.И. Рудого происходило глубокое и комплексное изучение текста «Абхидхармакоши» автора Васубандху, на основе оригинальных материальных источников. Подобные исследования являются важными показателями успеха современной российской буддологической науки.

Продолжателем школы В.И. Рудого является **П.Д. Ленков**, научным интересом которого является переводческая деятельность китайских источников и сопряженная с ним образовательная традиция. В его книге «Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши)» (СПб., 2006) рассматривается школа китайского буддизма Фасян, являющаяся аналогом индийской системы Виджнянавада. В переводе текстов, П.Д. Ленков руководствуется словами Ф.И. Щербатского о том, что «для плодотворного изучения процесса

⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб. 2000. С. 217.

⁶ Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб. 1999. С. 170

становления школ и направлений буддизма за пределами Индии особо важен источниковедческий анализ переводов индобуддийских текстов»⁷

Благодаря авторитету и энтузиазму талантливого руководителя **Е.А. Торчинова** на базе Санкт – Петербургского университета (философского факультета) была создана еще одна буддологическая школа, благодаря которой, был сделан важный шаг в «китайском направлении» буддизма. Им были переведены «Трактат о пробуждении веры в махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра)»⁸, «Ваджраччхедика Праджня – парамита сутры» (Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром)⁹, первых двух глав из трактата Асанги «Компендиума Махаяны» (Махаянасампариграха шастра, или Махаянасанграха шастра)¹⁰, «Махаяна шраддхотпада шастры» (Трактат о пробуждении веры в Махаяну)¹¹

Данная школа дала стимул к изучению буддизма для многих российских исследователей, поскольку обладает работами, написанными доступным языком и понятными человеку, не занимающимся буддологической наукой профессионально. Научные интересы школы разносторонние, помимо буддизма, ее представители занимаются еще изучением даосизма и конфуцианства.

Вопросы идейного фундамента теории «Абхадхармакоши» рассматривала в своей монографии «Ранний буддизм: религия и философия» (2003 г.) российский индолог В.Г. Лысенко. В целом, стоит отметить, что проблематика исследований Абхидхармы в исторической ретроспективе глубоко раскрывается автором на основании большого объема исторических источников.

Огромный вклад в изучение философских школ буддизма в Китае внес **Л.Е. Янгутов**. Его работы – «Философское учение школы Хуаянь»,¹² «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма», «Традиции Абхидхармы в Китае»¹³ и «Традиции

⁷ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (Вэйши). СПб. 2006. С. 29.

⁸ Торчинов Е.А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб. 2005. С. 345–349.

⁹ См. там же. С. 349–375.

¹⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб. 2000. С. 252.

¹¹ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. С. 190.

¹² Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь под ред. Н.П. Аникеева. Новосибирск. 1982. С. 142.

¹³ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 68.

Праджняпарамиты в Китае»¹⁴. «Традиции Абхидхармы» имеют важное значение для исследователей, так как в них рассматривается общая концепция и проблема единства китайского буддизма на примере школ Цзюйшэ, Чэнши, Фасян.

В 2009 г. в Улан – Удэ была опубликована монография **А.В. Чебунина** «История проникновения и становления буддизма в Китае», в которой рассматривается процесс становления и формирования китайского буддизма. Автор анализирует понятие китайского буддийского канона, исследует основные концептуальные понятия китайской буддийской традиции. Приложение работы составляет авторский перевод А.В. Чебуниным двух сутр, занимающих важное место в китайском буддизме:

«Сутры в 42 чжана» и «Сутры помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха». Кроме этой работы, А.В. Чебуниным написаны и изданы «Учение китайского буддизма о человеке и обществе» и «Структурный подход к проблеме человека и общества», предметом рассмотрения которых также является философская традиция китайского буддизма¹⁵

Большой вклад в изучение Абхидхармы внес представитель западной школы **Луи де ла Вале Пуссен** (La Valle Poussin) (1869– 1939 гг.), который ввел в научный оборот переводы текстов с тибетского, китайского, санскритского, палийского.

Открытием для западного мира «Абхидхармы» стали работы супругов **Т.В. Рис – Дэвидс**, которые занимались переводом палийских канонов буддизма и буддизма Хинаяны (по мнению исследователей, это была первая попытка систематизации учения, некий прообраз Абхидхармы). В 1900 году благодаря Каролин Рис – Дэвидс (1857 – 1942 гг.) был создан первый перевод «Абхидхармакоши» на английский язык («Buddhist Manual of Psychological Ethics, of the Fourth Century B.C.E.», (Буддийское наставление по психологической этике IV в. до н.э. London: PTS, 1900).

¹⁴ В частности, работы :

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 224.

Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан–Удэ. 1998. С. 160.

Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан–Удэ. 2007. С. 142

¹⁵ Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан–Удэ. 2009. С. 278.

Чебунин А.В. Структурный подход к проблеме человека и общества. Улан–Удэ. 2006. С. 139.

Этот период характеризуется появлением работ, сконцентрированных на изучении Абхадхармы, как самостоятельного феномена. В 1959 г. **П.С. Джайни** опубликовал сочинение «Абхидхарма – дипа» (Patna, 1959), а в 1967 г. П. Прадханом был опубликован санскритский текст «Абхидхармакоша – бхашья» (Patna, 1967).

Говоря о каноническом буддизме Абхидхармы важно не забывать о его практической стороне. Авторы, чьи работы были связаны с «практическим буддизмом» были хорошо известны западному миру, это – Чогьям Трунгпа и Дэниел Гоулман. **Чогьям Трунгпа** – тибетский мастер, практикующий наставник традиции кагью. В 1975 г. вышла его работа «Glimpses of Abhidharma: From a Seminar on Buddhist Psychology» (Проблески Абхидхармы. Boston, MA: Shambhala Publications), в которой он рассуждает об эволюции личности в том понимании, как объясняет этот процесс Абхидхарма. Личность он рассматривает как психический поток состояний сознания, основывающийся на невежестве, непонимании реальной ситуации¹⁶. **Д. Гоулман** – профессор, журналист, психолог, занимался исследованием психических состояний и эмоций человека. В своих работах, посвящённых психологии лидерства, успеха (например, «Emotional Intelligence» он использует элементы абхидхармической концепции индийского буддизма.

Среди современных исследователей Абхидхармы следует отметить президента Буддийского Издательского Общества (Buddhist Publication Society) **Бкхикху Бодхи**, автора «A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Acariya Anuruddha» (Полный справочник по Абхидхамме: Перевод Абхидхамматтха Сангахи)¹⁷

На фоне объема источников и литературы по исследованию индийской абхидхармической традиции, китайская традиция выглядит намного скромнее. Как правило это труды, которые рассматривают учение не в качестве основного предмета изучения, а в контексте монашеских школ. Среди работ такого рода можно назвать «Buddhism in China» (Буддизм в Китае) С. Била¹⁸, «The Essentials of Buddhist Philosophy» (Основы буддийской философии) Ю. Такакусу¹⁹, «Buddhism in China. A historical survey» (Буддизм в Китае. Исторический очерк), «The Chinese transformation of Buddhism» (Китайская трансформация буддизма) К. Чена,²⁰ «Buddhism in Chinese History» (Буддизм в китайской истории) А. Райта

¹⁶ Dasgupta S. V. Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta. 1958. С. 211

¹⁷ Бкхикху Бодхи. Полный справочник по Абхидхамме: Перевод Абхидхамматтха Сангахи. М. С. 319.

¹⁸ Beal. S. Buddhism in China. London, 1884.

¹⁹ Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu. 1947. P. 223.

²⁰ Chen K.S. Buddhism in China. A historical survey. Princeton. 1964. P. 360.

а так же : Chen K.S. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton. 1973. P. 345.

²¹, «The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China» (Буддийское завоевание Китая. Распространение и адаптация буддизма в раннесредневековом Китае) Е. Цюрхера ²².

Важное значение в изучении китайской традиции Абхидхармы сыграли представители японской научной школы. Японская буддистская школа считается одной из самых развитых в мире, она внесла огромный вклад в основу переводческой деятельности канонических текстов буддизма и заложении основ абхидхармической проблематики в Китае и Японии. Самым известным представителем японской школы был **Д.Т. Судзуки**. В 1934 г. впервые была опубликована книга на английском языке «Introduction to Zen Buddhism» (Введение в дзэн – буддизм, 1934). Его работы «Outlines of Mahayana Buddhism» (Очерки истории буддизма махаяны, 1907), «Essays in Zen Buddhism» (Исследования дзэн– буддизма, 1927–1934), «Zen and Japanese Culture» (Дзэн и культура Японии, 1959), «Zen and Japanese Buddhism» (Дзэн и японский буддизм, 1970) посвящены изучению традиции Чань– буддизма. В его работе «Основные принципы буддизма», переведённой на русский язык, представлено качественное и полное описание учений Хинаяны и Махаяны, рассматриваются вопросы, входящие в сферу абхидхармической компетенции, – классификация знаний, теории кармы, анатмана, алаявиджняны и многие другие.

Внимания заслуживают работы **Ю. Такакусу** (1866 – 1945). В его монографии «The Essentials of Buddhist Philosophy» (Основы буддийской философии, 1947) им рассматривались исторические условия формирования школ Абхидхармы в Китае и Японии.

Школа буддизма в Китае читается значительно моложе, кроме того разделена на два главных направления – Школу изучения китайского материкового буддизма (КНР) и Школу изучения китайского нематерикового буддизма (Тайвань).

Среди буддологов Тайваня выделяется имя **Хуан Чаньхуа**, внесшего огромный вклад в дело изучения буддийского учения. Хуан Чаньхуа – известнейший исследователь традиции Китая, уроженец провинции Гуандун КНР, ученик знаменитого буддийского наставника, учёного Оуян Цзинъю.

Его научное поле деятельности простирается от биографий китайских монахов, истории распространения буддийского учения в Китае и за его пределами до подробного анализа учений школ китайского буддизма, вопросов философии, канонической литературы и

²¹ Wright A.F. Buddhism in Chinese History. Stanford. 1959. P. 144.

²² Zrcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959. P.178.

т.д. Хуан Чаньхуа принадлежит огромное количество работ по буддизму, среди которых можно отметить «Фосюэ гайлунь» (Введение в буддизм, 1935), «Чжунго фочзяо ши» (Историю китайского буддизма, 1940.), а также «Фочзяо гэ цзун да и» (Учения буддийских школ, 1973). Среди его исследований можно отметить труд «Фочзяо гэ цзун да и»²³, который считается фундаментальным трудом по истории, догматике практически всех направлений китайско – буддийской мысли. В книге особое значение представляет история абхидхармических школ китайского буддизма Фасян, цзюйшэ, Чэнши. В целом, Хуан Чаньхуа написал большое количество исследований в области истории и философии китайского буддизма.

Вторая половина XX века в КНР знаменуется интенсивным изучением буддизма. В научной деятельности буддологов того времени отчётливо сказывается политическая подоплёка, господство марксистколенинского подхода. Большинство учёных рассматривало буддизм критически, как явление реакционное, относящееся к идеалистическому направлению философии. К буддологам этого поколения можно отнести **Фан Вэньланиа , Хоу Вайлу , Жэнь Цзюня** .²⁴ Будучи практическими последователями буддизма, они попытались объединить научный и религиозный подходы в рассмотрении вопросов истории китайского буддизма. И хотя позиции отмеченных исследователей отличаются от научных в традиционном понимании этого слова, их работы стали заметным явлением в китайской буддологии.

С 1977 г. после исторического перелома в китайском обществе постепенно начинают появляться работы, главным объектом которых являются вопросы религии. Большим прорывом в этом направлении стало создание в 1955 г. редакционного комитета, занявшегося подготовкой «Чжунго фочзяо байкэ цюаньшу» (Энциклопедии китайского буддизма) Данная работа проводилась в течении нескольких лет, итогом которых, было издание фундаментального труда, включающего в себя 4 тома и около 400 статей по различным аспектам буддизма, многие из которых были посвящены Абхидхарме.

В настоящее время развитие китайской буддологии происходит достаточно интенсивно. Признанным авторитетом китайской буддологии считается **Фан Литянь**. По словам Л.Е. Янгутова, он «сегодня является одним из самых плодотворных исследователей буддизма в Китае». Фан Литянь в работе «Чжунго фочзяо юй чуаньтун вэньхуа» (Китайский

²³Абаев. Н.В. Буддизм и культурно – психологические традиции народов Востока. Новосибирск. 1990. С. 42.

²⁴ См. там же С. 44

буддизм и традиционная культура) основное внимание уделяет культурологическим аспектам внедрения буддизма в Китай.

Важное место занимают труды буддолога – китаиста – **Ю Ся**. Его главная сфера научных интересов связана с вопросом об истории традиции китайской абхидхармы. К примеру, он занимается анализом пастры «Чэнвэйшилунь», истории школы китайского буддизма Чэнши и т.д.²⁵

Основным направлением китайской буддологической школы является вопрос об исторической ретроспективе распространения буддизма, определению роли и места буддизма в истории Китая и всеобщей истории. В указанных трудах китайских авторов представлен ценный материал по вопросам становления и распространения в Китае абхидхармических школ Цзюйшэ, Чэнши, Фасян.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что наблюдается **тенденция к росту интереса** в изучении Абхидхармы как отечественной, так и зарубежных школ. Однако, изучение традиции Абхидхармы в системе китайской культуры, представляет собой новое явление. Более того, именно сейчас научное сообщество приходит к пониманию необходимости исследования китайской традиции Абхидхармы.

Научная новизна данной исследовательской работы, во – первых, определяется тем, что предшествующие данной работе исследования по Абхидхарме, рассматривали ее на примере индийской культурной традиции. В данной же работе Абхидхарма рассматривается, как важный фактор, повлиявший на развитие китайской буддистской традиции.

Во – вторых, немногочисленные исследования по китайской абхидхармической традиции базировались на изучении конкретной школы или учения, данная же работа рассматривает процесс становления собственной китайской традиции буддизма на примере трех школ и нескольких текстов, показывая при этом эволюцию китайского буддизма от изначальных хинаянских форм к махаяне.

Объектом настоящего исследования является Китайская буддийская традиция.

Предметом исследования – Влияние учения Абхидхармы на становление буддистской традиции в Китае.

Цель исследования – Исследовать процесс проникновения, становления и формирования абхидхармической традиции в Китае.

²⁵ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко – философского подхода к изучению индийских классических религиозно – философских систем. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Москва. 1982. С. 379

Для достижения поставленной цели необходимо решить **следующие задачи:**

- 1) Выявить роль и место абхидхармической теории в буддийской культурной традиции;
- 2) Выявить роль и место концепции абхидхармы в китайско – буддийской культурной традиции;
- 3) Выявить историко – культурные аспекты становления и формирования абхидхармических школ Китая Цзюйшэ, Чэнши, Фасян.

Хронологическими рамками исследования охватывают временной интервал с начала проникновения абхидхармической литературы в Китай, т.е. с первых веков н.э., и до упадка влияния абхидхармических школ в Китае, т.е. до X века н.э.

Территориальные рамки работы ограничены центральными и южными районами современной КНР.

Методологическая база исследования основана на общеисторических методах и подходах. *Принцип историзма*, рассматривающий процесс развития учения и его распространение. *Хронологический подход* в изучение истории культуры, который предполагает анализ и хронологически точное восстановление реальных процессов, событий. Был применен *принцип системного подхода* в изучении традиции, предполагающий отбор и анализ материала для получения целостной картины учения. Путем *причинно – следственного анализа* мною были систематизированы предпосылки к проникновению и развитию учения в Китае. Так же в рамках данного метода мною были рассмотрены феномен новой религиозности и реакцию общества и государства на данные изменения. *Метод социокультурного анализа*, который позволил рассмотреть феномен Абхидхармы в тесной связи с динамично трансформирующимся под влиянием внешних факторов социальным пространством Китая.

Источниковая база.

Источниковую базу исследования составили канонические тексты школ Цзюйшэ, Чэнши, Фасян:

- 1) «Чэнвэйшилунь»;
- 2) «Юйцзяшидилунь»;
- 3) «Цзешэньмицзин»;
- 4) «Вэйшиэршилунь»;
- 5) «Вэйшисаньшилунь».

Источниками для исследования также послужили переводы сочинений **адептов абхидхармических школ** Китая, Японии, Тибета, выполненные В.И. Рудым, Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским, Л.Е. Янгутовым.

Перевод Абхидхармакоши, выполненный Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским является на сегодня в отечественной науке важнейшим специальным трудом по теории индийской Абхидхармы²⁶. Она представляет собой особый интерес, поскольку выполнена на основе тибетского оригинала.

Выполненный Рудым перевод I раздела трактата «Абхидхармакоша», основан не только на санскритском варианте, но на китайском и тибетском. Перевод сопровождается детальным комментарием автора, где представлены анализ и реконструкция системы.²⁷ Другим важным трудом, созданный данной школой является книга В.И. Рудого (в соавторстве с Е.П. Островской и Т. В. Ермаковой) «Классическая буддийская философия», которая полностью посвящена анализу концепции Абхидхармы в системе сарвастивада.²⁸ Данный источник имеет большое значение, так как в нем рассматриваются различные аспекты буддийской философии: учения о сознании, карме, нравственности и т.д. По признанию Е.А. Торчинова, группа Рудого оставила важный след в изучении «не всей абхидхармы, а именно трактата Васубандху «Абхидхармакоша». Следовательно, считает он, группу можно назвать «группой Абхидхармакоши».²⁹

Благодаря трудам **Л.Е. Янгутова** «Философское учение школы Хуаянь», «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма», «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь», и монографии **А.В. Чебунина** «История проникновения и становления буддизма в Китае»³⁰ появилась возможность рассмотреть процесс становления и формирования китайского буддизма. В трудах Л.Е. Янгутов на основе анализа китайских источников была представлена экспозиция философских доктрин китайско – буддийской традиции, даны переводы трактатов школ хуаянь, Фасян, саньлунь, и др.³¹

Структура работы. Выпускная квалификационная работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованных источников и литературы. В первой главе рас-

²⁶ Васубандху. Абхидхармакоша (Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечания и таблицы Б.В. Семичова и М.Г. Брянского). Улад–Удэ. 1980. С. 313.

²⁷ Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Раздел I: Анализ по классам элементов / Перевод с санскрита, введ., коммент., ист.–филос. исслед. В.И. Рудого. М. 1990. С. 519.

²⁸ Рудой В.И., Островская В.П., Ермакова Т.В. Классическая буддийская философия. СПб. 1999. С. 544.

²⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб. 2000. С. 216.

³⁰ А.В. Чебунин. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан–Удэ. 2009. С. 278

³¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан–Удэ. 1999. С. 160.

рассматривается Традиция Абхидхармы как часть культурной традиции буддизма. Глава состоит из двух разделов: в первом разделе осуществляется определение и сущность понятия «Абхидхарма» Во втором разделе анализируется процесс становления учения Абхидхармы, определяется ее место и роль в религиозной – философской системе буддизма.

Во второй главе рассматривается процесс становления собственной китайской буддийской традиции от первых попыток проникновения нового учения до становления традиции Чань.

Глава состоит из трех разделов: в первом – излагаются исторические предпосылки и этапы проникновения буддизма в Китай. Поднимается вопрос о переводческой деятельности иностранных буддийских источников и роли переводческой культуры в новой традиции Китая. Второй раздел посвящен Абхидхарме и ее роли к культурной традиции Китая, в нем дается сравнительный анализ ценностной и мировоззренческой несовместимости и сходства трех учений (конфуцианство, даосизм, буддизм), а также традиции, возникшей в результате их синтеза.

В третьем разделе рассматривается процесс становления собственной буддийской традиции на примере школ Цзюйшэ, Чэнши и Фасян, ставшей продолжателем абхидхармической традиции Цзюйшэ и Чэнши в русле махаянской традиции.

Глава 1 Абхидхарма как отражение культуры буддийской традиции

1.1 Определение и сущность понятия «Абхидхарма» в буддийской традиции

Понятие «Абхидхарма» (санскр. abhidharma, пали ahhidhamma, кит.) имеет непосредственное отношение к основному понятию буддийской философии – «дхарма»³². Появление такой тщательно детализированной системы, воплощённой в нумерологической психологии абхидхармы, вероятно, обязано своим происхождением особенному характеру индийской психологической традиции. Заключается он в том, что индийская психологическая и философская культура стремится к скрупулёзному аналитическому рассмотрению любых феноменов, и психических в том числе. Абхидхарма же, которая, по сути, представляет собой философское обоснование четырёх благородных истин, является оригинальным достижением буддийской культуры. Стоит также иметь в виду тот факт, что абхидхарма – продукт раннего буддизма. Поначалу она трактовалась исключительно с позиций хинаяны. Однако со временем, в результате естественного развития буддийской мысли, значение понятия Абхидхармы претерпело определённые изменения.

Концепция индийской Абхидхармы прошла в своём развитии долгий путь. Исследователи различают три этапа эволюции абхидхармической традиции:

- 1) зарождение абхидхармической тенденции (эпоха раннего буддизма);
- 2) создание Абхидхарматпитаки (сер. III в. до н.э. – 1 в. н.э.);
- 3) постканонический этап (I – IX вв. н.э.)³³

Как и в случае с термином «дхарма», в буддийском учении можно встретить несколько трансляций слова абхидхарма. Рассмотрим их подробнее.

Во – первых, абхидхармой принято считать третий и последний раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий в себя собственно философские трактаты. Здесь мы имеем в виду прежде всего Абхи дхарма – питаку (букв. «корзина, содержащая буддийскую доктрину»), т.е. комментарии учеников Будды на его учение, касающиеся в основном вопросов психологии, этики и истинного знания. Восемь трактатов, из которых состоит Абхидхарма – питака, рассматривают следующие положения:

- 1) классификация элементов бытия (дхарм);
- 2) объяснение природы привязанностей и путей их преодоления;
- 3) учение о мире (представление о мире в буддийской космологии);

32 Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб. 2000. С. 27.

33 Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Москва. 1990. С. 7

4) Учение о карме – раздел, поясняющий о причинно – следственных связях и зависимостях, которые ведут к положительному либо отрицательному кармическому опыту.

5) Учение об аффектах. В нем рассматривается природа эмоциональности человека и неведение некоторых процессов.

6) Учение о пути и личности – отвечает на вопросы «Что есть Благородная личность?»

7) «Учение о чистоте знания»

8) «Учение о йогическом созерцании»³⁴

Во – вторых, абхидхарма – это обозначение **состояния сознания**. В «Абхидхармакоше» Васубандху встречается такое определение: «Абхидхарма – это чистая мудрость вместе с сопровождающими её дхармами». ³⁵По словам О.О. Розенберга, «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»³⁶. Мудрость здесь определяется как состояние сознания (в процессе медитативных практик предполагалось достижение такого состояния сознания, в котором не происходило бы различение дуальных отношений). Поэтому в абхидхарме первостепенное место занимает анализ психологии.

Итак, в – третьих, как написано в «Абхидхармакоше», «в относительном же смысле это также всякая мудрость и шастра, способствующая обретению чистой мудрости»³⁷.

Иначе говоря, это и есть то обыденное понимание абхидхармы, с которым мы чаще всего сталкиваемся при изучении буддийской философии. Здесь «абхидхарма» означает **шастру, любую абхидхармическую литературу**. Так, и хинаянисты, и махаянисты часто называли абхидхармой свои сочинения, причём иногда независимо от их содержания.

Согласно систематизации В.И. Рудого, термин «абхидхарма» в буддийской литературе встречается в следующем качестве:

1) абхидхарма в собственном смысле – это общее название группы метафизических элементов

2) абхидхарма в обыденном понимании – «знание», направленное на размышления о нирване и носителях;

³⁴ Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Москва. 1990. С. 9

³⁵ См. там же.

³⁶ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М. 1991. С. 102.

³⁷ Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Москва. 1990. С. 45.

3) учение, сочинения, трактующие о «чистом знании» и способные породить «чистое знание» в человеке³⁸.

Таким образом, термин «*абхидхарма*» в буддийской литературе используется в следующем качестве:

- 1) дхарма, направленная на постижение нирваны;
- 2) мудрость – состояние, возникающее в процессе духовной практики;
- 3) шастра или любая другая литература об Абхидхарме.

Основой традиции является понятие «дхарма», но как было отмечено Ф.И. Щербатским³⁹ что дхарма, хотя и в более простом виде, ко времени становления учения уже существовала.

Обоснование философских концепций буддийских школ Индии производилось на основе так называемой классификации дхарм. При этом каждое направление буддийской мысли использовало ту классификацию, которая наилучшим образом отражала его собственную позицию. «В историко – философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что она даёт исчерпывающую логику – дискурсивную интерпретацию практически всех идеологем доктрины, как они зафиксированы в буддийском каноническом корпусе. Кроме того, эта философия стремилась привести к логической consistency содержательно различающиеся контексты употребления доктринальных понятий. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями хинаяны, так и махаянистами».⁴⁰

Сущность дхармических классификаций есть не что иное, как разложение бытия на составляющие. Разница заключается лишь в трактовке этого анализа. В зависимости от представлений школы эмпирический мир мог быть представлен в том или ином свете, дхармы могли быть признаны существующими реально или не существующими вообще. Однако в любом случае анализ производился на основе главных принципов буддизма, в их русле.

Классификация дхарм является отдельной проблемой исследователей.

И дело не только в многообразии ее классификаций. Она – одно из основных достижений буддийской философской мысли. Интерес вызывает уже сам по себе принцип рассмотрения мира через разложение его на дхармы. Буддизм видит в личности только имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию элементарных психофизических состояний. Классификация дхарм, метод анализа бытия как совокупности

³⁸ См. там же С. 47

³⁹ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М. 1988. С. 371.

⁴⁰ См. там же

элементарных частиц – вот сущность абхидхармической теории. Абхидхарма здесь – это ещё особый способ восприятия мира, мировоззрение. Это отражение культуры буддийского мышления. Цель у данной теории одна – приведение дхарм в состояние покоя, нирваны.

Как утверждает О.О. Розенберг, «можно сказать, что теория дхарм сводится в первой её части к психологическому анализу сознания и его содержания. Сознание и то, что оно осознаёт, т.е. субъект и его мир, как внутренний, так и переживаемый им внешний, разбивается на цепи мгновенных элементов... Во второй части теории дхарм устанавливается переход к метафизике и системе онтологии в смысле учения об истинном бытии, о процессе его проявления и его тенденции к спасению»⁴¹.

Конечная же цель всей этой доктрины достаточно проста и понятна: «...сущность её заключается в методе перевода элементов существования (дхарм) в условия покоя, который они уже не в силах покинуть».⁴²

Абхидхарма, безусловно, – важнейшая (а, может, и главная) часть буддийской философии. Значение абхидхармического учения состоит уже в том, что оно пытается представить нам альтернативный способ объяснения наших переживаний. В нём, согласно основной идее буддизма, отсутствует какое-либо «Я», и всё сущее видится лишь **безличной комбинацией элементов – дхарм**. Постигание содержания буддийской философии невозможно без знакомства с абхидхармой. По утверждению О.О. Розенберга, «только Абхидхарма систематизировала путём философской экзегетики теоретические воззрения буддизма в единое непротиворечивое целое. Вне абхидхармы любая, даже самая «философская» сутра не может быть ничем иным, кроме как фрагментом, не способным представить буддийское философствование во всей его теоретической полноте»⁴³.

⁴¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М. 1991. С. 105.

⁴² Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Москва. 1990 С. 15.

⁴³ См. там же

1.2 Индийская Абхидхармическая традиция и этапы ее становления

Ранее Средневековье в Индии, в частности IV – V века, сыграли решающую роль в истории буддизма, так как именно в этот период появляются основные канонические трактаты, ставшие классическими образцами теоретического мышления. Трактат «Абхидхармакоша» был создан в 4 – 5 веке крупнейшим систематизатором философии хинаянских школ учителем Васубандху.⁴⁴

Говорить о возникновении абхидхармистской тенденции можно с конца V в. до н. э. и завершая ее 9 в н.э. Совершенно отчетливо прослеживаются **3 этапа** данной традиции.

Первый этап приходится на эпоху раннего буддизма и характеризуется зарождением абхидхармистской тенденции. Прямых письменных свидетельств, указывающих на это и сохранившихся, до наших дней не существует, однако предпосылки традиции отслеживались исследователями еще при изучении Палийского и санскритского канонов. Данная традиция у исследователей ассоциируется со школой тхеравады, являвшаяся одним из самых влиятельных течений буддизма в Индии. Но с начала I в. до н.э. она была вытеснена на Ланку (Цейлон), откуда распространилась по Юго – Восточной Азии.⁴⁵

Тексты канонов представляют собой первую попытку систематизировать важнейшие понятия учения, рассеянные по различным сутрам. Зачастую данная систематизация заключалась в объединении списка понятий исключительно по внешнему признаку, расположив их при этом в определенной последовательности. Попытки систематизации учения встречаются еще в ранней Сутра – питаки, это небольшие списки понятий близких по смыслу. Пример такого списка – это матрица Огхавагги, включающая в себя список классифицированных дхарм, которая потом потом встречается в поздних абхидхармистских текстах.⁴⁶

Важное значение в протоабхидхарме представляли списки, включающие в себя основные категории и понятия раннего буддизма. По традиции данные списки выглядели в виде краткого изложения конспекта автора, сопровождавшиеся пояснением. Позже данные списки станут основой канонической Абхидхармакоши.

⁴⁴ Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Москва. 1990 С. 19

⁴⁵ Е.П. Островская, В.И. Рудой. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру СПб. 2009. С. 27.

⁴⁶ Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы М. 1983. С. 83

Вторым этапом становления Абхидхармы считается период с середины III в до н.э. и до I н.э., когда фундаментальные трактаты были собраны и письменно зафиксированы в единую Третью Питаку – каноническую Абхидхарму.

Согласно буддистской традиции, авторство трактата часто приписывалось Бхагавану Будде, однако доказано, что большая часть трактатов были созданы старейшинами на основании проповедей Великого Учителя. Авторство ранних текстов приписывается его ученикам Шарипутре и Маудгальяне, более поздние трактат принадлежат Катьянипутре и Васумитре, которые жили спустя несколько веков после Будды.⁴⁷

Складывание Абхидхармистской традиции пришелся на время возникновения и развития различных школ внутри буддизма. Участие этих направлений в составлении канонических текстов весьма неравноценно. Самый крупный вклад принадлежит главной школе северного буддизма – Сарвастиваде (Вайбшике). Теоретическая база этой школы в последующем окажет влияние на учения других школ, включая большую часть школ Махаяны.

Период царствования императора Ашоки считается расцветом школы Сарвастивады, распространившей свое влияние на весь Северо – Запад Индии, центром учения становится город Кашмир. Именно кашмирские буддисты впервые будут нарицать себя *«абхидхармистами»*.⁴⁸ Позднее их влияние распространится на весь восточный регион, включая территорию Тибета, Японии и Китая.

Говоря о канонических трактатах, составляющих Абхидхарму Сарвастивады, следует отметить, что не сохранилось ни одного источника на языке оригинала, и до нас дошли лишь поздние копии, преимущественно в виде китайских переводов.

Создание первых трех трактатов приписывается ученикам Будды – Махакашты, Маудгальяне, Шарипутре, Катьяне. И даже если учесть тот факт, что они не являлись единоличными составителями текстов, ранняя форма Абхидхармы основывалась на методе изложения материала учениками Будды, наделенными определенным компетентным статусом *«знатоков Абхидхармы»*.

Началом **третьего этапа** эволюции Абхидхармы принято считать III – X вв. н. э. Период, характеризующийся многочисленными комментаторскими сочинениями, а также

⁴⁷ Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе. 1983. С. 86

⁴⁸ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии М. 1991. С. 145.

философскими компедиумами, иначе называют – период *постканонических трактатов*. Этот этап становится, по праву, периодом **расцвета** посканонической абхирдхамики, поскольку формировался в условиях жесткого противостояния буддийских и ортодоксальных брахманистских школ. В этом сложном противостоянии созревает идейная логическая основа учения, окончательно оформляется концепция. Таким образом, данный период можно назвать классическим, подводящим итог всему тому, что предшествовало развитию философии этого направления. Данный период дал истории Индии многочисленные логико– дискурсивные трактаты (шастры), созданные школами вайбхашики и саутрантики (традиция Хинаяны), мадхьямики и виджнянавады (традиция Махаяны). Эти источники позволяют нам с остаточной полнотой реконструировать основные идеи, методы и установки, сложившиеся в рамках данных школ.

Деятельность Васубандху, считавшегося самым известным теоретиком и индийским философом своего времени, приходится именно на этот период «общего подъема». Энциклопедия «Абхидхармакоша» – один из самых значимых памятников буддийской мысли, поскольку его знание позволяет понять взаимосвязь между тремя уровнями функционирования буддизма : религиозного учения (доктрины), психотехнических практик и философии.

Данный труд можно считать истинной сокровищницей, так как он совместил в себе все знания буддийско – религиозной мысли с момента ее появления, до момента противостояния со средневековыми брахманистскими системами.

Что касается как **истории создания Абхидхармакоши**, так и датировки жизни ее автора, существует несколько точек зрения, но лишь две из них заслуживают отдельного внимания: ученый из Франции Ноэль Пери относит годы жизни Васубандху к IV в. н. э. (320 – 400), а японский буддолог Такакусу к V в. н. э. Их данные основываются на материалах трактата Парамартхи, который занимался жизнеописанием Васубандху.⁴⁹

Согласно трактату, Васубандху и его старший брат Асанга (с именем которого будет связано развитие влиятельной школы махаянского направления – виджнянавады) родились с Пурушапуре (территория современного Пакистана) в семье брахмана Каушики.

⁴⁹ Островская Е.П., Ермакова Т.В. Классические буддийские практики. Путь благородной личности. СПб. 2006. С. 74.

Согласно источнику Парамартхи, Васубандху еще в ранней юности принимает монашество и становится последователем школы **сарвастивада (вайбхашика)**. Доказательством принадлежности к данной школе может служить тот факт, что идеи школы полностью базировались на третьем разделе Абхидхармакоши, а в совокупности с первым и вторым текстами трактатов приравнивались по значимости к «Слову Будды». Представители школы вайбхашика, к сторонникам которой изначально относился Васубандху, разделяли данную позицию и ядром буддийской философии считали «Махавибхашу» – комментарий третьего раздела канона, разработанный кашмирскими единомышленниками. Данный документ выполнял программную роль в школе, чем и обусловлено другое название данной школы – **вайбхашика**.

Первый период творчества Васубандху считается временем написания трактата Парамартха – саптатика, в котором автор, как сторонник классической школы вайбхашика, опровергает и предрекает критике многие положения брахманистской школы **санкхья**.⁵⁰

У данного источника следующая история создания. Учитель Васубандху – **Буддхамитра** участвовал в философском диспуте с прославленным Виндхьявасином (авторитетным учителем и автором трактата «Санкхья – карик») и был побежден. Узнав об это Васубандху составил трактат, опровергающий концепцию санкхьи, с целью доказать превосходство теоретической концепции вайбхашики. Так возникает Парамартха – саптатика. Но Васундбаху, как знаток философии, прекрасно понимая недостатки учения, меняет свою точку зрения и становится последователем другой абхидхармистской школы – саутрантики. В отличие от **вайбхашиков**, канонические тексты рассматривались школой не как Слова Будды, а как творения его учеников и их последователей.⁵¹

Согласно другой версии, Васундбаху изначально принадлежал школе саутрантике, но с целью изучения **Махавибхаши** и ее дальнейшей критики, он отправился в Кашмир, где стал учеником вайбхашика Скандхилы, знатока текста, однако его намерения были раскрыты и ему пришлось вернуться в Гандхару, где, будучи преподавателем в университете он читает курс лекций, связанных с критикой Махавибхаши. Каждая из его лекций была оформлена в виде небольших **каррик** – обобщений разобранных тем. После завершения

⁵⁰ Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе. 1983. С.167.

⁵¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии М. 1991. С. 167.

курса все карики (их было около 600) были объединены в одно единое произведение Абхидхармакоша – карика. Позже к ней будет написан автокомментарий (в стиле бхашья), где будут раскритикованы некоторые концепции вайбхашики с позиций саутрантики.⁵²

«Абхидхармакошакарика в совокупности с автокомментарием (Абхидхармакоша – бхашья) и образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в которой с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития философии вайбхашики и саутрантики.»⁵³

Подробное и добросовестно аргументированное изложение концепций как вайбхашики, так и саутрантики в «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет думать, что Васубандху не слишком стремился определить свою собственную точку зрения. В пользу этого косвенно свидетельствует и такой факт: Сангхабhadра, автор обширного трактата Ньяя – ану-сара, предложил ему провести публичный диспут с целью окончательного определения философских и догматических установок как вайбхашики, так и саутрантики; Васубандху, однако, отклонил этот вызов, сославшись на свой преклонный возраст. Автор «Энциклопедии Абхидхармы», единственный среди корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по – видимому, сознательно избегал схоластического размежевания, сохраняя принципиальное единство абхидхармистского мировоззрения.⁵⁴

⁵² Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе. 1983. С.180

⁵³ Е.П. Островская, В.И. Рудой. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру СПб. 2009. С.32.

⁵⁴ Е.П. Островская, В.И. Рудой. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру СПб. 2009. С.34

Глава 2 Абхидхарма и классическая культура Китая

2.1 Традиционные китайские учения и предпосылки для проникновения буддизма в Китай

Говоря о традиционном Китае, мы в первую очередь имеем в виду культуру, сложившуюся на стыке взаимодействия конфуцианства и даосизма. Конфуцианство преобладало в сфере этики и социально – семейных отношений, даосизм с его магией, метафизикой и пантеоном божеств и духов был обращен к сфере чувств и как бы компенсировал сухость и рационализм конфуцианства.⁵⁵ Религиозные верования добуддийского Китая не имели четких форм, и имели ярко окрашенный политизированный характер, что их сложно назвать в полной мере религиями. Основой культов китайцев в большинстве своем занимал культ природы, предков и их почитания.

Центральное место занимал вопрос о человеке, его личных качествах, мировоззрении, его природе.⁵⁶ Этот вопрос определял высокое значение обрядовых практик, призванных улучшить жизнь человека (обряды преследовали по большей части практические цели например – увеличение урожая). Вопросы о загробной жизни, о будущем не являлись столь важными, целью религиозных практик была реализация задач реальной человеческой жизни в настоящий момент. Для конфуцианства и даосизма характерными чертами являлись принципы прагматизма и рационализма.

О рационалистской политике конфуцианства пишет и Л.С. Васильев: «Конфуцианство, особенно в его ханьской имперской официально признанной форме, было возвращено прагматизмом древнекитайского мышления. Именно оно придало силу принципу ассоциаций и корреляций и создало сложную и очень развитую систему ментальных штампов, которая сыграла огромную роль в истории Китая и всей китайско – дальневосточной цивилизации»⁵⁷ Особенностью конфуцианства также являлось отсутствие профессионального жречества, функции исполнителей ритуалов главным образом исполнялись верховным правителем, чиновниками и главами родов.

Государство, согласно конфуцианской идеологии, представляло собой модель «большой семьи». Вся политическая и общественная иерархия строилась на принципе подчинения от младшего к старшему. В таком обществе стандарты были четко регламентированы

⁵⁵ Васильев Л. История религий Востока М. 1983. С. 368.

⁵⁶ Абаев. Н.В. Буддизм и культурно – психологические традиции народов Востока. Новосибирск.1990. С.34

⁵⁷ Васильев Л.С. Древний Китай: в 3 т. Москва. 2006. С. 616.

ваны – император должен править, отец – воспитывать, подданный – подчиняться. Нарушение данных установок был недопустимо. Конфуцианская этика ставила перед собой конкретные цели – человек должен приносить пользу государству.

Особое место в конфуцианской системе играла традиция образования, которая решала важные социальные, политические и культурные задачи. Спецификой конфуцианства было включение образования в систему государственного управления. В первую очередь государство принимало непосредственное участие в организации обучения чиновников, подборе преподавательского кадрового состава, проведение экзаменов. Но стоит отметить, что данные системы зависели друг от друга, поскольку качество чиновничьего образования напрямую зависело от системы образования. Качественное образование стало неким эталоном в конфуцианском обществе, оно играло важную роль как жизни чиновника, так и в жизни обычного человека. Идеология конфуцианства гласит, что изначальная природа всех людей – одинакова и каждый при рождении наделён «сы дуань» (четырьмя основами) потенциальными началами гуманности – человеколюбия, долга, этикета и мудрости.⁵⁸ Дальнейшее развитие человека и его склонности к дурным вещам возможно исправить лишь с помощью образования. Таким было общее обоснование важности образования в жизни общества.

Из вышесказанного можно сделать **выводы** :

- 1) Каждый человек в конфуцианской традиции может совершенствовать себя посредством образования, вне зависимости от своего статуса и положения.
- 2) Образование направлено на культивирование лучших качеств человека, заложенных природой.
- 3) Образованию принадлежат важные воспитательные аспекты. В конфуцианской традиции воспитание и образование – тождественны.
- 4) Образование играет важную социальную роль, человек обучается в первую очередь для того, чтобы приносить пользу обществу.
- 5) Образование и государственное управление тесно связаны и зависимы друг от друга, поскольку именно категория образованных чиновников способны стать талантливыми государственными деятелями.

⁵⁸ Малявин В.В. Империя учёных. М. 2007. С. 215.

Ко всему вышесказанному стоит добавить, что конфуцианскому образованию свойственен рационалистический подход. Вопросы метафизики, онтологии не являлись ключевым интересом. Деятельность образовательной традиции была направлена в первую очередь на воспитание гражданской позиции граждан и реализацию практических целей.

Собственная образовательная традиция существовала и в даосизме. Она строилась абсолютно в ином направлении и была созвучна духу даосского учения, призывая отказаться от рациональных концепций конфуцианства, обратиться к естеству, первоначальной природе человека. Одна позиция образовательной традиции была неустойчивой, что объяснялось господством в качестве официального образования конфуцианской доктрины, которая полностью отрицала даосизм с его мистицизмом и алхимическими разработками, признавая исключительный авторитет гуманитарного знания.⁵⁹ Появление даосизма с его легендарным основателем Лао – цзы связано с периодом кризиса династии Восточная Хань (25 – 220 годы). В даосизме огромная роль отводилась мистицизму и магии. В отличие от практичного буддизма с его рационализмом, даосизм ставил перед собой задачи поиска бессмертия, продления жизни, достижение «сянь» (святого состояния), китайский ученый Хун Сюпин отмечает, что «его религиозная доктрина была довольно простой, обрядовые предписания и правила немого или сомневающегося всего, что относится к сфере мистического или сверхъестественного»⁶⁰

Усилению позиций буддизма способствовала и общая историческая ситуация в регионе. Кризис Южных и Северных династий (III – VI века) практически означал разделение Китая на две части – «варварский» север и «китайский» юг, границей между которыми служила река Янцзы. Северную часть Китая представляли княжеские династии северных кочевых народов, которые вели непрерывные междоусобные войны. Новые правители, абсолютно чуждые китайскому обществу, искали идеологическую поддержку в лице нового учения, призывающего к смирению и терпимости. Именно верхушка северной элиты сыграет важную роль в судьбе буддизма в Китае и поспособствует его дальнейшему распространению. Опорой северной знати станет широкая сеть монастырей, и активная деятельность миссионеров, ставших опорой новой власти. В свою очередь миссионеры будут всячески влиять на смягчение нового режима власти и станут «защитниками» простого народа, что также сыграет свою роль в распространении нового учения.

⁵⁹ Васильев Л.С. История религий Востока. М., 2004. С. 371.

⁶⁰ Герасимова К.М. Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск. 1981. С. 173.

Фактором распространения буддизма на юге стали постоянные междоусобицы, неустойчивость жизни, приведшая к тому, что призывы буддистских монахов отрешиться от бытия и укрыться за стенами монастырей становятся привлекательными для общества. «В III – IV вв. вокруг столичных центров, Лояна и Чанани, действовало около 180 буддийских монастырей, храмов и кумирен, а к концу V в. в государстве Восточная Цзинь их было уже 1800 с 24 тыс. монахов.»⁶¹ Освобожденные от налогов и притеснений со стороны государства эти монастыри становятся местом обители многих беглых крестьян и горожан, богатых людей, искавших уединение. Буддисты становятся социальной силой, с опорой на которую правят многие южные «китайские» и северные «варварские» династии, многие из которых признавали авторитет религии в качестве государственной идеологии.

Важным фактором успеха распространения буддизма стало отсутствие монополии какого – либо учения в духовной жизни общества, официальной государственной религии в Китае не было, что позволило буддизму соперничать с традиционными учениями.

Третьим важным фактором стал политический кризис, а вместе с ним и кризис конфуцианства, как идеологии «чиновничества». В четвертых, в 184 году вспыхнуло «восстание желтых повязок»,⁶² в основу идей которых лег даосизм, что в дальнейшем приводит к дискредитации социальных и идеологических позиций учения. При этом многие идеи буддизма (особенно махаянского направления) были схожи с идеями даосизма, что облегчало его распространение в китайской среде.

Однако, несмотря на данную историческую ситуацию, буддизм, как отдельная часть индийской традиции, не смог стать равноценной альтернативой культуре китайской цивилизации, которая уже на тот момент имела более чем двухтысячелетнюю историю развития. Поэтому процесс проникновения буддизма вполне обоснованно стоит называть – чжунгохуа или «китаизацией буддизма». В ходе этого процесса буддизм претерпевал трансформацию и в процессе синтеза с китайской традицией стал особой конфессией в рамках традиции Махаяны.⁶³

Исследователи не имеют единого мнения о том, когда произошло **первое появление буддизма в Китае**, поскольку нет единых критериев, что считать «первым появлением» – знакомство китайцев с буддизмом, начало его распространения? Если первый

⁶¹ Васильев Л. История религий Востока М. 1983. С. 374.

⁶² См. там же С. 375.

⁶³ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 16.

критерий – это всего лишь контакт культур, то во втором речь идет уже о коренном изменении мировоззрения. Согласно китайским источникам, первый контакт между представителями данных традиций произошел в 243 г. до н.э. на четвертый год правления знаменитого Цинь Шихуана (246 – 210 гг. до н.э.), основателя первой древнекитайской империи Цинь.⁶⁴ Контакт произошел между восемнадцатью иноземными буддистскими монахами во главе с Ши Лифаном, которые посетили Китай с целью проповедования буддизма. Проповедники были схвачены властями и посажены в тюрьму, что согласовалось с внутренней политикой императора Цинь Шихуана. По легенде пленники были освобождены при мистических обстоятельствах – их освободил золотой бог высотой шесть чжанов (20 метров), после чего напуганному императору не оставалось ничего иного, как освободить путников.⁶⁵ Не смотря на мифологизированность данного факта контактов буддистов и китайцев, посольство из буддистских проповедников относится к времени правления Ашоки и имело место быть.

Более достоверное описание источника из «Записей о Шакьямуни и Лао – цзы. Истории Вэй» гласит, что знакомство с буддизмом произошло в в 121 г. до н.э), когда император Хань У– ди (140 – 86 гг. до н.э.) во время похода приобрел статую Будды из золота и поместил ее во своем дворце. Данное событие является важным, поскольку контакт произошел впервые через посредников небуддистов. Информация о буддизме стала активно проникать с открытием «Шелкового пути» во время правления У– ди династии Хань.⁶⁶ К этому периоду относятся и первые упоминания о посольстве в Индию – Чжан Цяне вернулся из путешествия к Великим Ся (в 126 г. до н.э.)⁶⁷

В китайских источниках о начале проникновения в буддизм принимают другое событие, ставшее легендой. Императору Мин – Ди династии Восточной Хань (25– 220 гг.) приснился золотой человек, летающий в его дворце. Утром, он, посоветовавшись со своими чиновниками, пришел к выводу, что ему приснился Будда. Тогда император отправил Великое посольство в Кушанское царство, в котором послы повстречали двух буддийских монахов Кашьяпу Матангу и Дхармаратну, которые привезли в столицу сутры и образы Будды. Китайский император выделил им место для постройки храма, в котором была написана первая сутра на китайском языке, она получила название «Сутра 42 чжана». Данное событие описывается во многих авторитетных китайских источниках. Из этого сюжета нам

⁶⁴ См. там же. С. 380

⁶⁵ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ. 2009. С.87.

⁶⁶ См. там же. С. 125 – 130.

⁶⁷ См. там же. С. 137.

необходимо отметить два важных факта : первых инициатива строительства храма исходила от императора, во – вторых, чиновники были прекрасно осведомлены о Будде и его учении. Из этого можно сделать вывод, что инициатива и поддержка в продвижении буддизма исходила со стороны государственной власти : поддержка в строительстве храмов и монастырей, обеспечение переводческой деятельности, что определило в дальнейшей развитие буддисткой традиции в Китае.

Всю историю становления буддизма в Китае можно условно разделить на следующие периоды:

- 1) I – III вв. н.э. – начальный («миссионерский») период;
- 2) IV – VI вв. н.э. – период адаптации;
- 3) VII – VIII вв. н.э. – период господства буддизма в Китае;
- 4) IX в. – время политических гонений и упадка буддийского влияния в Китае.⁶⁸

Тем не менее, не стоит расценивать данное явление как абсолютное исчезновение феномена китайского буддизма. Как нам известно, и в дальнейшем в культуре этой страны буддизм всегда занимал и занимает достаточно заметное место, во многом определяя массовое сознание жителей Китая.

Проникновения буддизма в Китай на начальном этапе происходило следующим образом. Буддийский монах, чаще всего иноземный, прибывал в Китай, привозя с собой сутры (канонические тексты). Некоторые из таких проповедников буддизма обладали способностью воспроизводить каноны по памяти (данная устная традиция была крайне популярна в среде буддийских монахов), однако для китайцев с их особой отношением к письменному слову, вариант письменно зафиксированных оригиналов был более предпочтителен. Далее, обширным штатом писцов производился перевод священного текста и его издание. Данный текст становился базовым для складывающейся вокруг него школы, на него писались многочисленные комментарии уже китайскими авторами.⁶⁹

Среди иноземцев – миссионеров в этот начальный период, и позднее преобладали вовсе не представители Индии (они составляли не более одной трети от общего числа адептов). Плацдармом для проникновения буддизма в Китай послужили Кушанское царство, Парфия, Средняя Азия по пути прохождения Великого шёлкового пути.

⁶⁸ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан– Удэ. 1998. С. 145.

⁶⁹ Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли: Формирование основ мировоззрения и менталитета / Москва. 1989. С. 162.

В первых веках нашей эры усилиями многих монахов – переводчиков в Китае была представлена база буддийского вероучения и культовой практики. В этот период монастыри играли важную роль, поскольку являлись оплотами буддийской религии в пока ещё чуждом конфессиональном пространстве.

Хотя принято считать, что в Китае получило распространение только махаянское направление буддизма, тем не менее, неоспорим факт, что китайские последователи буддизма были знакомы и с хинаяной. Уже для первого периода характерно проникновение буддизма в форме учений практически всех школ и течений как махаяны, так и хинаяны. Однако процесс адаптации чужеземной религии происходил постепенно, и появление такого феномена как китайский буддизм мы относим ко времени чуть более позднему.

С миссионерским периодом пребывания буддизма в Китае связано и становление здесь традиций абхидхармы. Абхидхармическая литература, представлявшая доктринальные установки хинаяны, оказалась наиболее ранней на пути знакомства китайцев с буддийской культурой Индии⁷⁰.

В IV – VI вв. происходит активная **интеграция буддизма** в культуру Китая. В данном процессе активную роль принимают именно китайские буддисты – Чжи Дунь (314 – 366), Дао Ань (312 – 385), Хуэй Юань (334 – 416), Дао Шэн (360 – 434), Чжи И (538 – 597). Совместными усилиями иноземных и китайских адептов было в значительной степени освоено, приспособлено и переработано философское наследие буддизма, что в последствии стало доктринальным основанием самостоятельных школ буддизма в Китае.

По определению Л.С. Васильева, «практически именно с IV в. буддизм из иностранного вероучения, занесённого в Китай буддийскими миссионерами, стал превращаться в религию, получившую признание среди разных слоёв китайского общества»⁷¹. По его мнению, этому способствовал ряд причин, обусловленных исторической обстановкой в Китае.⁷²

К VI – VII вв. н.э. происходит окончательное оформление доктрин всех школ индийского буддизма. Так, «школа цзюйшэ знакомила китайцев с учением абхидхармы, изложенной в «Абхидхармакоше» Васубандху, школа Чэнши – с доктриной «Сатья – сиддхи», написанной Хариварманом. Школа Люй отражала содержание винайи – одного из разделов буддийской «Трипитаки», а школа ми (чжэньянь) – содержание тантризма. Школа Фасян представляла собой китайский вариант школы йогачаров, а школа саньлунь

⁷⁰Васильев Л.С. История религий Востока. М. 1983. С. 706.

⁷¹ См там же. С. 709.

⁷² Подробнее на стр. 30 данной работы

– школы мадхьямиков.⁷³ Вместе с тем ни одна из этих школ (особенно две последние) не отражала в абсолютно полном объёме всё многообразие учения своих предшественников, более того, школы саньлунь и Фасян внесли отдельные коррективы в индийские доктрины, адаптируя их к китайскому мировосприятию. Подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»⁷⁴.

Влияние буддизма на культуру Китая происходило на всех уровнях – философском, бытовом, на уровне культовой практики, т.д. Был адаптирован к социокультурной среде монашеский устав, и в период IV – VI вв. н.э. в общих чертах сложился облик китайской монашеской общины, обладавшей значительной степенью самостоятельности и политической независимостью. Политическая функция буддийской культуры проявилась особо ярко во времена эпохи Тан.

Начальный этап эпохи Тан хронологически совпадает с третьим периодом истории буддизма в Китае (VII – VIII вв.) и подразумевает развитие буддийских школ Китая на протяжении 289 лет, с 618 по 907 годы. Заметим, что эпоха Тан, считающаяся «золотым периодом» китайской поэзии, культуры вообще, стала и наиболее ярким периодом буддийской истории в Поднебесной. Это было одновременно и время расцвета буддизма, и время упадка буддийского влияния. В танскую эпоху произошло тесное переплетение буддийской религии с государственной властью, но, в конце концов, после серии императорских «антибуддийских» указов У-цзуна (841– 846) буддийские монастыри были окончательно лишены государственной поддержки. С этого момента начинается упадок китайского буддизма.

Эпоха Тан внесла новые элементы в процесс развития китайского буддизма. Это было время расцвета уже собственно китайских школ – таких, как хуаянь, тяньтай, чань. В 645 году вернулся из Индии Сюань Цзан. Он сумел создать точнейшие переводы, оказавшие колоссальное влияние на весь буддийский мир того времени. Это ещё более стимулировало процесс образования новых школ буддизма в Китае. Поэтому вслед за уже существовавшими тяньтай (кстати, это первая секта китайского буддизма, не имевшая аналога в Индии), саньлунь, т.д., в Поднебесной начинают появляться новые школы – Фасян, цзинту, другие.⁷⁵

⁷³ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. 2010. С. 99.

⁷⁴ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 38.

⁷⁵ Хабдаева А. К. Принципы Абхидхармы в Китайском социокультурном контексте // Вестник Бурятского государственного университета. Религия. 2014. № 24. С.262.

В связи с новой политической ролью изменились и социальные, и экономические позиции буддизма. Количество монастырей по сравнению с предыдущим периодом выросло в несколько раз; патриархи буддийских школ принимали активное участие в политической жизни страны.⁷⁶ И в последующие эпохи, несмотря на то, что буддизму приходилось переживать полосы подъёма (с учётом господства конфуцианской мысли), он уже никогда не достигал такой же высоты. Заботливое отношение правительств Северного (да и Южного) Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост числа верующих, особенно на севере страны, а темпы роста буддийского храмового строительства были просто ошеломляющими.

Как заметят позже исследователи, «именно эпоха Тан, были «золотым веком» китайского буддизма, временем расцвета его мысли. Буддизм проник во все слои китайского общества. Буквально по всему Китаю выросли десятки и сотни крупных монастырей, тысячи мелких храмов, ступ и пагод. Именно к этому периоду относится и расцвет храмового строительства в знаменитых пещерных комплексах Дуньхуана, Лунмыня и Юньгана. Здесь, наряду с большими пещерами – храмами с гигантскими многометровыми статуями Ами-табы, Майтрейи, Шакьямуни и Авалокитешвары (Гуань-инь), вырубались верующими многие тысячи мелких углублений – алтарей с небольшими горельефными изображениями будд, бодисатв, архатов и прочих святых буддийского пантеона ... Начиная с VI– VII вв. буддийские храмы, пагоды и кумирни с изображениями будд и бодисатв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа»⁷⁷.

Четвёртый период истории китайского буддизма (IX в.) стал переломным для китайско – буддийской традиции, именно тогда произошло прямое столкновение интересов государства и религии. Согласно императорскому указу 842 года, храмы подвергались ликвидации, а монахи и монахини принудительно возвращались к мирской жизни. Этот же указ предусматривал, что всё личное имущество оставшихся в монахах должно было подлежать конфискации. Помимо того, резко сокращалось количество работников в монастырях, что поставило под угрозу экономику последних. В 844 году, по новым антибуддийским указам, закрывались все мелкие буддийские монастыри, не зарегистрированные официально. В 845 году была обнародована ещё одна серия императорских указов, которая окончательно уничтожила влияние и могущество китайского буддизма.

О величине и масштабах буддийской религиозной деятельности в Китае могут свидетельствовать следующие данные: в целом количество разрушенных крупных храмов достигло числа 4600, а малых – более 40 тысяч. Больше 260 тысяч послушников монастырей

⁷⁶ Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. Москва. 1983. – С. 17.

⁷⁷ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М. 1970. С. 323.

было возвращено к мирской жизни. Было конфисковано огромное количество монастырской земли⁷⁸.

Все эти меры значительно подорвали позиции буддизма. Помимо материальных потерь, буддийская церковь лишилась тогда много большего – было уничтожено огромное количество литературных памятников, в том числе трактаты «Хуаянь», «Фахуалдзин». Большая часть из них в настоящее время не существует. Вот почему при перечислении сочинений адептов буддийских школ зачастую нам известны только названия сочинений, а сами они считаются утерянными.

В результате таких гонений правительства многие буддийские школы пришли в упадок. Это касается, в частности, тяньтай, саньлунь, хуаянь, т.д. Разумеется, происходило данное явление не только по причинам политического характера. Но, тем не менее, репрессии новой власти также сыграли свою роль.

Конечно, мы не можем говорить об окончательном уходе буддизма с китайской арены. Как замечает Л.С. Васильев, «после секуляризации и разрушений 845 г. «золотой век» китайского буддизма ушёл в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались монастыри, особенно крупные, официально зарегистрированные, с дипломированными образованными монахами. С течением времени некоторые из монастырей частично или целиком восстановили свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять – таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако, невзирая на это, в главном, т.е. в сфере духовной, идейной, творческой, былой уровень уже так никогда и не был достигнут». Буддийское учение всё больше растворяется в «синкретической народной религии», состоящей, как известно, из конфуцианства, буддизма и даосизма. Как отметит потом С.П. Фицджеральд, «китайцы обладают удивительной способностью одновременно верить, или, по крайней мере, почитать несколько явно несовместимых учений. Это одно из самых ярких проявлений национальной предрасположенности к космополитизму».⁷⁹

Традиции китайского перевода буддийских текстов начала складываться еще в первый период проникновения буддизма в Китай (начиная с I в. н.э.). Здесь важно обратить внимание на один существенный момент, имеющий непосредственное отношение к теме данной работы. Дело в том, что абхидхармическая теория, как наиболее ранняя буддийская традиция, оказалась и в числе первых на китайской почве. Зарождение китайской традиции буддизма базировалось на принципах учения Абхидхармы. Идеи, терминология, принципы

⁷⁸ Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. Москва. 1983. – С. 23.

⁷⁹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М. 1970. С. 327.

Абхидхармы являлись основной частью первых буддийских сочинений в Китае. Теоретический инструментарий Абхидхармы стал мостом, объединившим индо – буддийскую и китайскую философские традиции. Из этого следует сделать важный вывод, что переводческая культура в Китае – это результате длительного периода адаптации индо – буддийской терминологии, поиска подходящих и адекватных религиозно – философских аналогов, происходивших на идейно – теоретической основе Абхидхармы.

Проблема перевода буддийского понятийного аппарата представляла существовала долго время и связано это с тем, что за долгий период развития индийской традиции буддизма была сформирована достаточно совершенная понятийно – терминологическая база, которая соответствовала реалиям социального и культурного пространства Древней Индии. Китай же, моменту распространения буддизма, имел собственные сложившиеся философские категории, среди которых доминировали конфуцианские и даосские. По словам Е.А. Торчинова, «китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для работы переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации».⁸⁰

Из этого следует, что авторитет мировоззренческой традиции, существовавшей в традиционном Китае, а также система китайского языка значительно осложняли процесс распространения в Китае буддийских идей Абхидхармы.

Китайские последователи получили развитую концепцию буддийского учения, а вместе с ней – собственное распоряжение и разнообразный набор буддийской канонической литературы. Это были различные источники, как Хиньяны, Махаяны, Йогачары, Мадхьямики, так и относящиеся к отличной биографии, легенды, философские трактаты и многие другие⁸¹. Если в условиях индийской цивилизации происхождение этих сочинений было вызвано требованиями времени и проходило естественный путь развития, то на Китай практически одновременно «обрушилось» всё многообразие буддийской литературы. При этом выбор канона для перевода на китайский язык происходил в силу личных приоритетов переводчика, следовательно, не всегда был объективен. Именно от деятельности первых переводчиков зависел вектор развития буддизма в Китае.

⁸⁰ Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб. 2002. С. 249 – 250.

⁸¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямик и генезис буддийской цивилизации. Улан – Удэ. 1999. С. 72.

Перед первыми буддийскими проповедниками стоял не только вопросы выбора источника для перевода, но также сложная задача – не только ознакомить китайцев с новой традицией, но и внедрить мировоззренческие понятия в китайское духовное и социокультурное пространство. При этом, нужно было преодолеть идеологическое противостояние автохтонной традиции и сподвигнуть мыслить китайских последователей не представлениями даосизма и конфуцианства, а категориями буддийского учения. Передача буддийских идей в традиционном «чистом» виде, как показала история, не способствовала адекватному пониманию сущности буддийских доктрин. Важнейшей миссией – донести до сознания китайских последователей принципы буддизма – выпало на долю Абхидхармы.

Феномен традиции китайско – буддийского перевода важен, прежде всего, тем, что до буддизма Китай фактически не знал подобного опыта. Несмотря на то, что за долгий период развития китайской цивилизации случаи перевода иностранных текстов имели место быть, их объём, интенсивность, влияние на культурную среду практически не ощущалось.

Несколько слов следует сказать о соотношении представлений о статусе канона в традициях Индии и Китая. Дело в том, что в буддизме в принципе не существовало общепризнанного догматического «святого писания». Каждое направление буддийской мысли располагалось своим рядом сочинений, авторитетных для его последователей. Заимствования, т.е. использование «чужих» текстов в целях аргументации собственных доктрин, совершенно не возбранялось. Ярким образцом может служить пример с трактатом «Абхидхармакоша» Васубандху, постулировавшей изначально идеи Хинаяны, но при этом широко изучавшейся и использовавшейся последователями махаянского направления.

В традиции Древнего Китая сложилась совершенно иная ситуация. В Китае существовал культ текста, письменно зафиксированного носителем информации. Канон исполнял широкие культурные функции – с его помощью происходило регулирование социальных отношений, воспроизводились этико – ритуальные эталоны поведения и т.д. Конфуцианская традиция относилась строго к соблюдению данных правил. Строгие критерии каноничности текста были направлены в первую очередь не на созидание, а на соблюдение установленных еще с древности принципов письма.

Перенесённые в иное культурное пространство Абхидхармические тексты способствовали развитию и формированию письменной буддийской культуры в Китае. В этом смысле «Абхидхармакоша» попала на весьма плодородную почву. Приоритетом письмен-

ной традиции китайского буддизма стало написание комментаторской литературы, способствующей адаптации учения. Воспитанные в конфуцианских традициях, китайцы основной акцент делали на древности источника, предпочитая именно комментаторскую традицию. Не создавая ничего принципиально нового, они ощущали полную свободу в написании сочинений подобного плана.

Китайский исследователь Лян Цичао рассматривает процесс истории становления буддийского перевода в Китае и группирует его в три этапа:

- 1) период иностранных переводчиков;
- 2) период совместного китайско – иностранного перевода;
- 3) период китайских переводчиков.⁸²

Основную роль в распространении письменной традиции буддизма играли монахи. Согласно М.Е. Ермаков, «Монах – переводчик наделён необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью усваивать содержание иной культуры), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест»⁸³. Понятие «переводчик» в Китае включало в себя широкий спектр обязанностей и предполагало наличие навыков не только переводческого характера. Помимо переводов, буддийские миссионеры обязаны были доносить до аудитории (чаще всего неподготовленной) идеи и категории чужой религии, расшифровать текст, понятия, адаптировать буддийские принципы в чуждом социокультурном пространстве. Поэтому многие первые буддийские переводчики совмещали функции переводчика, интерпретатора, лектора, толкователя и т.д.

Наряду с переводчиком (и едва не в большей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I – V вв. предполагает передачу категорий буддийской культуры при помощи китайской терминологии, заимствованной у конфуцианства и даосизма. Превосходное знание китайской философской традиции не ставилось в заслугу толкователю, но вменялось в обязанность».⁸⁴

Монахами была разработана особая техника перевода буддийских канонов, она представляла сложный и регламентированный процесс. Так, основной реестр должностей, задействованных в процессе перевода, включал в себя семь следующих стадий:

⁸² Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (18 глав о буддизме). Нанкин. 2008. С. 146.

⁸³ Островская Е.П. Категории буддийской культуры. СПб. 2000. С. 277.

⁸⁴ См. там же.

- 1) главный переводчик;
- 2) пишущий под диктовку;
- 3) ответственный за лингвистическую коррекцию;
- 4) ответственный за сопоставление с оригинальным санскритским текстом;
- 5) ответственный за стилистическую обработку;
- 6) ответственный за верное изложение содержания текста;
- 7) ответственный за окончательное (итоговое) корректирование.⁸⁵

Каждый перевод проходил в соответствии с данной схемой организации работы. Столь детальный разделенный подход к переводу, свидетельствовал об исключительно серьезном отношении к процессу перевода буддийских канонов.

Начальный этап подлинного знакомства китайцев с буддизмом наступил во II в. н.э. во многом благодаря прибытию в Лоян в 148 г. очередного буддийского миссионера **Ань Шигао**, прибывшего в Китай в 148 г. в столицу Лоян. Считается, что Ань Шигао придерживался Хинаянского направления и особое внимание уделял практике медитации.⁸⁶ Свидетельством этого может служить его первая переведенная на китайский язык сутра «*Маха Анапана – сати сутра*», где особое внимание уделяется практике медитации и технике дыхания.⁸⁷

Его огромная роль заключается в том, что он был первым, кто познакомившим китайцев с элементарными принципами буддийской философии. В переводах Ань Шигао большое значение уделяется объяснению учений о пяти скандхах, двенадцати аятапах, восемнадцати дхату, двенадцати причинах зависимого происхождения. В сочинении «Сутра о скандхах, дхату, аятапах» «скандха», «аятапа» и «дхату» называются «инь», «чи» и «жу». Позже в китайском языке для их обозначения стали использоваться термины «юнь», «чу» и «цзе». В дальнейшем данная систематизация элементов получила наименование «три науки».⁸⁸

⁸⁵ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан – Удэ. 2009. С. 12.

⁸⁶ Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан – Удэ. 2009. С. 17.

⁸⁷ См. там же

⁸⁸ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан – Удэ. 2009. С. 17.

Однако труды Ань Шигао действительно сложно назвать переводами в полной мере, так как это были скорее приближенные к источнику достаточно свободные толкования индо – буддийских текстов. Такая передача санскритских сочинений происходила с применением ассоциативного метода. С одной стороны, это упрощало восприятия буддийского учения, но, с другой стороны, грозило привести к его неверному толкованию. Адаптация буддизма к чужой социокультурной среде не могла проходить без помощи местной традиции, по этой причине Ань Шигао использовал терминологию даосизма.

По мнению Е.А. Торчинова, заслуга Ань Шигао в первую очередь заключается в систематизации процедуры буддийского перевода. Он отмечает, что до Ань Шигао не существовало «никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем располагал, первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций»⁸⁹

После падения Хань, несмотря на такие сложные общественные и политические условия, как внутреннюю смуту и междоусобицы, влияние буддизма в Китае продолжало расти. Рос и объём буддийской литературы, которую необходимо было как то классифицировать, анализировать, переводить. Остро стоял вопрос выработки наиболее подходящих форм буддийского перевода.

В IV в. благодаря переводческой деятельности монаха **Дао Аня** (312 – 385 гг.) отмечается нарастание интереса к учению Абхидхармы. Его имя связано с новым поворотом в развитии буддийской традиции в Китае. При нем был внесён большой вклад в формирование категориального аппарата китайской буддийской традиции. Придавая принципиальное значение на корректную передачу оригинальных терминов, Дао Ань использовал лишь санскритские источники.

В своей деятельности Дао Ань большое внимание уделял вопросам перевода абхидхармических канонов. Большая часть канонов была переведена в IV в. по его личной инициативе. На базе самого крупного буддийского центра Китая – в Чаньане, им была организована переводческая школа для буддийских монахов. Дао Ань прекрасно понимал исключительную значимость изучения абхидхармической теории по его инициативе были переведены каноны «Мадхьямагама сутра», «Экоттара агама сутра», «Тридхармака шастра» .

⁸⁹ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. 2010. С. 91

Другой известный переводчик того времени Сангхадэва (перевёл «Абхидхарма джняна праштана шастру» в 30 томах. Кумарабоддхи перевёл «Абхидхарма хридая шастру» , «Перепись Четырёх агам». Таньмоби (Дхармаприя) перевёл «Перепись Махапраджняпарамита шастры»⁹⁰

Дао Ань многое сделал для становления буддийской монашеской общины в Китае. Дао Ань ввёл обычай, по которому каждый монах при пострижении получал фамильный знак «Ши» (от первого слова имени Будды Шакьямуни в китайском прочтении). Большим достижением в его деятельности стало составление каталога буддийских трактатов «Цзин лу». Как отмечает Л.Е. Янгутов, каталог «явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Этот каталог представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 названий, переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями»⁹¹ Также, Дао Ань ввёл новые принципы перевода. До Дао Аня развитие буддийская традиция представляло собой довольно хаотичный процесс, происходила только выработка терминологических стандартов, единых критерии для перевода еще не было. Дао Анем были предложены единые стандартизованные критерии для перевода, которые были приняты последующими поколениями переводчиков – буддистов.

Большое значение для становления абхидхармической традиции в Китае имела деятельность **Парамартхи** (с китайского – Чжэнь Ди, 499– 569 гг.), родившегося в Южной Индии. Он относится к числу величайших переводчиков буддийской традиции Китая. В 546 году, прибывший в Китай Парамартха, привёз с собой большое количество буддийских источников. Основав свою собственную школу в Китае, он и его сторонники занимались переводом таких важных буддийских канонов, как

В организованной им специализированной переводческой школе Парамартха вместе с другими буддийскими монахами (всего их было более 20 человек) переводил важнейшие буддийские сочинения – «Йогачарабхуми шастру», известную также в качестве «Ши ци ди лунь», «Мадхьямика шастру» ,«Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра» , получившая в переводе Парамартхи название «Да чэн вэй ши лунь» – «Шастра только– сознания Махаяны»; «Махаяна сампариграха шастра».⁹²

⁹⁰ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации Улан – Удэ. 1999. С. 39.

⁹¹ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан–Удэ. 2010. С. 94.

⁹² См там же С. 99–100.

Самым важным переводом, обеспечившим известность Парамартхи, является перевод трактата «Абхидхармакоша» Васубандху, сыгравшего важную историческую роль в буддийской философии. «Абхидхармакоша» была переведена на китайский язык дважды – сначала Парамартхой (VI в. н.э.), а затем Сюань Цзаном (VII в. н.э.). По замечанию В.И. Рудого, «последовательность этих переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно – терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала так называемой реформе Сюань Цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования»⁹³

После смерти Парамартхи его ученики старались сохранить наследие учителя, но поскольку ситуация в стране была очень сложная, выполнить эту задачу было непросто. До наших дней большая часть переведённых Парамартхой текстов не дошла либо сохранилась во виде фрагментов.

Список самых талантливых переводчиков Абхидхармы махаянского направления возглавляет **Сюань Цзань** (600 – 664 гг.). Его деятельность пришлась на период царствования династии Тан и была одной из самых плодотворных среди переводчиков его времени. В целом Сюань Цзан вместе с учениками перевёл 75 буддийских трактатов общим объёмом 1335 томов (цзюаней).⁹⁴ Свое обучение Сюань Цзан проходил в Индии, откуда им было привезено большое количество буддийских источников, большую часть которых составляли абхидхармистские трактаты.

Став основателем известной школы Фасян, основной сферой своих интересов Сюань Цзан считал изучение практических аспектов Хинаяны и Махаяны (Йога, Праджня, Абхидхармы). Как было замечено Л.Е. Янгутовым, «несмотря на свой титанический труд по переводу праджняпарамитских текстов, Сюань Цзан оставался приверженцем традиций виджнянавадинов, основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху».⁹⁵ Так, по его инициативе были выполнены переводы трактатов «Абхидхармакоша» Васубандху, «Сандхинирмочана сутра» (Сутра, раскрывающая глубокие тайны), «Тримшика–виджняптикарика» Васубандху.⁹⁶

⁹³ Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб. 1999. С. 24.

⁹⁴ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. 2010. С. 105.

⁹⁵ См. там же С. 125.

⁹⁶ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян. СПб. 2006. С. 100.

Для всестороннего и систематического изучения буддийской традиции, выбор был сделан в пользу Абхидхармических текстов, как основного источника переводческой литературы по буддизму. Анализируя переведённые Сюань Цзаном каноны, П.Д. Ленков также приходит к выводу: «На наш взгляд, замысел Сюань – цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полноты источников) представить, во – первых, литературу школы виджнянавада (йога-чара) и, во – вторых, литературу по абхидхарме (прежде всего сарвастивадинской) и логике. Последнее объяснялось, по – видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который появился у Сюань – цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение данной литературы необходимо: а) для более глубокого понимания философии виджнянавады (йогачары) и б) для получения систематического буддийского образования»⁹⁷

Сюань Цзану принадлежит заслуга создания нормативного образца перевода буддийских текстов. М.Е. Кравцова пишет: «В ходе своей переводческой деятельности Сюань Цзан предпринял масштабную реформу китайско – буддийского терминологического аппарата с целью его унификации и приведения в соответствие с санскритской терминологией, положив тем самым начало качественно новой фазе в истории развития китайского буддизма»⁹⁸ Новая стадия перевода заключалась в создании методики перевода слов с санскрита, которые до этого не имели точного определения. Это являлось новой, более качественной фазой развития перевода буддийских текстов в Китае.

Танский период дал огромное количество переведённых источников буддийской литературы. Помимо Сюань Цзана, самыми известными переводчиками эпохи Тан являлись: Болопоцзяломидоло (629 – 633), Чжитун (647– 653), Цзяфаньдамо (650 – 655), Адицзюй(цзюй)до (652 – 654), Нати (655 – 663), Дипохэло (679 – 688), Фотополи (678), Дусинай (679), Тиуньбаньжо(божэ) (689 – 691), Митошань (690 – 704), Хуэйчжи (693), Баосывэй (693 – 706), Ботилочи (693 – 713), или Бодхиручи, Шичананьто (695 – 704), Лиучань (700), Ицзин (700 – 711), Чжиянь (707 – 721), Шаньувэй (716 – 735), Цзиньганчжи (720 – 741), Дамочжаныпило (730 – 743), Ачжидасянь (732), Букуи (743 – 774), или Амогхаваджра, Баньжо (божэ) (781– 811), Утитисиюй (– 785– ?), Шилодамо (– 785– ?)⁹⁹.

⁹⁷ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). СПб. 2006. С.7.

⁹⁸ Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб. 1999. С. 266.

⁹⁹ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ. 2009. С.87.

Они окончательно оформили и систематизировали концепцию перевода буддийских текстов на китайский язык. Среди всех перечисленных двадцати шести переводчиков эпохи Тан самыми выдающимися, известными были **Сюань Цзан, Ицзин и Букун**.

История танского буддийского перевода не ограничивается именами перечисленных двадцати шести человек. Помимо них были довольно известные монахи– переводчики из Японии, Кореи, других стран, которые приезжали в Китай, чтобы обучаться у именитых местных мастеров, записать интересующие их каноны, и уже у себя на родине стать основателями одного из направлений.

Важно отметить что фигура Сюань Цзана и его переводы до настоящего времени являются авторитетными в среде буддологов. В последнее десятилетие в КНР было проведено несколько конференций, посвященных Сюань Цзану, выпущены работы по его биографии, статьи, переводы. Интерес к деятельности и творческому наследию «истинного буддиста Восточной Азии» неизменно растёт.¹⁰⁰

Формирование буддийских школ в Китае, а через Китай – и на всём Дальнем Востоке, – было напрямую связано с переводческой деятельностью. Проблема переводческой деятельности буддийских источников на китайский язык не раз обсуждалась в отечественной и зарубежной буддологии.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа Фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 73.

¹⁰¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М. 1970. С. 367.

2.2 Абхидхарма и ее роль к культурной традиции Китая

Китайский буддизм стал продуктом синтеза традиционных учений и инородной традиции извне. Следует отметить, что система синкретизма, возникшая в результате взаимодействия этих трех религиозных течений (конфуцианство, даосизм, буддизм), представляло собой сложный и длительный исторический процесс. Новые идеи значительно отличались и воспринимались китайским обществом неоднозначно.¹⁰² В процессе трансформации изменения претерпевал как буддизм, так и автохтонные китайские учения. Уникальность китайской цивилизации состоит в том, что любые заимствования, проникая в Китай, неизбежно подвергались трансформации, адаптируясь под китайскую традицию, в результате чего, возникала оригинальная религиозная система.

Данная традиция в период своего становления нашла отклик прежде всего в низших слоях в виде верований и обычаев простого населения. Малообразованный крестьянин или горожанин редко видел разницу между тремя религиями, к каждой из них он обращался в случае нужды: чем большее число духов услышит его просьбы, тем больше шансов на успех.¹⁰³ В верхних уровнях также наблюдалось сближение религиозных доктрин, однако среди буддийских монахов, ученых даосов и шэньши сохранялись рамки и самобытность учений. Сложившийся любопытный феномен представлял собой систему, чем то похожую на буддизм с его веротерпимостью, универсальностью пантеона, либерализмом культовой части, однако при этом сохранивший черты каждой из доктрин: в одном храме могли находиться божества различных религий, но при этом любой даосский совершал обряды над любым из них.

Противоречия, возникшие в этот период, особо наблюдались в противопоставлении буддизма и конфуцианства, особенно это наблюдалось в полном несоответствии буддийской концепции жизни как страдания и зла с конфуцианской этикой. Сглаживанию «острых углов» способствовало параллельное распространение даосизма, который в свою очередь заимствовал многие аспекты буддийской мудрости. В связи с этим, первые общины буддистов в Китае зачастую воспринимались как одно из направлений (сект) даосизма.

Теперь одна из важных задач звучит так – **рассмотреть, в чем же заключалось ценностная и мировоззренческая несовместимость этих традиций** и по каким причинам

¹⁰² Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб. 1999. С. 105–108.

¹⁰³ Васильев Л.С. История религий Востока М. 1988. С. 416.

происходило **взаимодействие** традиционной китайской (представленной традицией дао и конфуцианской традиций) и буддизмом.

Во – первых, основными доктринальными составляющими буддизма являются положения о сансаре и карме. Мир в буддийской космологии порожден кармической активностью живых существ, в основе которой лежит фундаментальное заблуждение относительно природы реальности (авидья, моха), формирующая мотив влечения и привязанности на эгоцентрическом основании.¹⁰⁴ Этот мир будет существовать о тех пока будут действовать законы кармы и сансары (закон смерти и перерождений связанных со страданием – духкха).

Доктрина буддизма направлена на преодоление страдания (выхода и бесконечного круговорота перерождений (сансары) и достижение освобождения – нирваны. Таким образом, космос в индийском буддизме не сакрален, он является лишь высшим уровнем сансары. Таким образом, достижение освобождения – основной цели буддизма, выход из круговорота сансары посредством традиционной психотехники, которая через сознание человека приостанавливает его кармическую активность, является не только источником собственного существования в сансаре, но и источника космоса в целом. В китайских учениях никогда не существовало аналога понятию «сансара» и «карма», поэтому концепция освобождения в качестве некоего религиозного идеала отсутствовала. Космос в представлении китайской традиции есть ничто иное как пространство между Небом и Землей. Все сверхъестественные существа, божества, бессмертные находятся либо в этом пространстве, либо на Небе. Данная концепция предполагает полную сакрализацию космоса, где статус бессмертных считался высшим в отличие от буддизма, где рождаются и умирают как боги, так и все живые существа. Высшим статусом в буддизме считается архат – тот, кто достиг освобождения (нирваны), или бодхисаттва – святой, достигший нирваны, но отказавшийся от нее ради спасения живых существ.¹⁰⁵

Из этого выходит второе противоречие, понимание космоса в буддизме носит психологический характер, и все уровни космоса есть ничто иное, как уровни сознания конкретного человека. В китайской традиции отсутствует концепция психологизма, в ней всецело господствовал натурализм. Для всей китайской культуры невозможным было и теоре-

¹⁰⁴ Е.А. Торчинов Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии). // История философии, культура и мировоззрение. 2000. №1. С.45.

¹⁰⁵ См. там же.

тически осознанное соотнесение различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее сознание могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам)¹⁰⁶

Особые различия прослеживаются в социальной доктрине буддизма в отношении человека и государства. Для китайской традиции характерна доктрина **чакравартина** (сакрализация правителя). Для буддизма также характерен цивилизационный универсализм, в то время как большая часть китайских учений обладает резкой китаецентричностью. (Китай – цивилизованное царство – Вэнь), все остальные народы отсталые варвары с периферии.

Спорным являлся вопрос о душевной субстанции и существованию ее после физической смерти индивида. Китайская традиция не знала концепции о бессмертности души. В китайской духовной культуре, согласно О.М. Городецкой, существовало семь земных душ «по» и души «хунь». Души «по» возникают в момент зачатия ребенка и уходят в землю вместе с телом умершего, где превращаются в нечистую силу – «гуй». Души «хунь» появляются при рождении, а после смерти превращаются в добрых духов «шэнь»¹⁰⁷

Таким образом, можно сделать вывод, что понятие «душа» в представлении китайцев есть некая субстанция, которая рассеивается в течении некоторого времени после смерти человека. По мнению китайского исследователя Чэ Эньчжэн, «до появления в Китае буддизма китайцы не имели представлений о бессмертной душе».¹⁰⁸

Знакомство китайцев с буддийской идеей кармы и перерождения души вывело их традиционные представления о жизни и смерти на новый уровень. В даосизме идея души получила неожиданную интерпретацию, нашедшую отражение в концепции «неумирающей души». Положение «шэнь бу ме» – учение о неумирающей душе – получило развитие в мировоззренческой концепции даосов. Под ним имелось в виду наличие у человека определенной «души», которая никогда не исчезает. Она давала китайским адептам надежду на жизнь после смерти. По мнению Е.А. Торчинова, буддийская идея кармы была воспринята китайцами «как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального

¹⁰⁶ Торчинов Е.А. Даосско–буддийское взаимодействие (теоретико–методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. № 2. С. 48–51.

¹⁰⁷ Городецкая О.М. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. № 2, 2005. С. 135.

¹⁰⁸ Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб. 1873. С. 40.

существования в различных формах, притом существования физического, что вполне гармонировало с установками даосизма»¹⁰⁹

Так же, Е.А. Торчинов отмечает «неадекватное восприятию» буддийского учения о сансаре и карме в Китае. Заключалось оно в том, что в Индии учение о перерождении имело ярко выраженный страдательный аспект. Тезис о том, что пребывание в сансарическом бытии представляет собой нечто негативное, мучение, не подвергался какому – либо сомнению и не вызывал вопросов. Китайцы же рассмотрели в этом утверждении совершенно неожиданный для буддистов аспект – бессмертие. По словам Е.А. Торчинова, они «восприняли эту доктрину как вполне оптимистическую (а в Индии мысль о сансаре и её стадности должна была стимулировать мумукшутву – стремление к освобождению от неё)»¹¹⁰

Помимо ценностной и мировоззренческой несовместимости традиций, существовала и определенная общность, без которой взаимодействие в последующем было бы невозможным. Например, в вопросе **кармы**. Как известно усиление позиций буддизма в Китае привело и к признанию идеи кармы китайским обществом. Однако, если обращаться к китайской традиции, то можно отметить, что представление о воздаянии за проступки существовало. Однако основывались эти представления на концепции Неба и регулировались исключительно законами природы. Из китайских изречений – «Небо награждает счастьем за добро и бедствием за порок», «потомки добродетельной семьи непременно будут вознаграждены добром, недобродетельная семья навлекает на своих потомков несчастливые последствия»¹¹¹ можно сделать вывод, что ответственность возлагалась не лично на человека, а на его род. В подобное традиционное представление был внедрен элемент индивидуализма и личной ответственности.

Другой общность являлась нетеистическая онтология и апофатическое описание абсолюта.¹¹²

Божественный подход для Китая был чужд настолько, что первые миссионеры – иезуиты в XVII – XVIII веке столкнулись с сильным затруднением, при объяснении слова «бог» на китайском языке; Курьез всей ситуации заключался в том, что в итоге, не найдя аналога в языке, они остановились на латинской транскрипции “deus” (дэус). В китайской натуралистической доктрине Бога – Творца, создающего мир из ничего и управляющего им, не было. Буддизму также был чужд теистический подход, доктрина ниришвавада,

¹⁰⁹ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. С. 235.

¹¹⁰ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. С. 125.

¹¹¹ Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб. 1873. С. 45.

¹¹² Е.А. Торчинов Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии). // История философии, культура и мировоззрение. 2000. №1. С.46.

полностью отрицала существование Бога – Творца. Главный смысл заключается в том, что все этапы существования человека причинно – обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное).¹¹³

Необходимо отметить также, что как буддизм, так и китайские традиционные учения базировались на тесной взаимосвязи теоретического и практического начал. В даосском, конфуцианском, буддийском понимании путь к совершенству был сопряжён с большой и кропотливой работой над собой, своим моральным и физическим самосовершенствованием. В конфуцианстве цель можно было достичь посредством образования, воспитания, приобретения благих нравственных качеств. И в конфуцианстве, и в буддизме в основе традиции лежала идея морально – нравственного совершенствования индивида. Мистика занимала в этом совершенно незначительное место. В даосизме для соответствия идеалу Дао и достижения состояния бессмертия, перехода в мир бессмертных – «ду ши чэн сянь», – необходимо было следовать различным техническим практикам, выполнять физические упражнения. С буддийской точки зрения приближение к состоянию просветления обеспечивала большая работа, заключающаяся в сочетании интеллектуальных, психотехнических (медитативных) практик, а также определённых ограничений в поведении.

Подводя итог вышесказанному, стоит отметить, что несмотря на большие расстояния, различие культур и менталитета, вытекающие из этого противоречий, в результате конформистского поведения буддизма произошел избирательный отбор тех элементов учения, которые бы удовлетворяли требования китайского менталитета.

В этом плане концепция абхидхармы оказала значительное влияние на становление китайско – буддийской культурной традиции, а в конечном счёте – на формирование массового сознания жителей Китая. В глобальном смысле абхидхарма трансформировала мировоззрение, сместила акценты в мировосприятии китайцев. Человеческая жизнь теперь не представлялась высшей ценностью, вообще её реальность подвергалась сомнению. Абхидхарма выводила сознание китайского последователя буддизма на совершенно иной уровень, с которым последний никогда прежде не был знаком.¹¹⁴

Между тем, вопреки её кажущейся предельной интравертности, буддийская теоретическая мысль и культура исходно располагала развитыми социальными концепциями, включая социогенные, историологические, геополитические учения и социально– этическое уложение, в которых определяются способы государственного правления

¹¹³ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. С. 128.

¹¹⁴ Хабдаева А. К. Принципы Абхидхармы в Китайском социокультурном контексте // Вестник Бурятского государственного университета. Религия. 2014. № 24. С.265.

для достижения максимального духовного процветания и материального благополучия страны.

2.3 Историко – культурные аспекты формирования учения Абхидхармы в школах Цзюйшэ, Чэнши, Фасян

Эпоха Тан представляла собой важный этап в истории китайского буддизма, так как именно этот период характеризуется созданием собственной китайской традиции. Спецификой данной традиции являлся постепенный путь от оригинального индийского варианта учения, через его переходные формы к китайским учениям. Об окончательном становлении китайской культурной традиции свидетельствует оформление собственных школ буддизма.

О школе **Цзюйшэ** известно не много, несмотря на то, что она являлась одним из самых ранних и влиятельных направлений буддийской культуры Китая. Традиция цзюйшэ имеет долгую историю, она берёт начало с первых веков н.э., т.е. с самого первого момента проникновения буддизма в эту страну, а уже в эпоху Тан, переступив границы Поднебесной, попадает в Японию. Здесь она становится достаточно популярной, одной из ведущих нарских школ.

Особое место школы в истории китайского буддизма связано с тем, что данная школа являлась одной из первых и представляла собой ранний период китайско – буддийской традиции. Благодаря Цзюйшэ, произошла широкая и систематическая репрезентация традиции Абхидхармы обществу. Стоит отметить, что до появления Цзюйшэ концепция Абхидхармы воспроизводилась в Китае лишь фрагментарно и не имела систематического характера.

В Китае получили распространение идеи и Махаяны, и Хинаяны, но по факту, наблюдался выбор в пользу Махаяны. Школа Цзюйшэ – стала одной из немногочисленных школ хинаянского направления в Китае. Это является доказательством тому, что традиция хинаяны была не только хорошо известна китайским последователям буддизма, но и прошла через всю историю китайского буддизма, начиная с самого первого момента проникновения его в эту страну, и до времени упадка буддийского влияния здесь. Благодаря Цзюйшэ интерес к Абхидхарме (а он, несомненно, был) проявляли не только в Китае, но и через Китай – в другие страны дальневосточного региона.

С подачи Цзюйше, китайцам был представлен оригинальный абхидхармический принцип **структурного подхода в понимании бытия**.¹¹⁵ Иначе говоря, теория дхармической организации бытия, разложение его на составляющие, рассмотрение индивидуальной

¹¹⁵ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 46.

жизни как потока неких психофизических элементов – всё это было содержанием абхидхармических канонов, которые китайцы стали изучать, воспринимать, причём с большим энтузиазмом.

Слабая изученность Цзюйшэ порождает несколько проблем. Первая из которых связана с названием школы. Дело в том, что некоторые исследователи китайского буддизма рассматривают два течения китайской абхидхармической традиции – Цзюйшэ и питань – как самостоятельные направления буддийской мысли (китайское слово «Цзюйшэ» является транскрипцией санскритского «коша», а «питань» («апитань») – «абхидхарма»),¹¹⁶

К примеру, в работе «Чжунго фоцзяо» («Китайский буддизм») в разделе «Школы и направления китайского буддизма» представлена экспозиция «питань ши» и «цзюйшэ ши» как отдельных, не имеющих друг к другу отношения явлений буддийской истории Китая.¹¹⁷

Как считает Такакусу, «ещё до перевода «Абхидхармакоши» в Китае существовала школа под названием питань. Питань – это китайская транслация санскритского слова «абхидхарма». Когда текст «Коши» Васубандху был переведён Парамартхой в 563 – 567 гг., а затем Сюань Цзаном в 651– 654 гг., тогда появилась школа коша, – или школа Цзюйшэ; и канон подвергся самому тщательному изучению, став неотъемлемой основой всех буддийских изысканий. Так школа питань была полностью замещена новой школой Цзюйшэ».¹¹⁸

Из этого выходит, что питань и Цзюйшэ – это лишь разные наименования одной и той же линии передачи учения. Рассмотрение их в рамках одного раздела продиктовано следующей причиной: по своим идейным, философским, доктринальным характеристикам они представляют собой единую систему, которая существовала и развивалась в Китае в течение очень длительного периода. За это время она сменила название, её учение иногда трактовалось с разных позиций, но, тем не менее, концептуальная сущность, – традиция индийской хинаяны с позиций абхидхармической концепции – оставалась неизменной.

Историю развития абхидхармического учения Китая условно делится два основных этапа:

- 1) Питань, или период «старой Цзюйшэ» (I – II в. н.э. – VI в. н.э.);

¹¹⁶ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. С. 67.

¹¹⁷ См там же.

¹¹⁸ См там же. С.71

2) Период «новой Цзюйшэ» (VI в. н.э.– X в. н.э.). Последний, во многом связан с именем Сюань Цзана.¹¹⁹

Напомним, что в целом VII – VIII вв. ознаменованы наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма в Китае. Упадок же влияния учения абхидхармы здесь происходит в IX веке, и протекает этот процесс в рамках упадка буддийского влияния вообще.

Во – вторых, систему китайской Абхидхармы, представленной Цзюйшэ и питань, с трудом можно назвать школой в традиционном понимании этого слова. Поэтому некоторые китайские учёные, например, исследователи Ю Ся и Хуан Чаньхуа называют китайское направление абхидхармы «питань ши» – «учителя (мастера, наставники) питань» и «цзюйшэ ши» – «учителя Цзюйшэ». ¹²⁰ Тем самым они подчёркивают, что в Китае, в принципе, не сложилось самостоятельной религиозной организации Абхидхармы, а была лишь линия, традиция передачи этого учения.

Традиция Цзюйшэ берёт начало в Китае с самых первых этапов распространения буддизма в этой стране, конкретнее – с переводов некоторых абхидхармических сочинений, выполненных Ань Шигао (168 – 171). «Официальную» же её историю принято вести с эпохи Южных и Северных династий. Считается, что учение Цзюйшэ знакомило китайцев с доктриной школы индийского буддизма сарвастивада. Это и так, и не так. Можно сказать, что Цзюйшэ было, скорее, учением, трактующим трактат «Абхидхармакоша» Васубандху, который, в свою очередь, и был написан в русле сарвастивады. Поэтому вернее было бы сказать, что Цзюйшэ представляла китайцам традицию абхидхармы вайбхашиков (но, разумеется, каноническая литература Цзюйшэ не ограничивалась исключительно «Абхидхармакошей»).

«Мастерами питань» («питань ши») принято называть всех буддийских наставников, проповедовавших в Китае абидхармическое учение начиная с первых веков н.э. и до эпохи Южных и Северных династий (420 – 581).¹²¹ Последний период вообще по многим показателям является крупной вехой истории китайского буддизма. Сложившаяся тогда историческая ситуация с её кризисами, междоусобицами и неустойчивостью бытия, значительно расширила влияние и авторитет буддийской церкви. В такой ситуации идеи о неизбежности страдания, отрешения от земной суеты, возможности спасения оказались очень привлекательными для простых мирян.

¹¹⁹ Хабдаева А.К. Об истории формирования школы Цзюйшэ в Китае. Улан–Удэ. 2014. С. 49

¹²⁰ Хуан Чаньхуа. Фочзяо гэ цзун да и. Тайбэй. 1973. С. 65.

¹²¹ Вельгус В.А. Средневековый Китай: исследования и материалы по истории, внешним связям, литературе / Под. ред. Л.Н. Меньшикова. М. 1987. С. 204.

Начало распространения культуры индийской Абхидхармы в Китае связано, как ранее было отмечено, связано с именем Ань Шигао. Знакомство с ней происходило на самом раннем этапе проникновения буддизма в эту страну. Тогда большое значение имел верно выбранный подход в переводе абхидхармических текстов. Теория абидхармических построений в хинаянском варианте попала в совершенно чуждую ей культурную среду, не знакомую прежде с подобным явлением. Поэтому перед первыми переводчиками абхидхармических канонов стояла задача не просто представить китайской аудитории философское теоретизирование индо– буддийских школ, но изложить его в такой форме, чтобы оно было воспринято местными последователями учения Будды. Надо сказать, что первые переводчики достойно справились со стоявшей перед ними задачей. Сложность теоретических конструкций не отпугнула китайских буддистов, только начинавших ориентироваться и определяться в буддийском учении, и абхидхарма, заняв собственную нишу в традиции китайского буддизма, постепенно стала восприниматься в качестве важной составной части именно китайской культуры.¹²²

В этом плане литература абхидхармического характера представляет собой крупный пласт переводческой культуры. Без неё невозможно представить буддийскую теорию вообще. Абхидхармическая литература – это не только философия буддизма, это ещё и отражение культуры буддийского мышления. Поэтому перевод абхидхармических текстов был непременным этапом развития китайского буддизма. В терминах и догматах абхидхармы китайцы открывали для себя мир буддийских истин.

Развитие буддийского учения в Китае проходило строго в рамках местных историко– культурных традиций, и во многом зависело от них. Так, в первой половине VI в. вслед за разделением Китая на Север и Юг произошло разветвление уже сложившейся к тому времени системы китайского буддизма на северное и южное направления, которые заметно различаются между собой. Дальнейшее развитие южнокитайского буддизма шло под воздействием собственно китайских идеологических систем и духовных ценностей, причём присущих именно культуре Юга. На Севере буддизм вступил в контакт с центральноазиатскими по происхождению и преимущественно таманскими по типу верованиями. Северный буддизм поражает масштабом: количество монастырей в определённое время достигало несколько десятков тысяч, монахов – несколько миллионов (соответствующие величины буддийской деятельности на Юге были на целый порядок ниже: несколько тысяч монастырей и сотен тысяч монашествующих). Одновременно власти Тоба Вэй значи-

¹²² Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб. 1999. С. 416.

тельно более активно, чем южнокитайские власти, приглашали индийских и центрально-азиатских священнослужителей. Северное направление китайского буддизма сыграло первоочередную роль в становлении дальневосточной буддийской традиции: именно оно вначале проникло в Корею и – через Корею – в Японию. Тогда как для истории развития непосредственно китайского буддизма определяющее значение **имело южное направление**.

Вторая половина IV – начало V в. ознаменовались на юге, во– первых, расцветом теоретической и организационной деятельности представителей собственно китайского буддийского духовенства, что создало предпосылки для будущего появления китайских буддийских школ. Во – вторых, ростом популярности буддизма в среде мирской элиты, повлекшим за собой начало сближения сангхи со светскими властными структурами.¹²³

После вторжения кочевников и разгрома Лояна в 311 г. центр культурной жизни Китая, а вместе с тем и буддизма, переместился на юг.¹²⁴ Учение Питань также переходит границы Северного Китая. Сложившаяся историческая обстановка сказалась непосредственно на процессе развития традиции китайской Абхидхармы. Таким образом, происходит параллельное существование Питань северного и южного течения.

По традиции лидером северного направления Питань принято считать Дао Аня (Ши Даоань, 312 – 385). С его именем, как уже было сказано ранее, тесно связано развитие китайского буддизма и китайской абхидхармической школы IV века. Он также внёс огромный вклад в дело становления традиций буддийского перевода. Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV веке исключительно по его личной инициативе, он сам принимал участие в составлении некоторых работ. Таким образом, во многом благодаря деятельной поддержке Дао Аня, в Китае появляется немало абхидхармической литературы.

Период Тан (618 – 907), ставший по многим показателям выдающейся вехой в истории китайского буддизма, внёс много новых элементов и в развитие абхидхармической традиции.

Это стало возможным во многом благодаря Сюань Цзану, который своими переводами дал дополнительный материал для философского анализа буддизма, интерес к абхидхарме в китайском обществе возобновился с новой силой. Так появилась школа Цзюйшэ,

¹²³ См там же. С. 208.

¹²⁴ Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб. 1869. С. 246.

заменившая со временем Питань («мастеров Абхидхармы»). Цзюйшэ постепенно потеснила своего предшественника, и одно учение (Питань) достаточно незаметно перешло в другое (Цзюйшэ).

Цзюйшэ – хинаяническая школа китайского буддизма, трактовавшая канон Васубандху «Абхидхармакоша». Как и Фасян, идеологию Цзюйшэ понимали далеко не все, это было своего рода элитарное учение, предназначенное для людей, достаточно хорошо владевших азами буддийской философии. Однако, несмотря на это, учение Цзюйшэ долго держалось в Китае, а потом и в соседних странах, и представляло собой довольно влиятельное направление буддийской мысли.

По словам С.П. Фицджеральда, «в 563 году индийский монах Парамартха основал единственную процветающую в Китае школу философии. Эта школа, известная в Индии как сарвастивада, а в Китае как «цзюйшэ цзун», была консервативной и придерживалась доктрины Хинаяны, считавшейся самой подлинной традицией учения Гаутамы. Школа, обращавшаяся к учёным и интеллектуалам, так и не снискала всеобщей поддержки и умерла в X веке, когда появление культа Будды Амитабхи, ставшего на самом деле новой религией, изменило весь облик китайского буддизма».¹²⁵

Парамартха сыграл большую роль в становлении «новой Цзюйшэ». Как мы отметили, традиция Цзюйшэ заменила Питань достаточно незаметно, и произошло это не сразу. Ещё до Сюань Цзана, в период династии Чэнь (557-589), в 564 году, В. Гуанчжоу – известный буддийский наставник из Северной Индии Чжэнь Ди (на китайском его имя звучал как Парамартха, 499 – 569) перевёл шастру «Цзюйшэшилунь». В 567 году, будучи уже в преклонном возрасте, Чжэнь Ди собрал своих ближайших последователей, среди которых были Хуэй Кай, Чжи Цзяо, Фа Тай и другие, и завершил работу по переводу «Апидамоцзюйшэшилунь» из 22 цзюаней. Позже её стали называть «цзю лунь» – «старая шастра». Так произошла замена «мастеров Абхидхармы (питань)» «мастерами коши (цзюйшэ)», вернее сказать, так первое перешло во второе.¹²⁶

Самым главным учеником Чжэнь Ди считается Хуэй Кай. Его и остальных учеников Чжэнь Ди объединяет то, что их можно назвать первыми пропагандистами идей «новой Цзюйшэ» в Китае. Благодаря им было переведено большое количество новой абхидхармической литературы, они создавали собственные комментарии к ней. В общем, шло активное развитие учения Абхидхармы.

¹²⁵ Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры / Пер. с англ. Р.В. Котенко; Под. ред. Е.А. Торчинова. СПб. 1998. С. 456 .

¹²⁶ Хабдаева А. К. Об истории формирования школы Цзюйше в Китае // Вестник Бурятского государственного университета. Религия .2014. №6. С. 122.

Особую роль в истории школы Цзюйшэ сыграл **Сюань Цзан**. Ему принадлежит всесторонний и объективный подход к проблеме Абхидхармы, поэтому наряду с переводом абхидхармической литературы, он также не забывал о сочинениях критического характера, т.е. отрицающие абхидхармическое учение. К последним можно отнести, например, трактаты «Чжэньли» и «Сяньцзун».¹²⁷

В IX веке интерес к учению школы Цзюйшэ стал слабеть. Абхидхармическая традиция сходила с исторической арены Китая. К слову сказать, этому способствовала и вся общественно – политическая ситуация, сложившаяся в Поднебесной в IX веке.

В эпоху Тан в Китай приехали японские монахи Чжи Тун и Чжи Да (именуемый также Дао Чжао) для изучения философии Цзюйшэ. Чуть позже, с проникновением в Японию школы Фасян, учение Цзюйшэ также проникло в эту страну под именем «куся» (основателями школы Куся стали монахи Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.). Цзюйшэ вошла в шестёрку нарских школ, и была довольно популярным направлением японского буддизма¹²⁸.

Доктрины Цзюйшэ базируются на философских концепциях ведущего направления хинаяны – сарвастивады. Представляя и развивая традиции индийской Абхидхармы, Цзюйшэ строит своё учение на основе анализа «Абхидхармакоши» Васубандху. В этом смысле Цзюйшэ – школа одного канона, иначе говоря, это направление китайского буддизма, трактующее «Абхидхармакошу». В более широком смысле Цзюйшэ представляет учение школы индийского буддизма сарвастивада.

Цзюйшэ подробно анализирует теорию дхарм, и с этой точки зрения рассматривает все важнейшие установки хинаяны: четыре благородные истины, теорию причинности, нереальность «Я» и т.д. Как известно, аргументация четырёх благородных истин была обоснована в учении о причинности, или в «учении о зависимом происхождении» (пратитьясамутпада). Адепты Цзюйшэ через призму этого учения рассматривали причину возникновения всех дхарм.¹²⁹

Идея о том, что «всё существует», разумеется, не является оригинальным достижением буддийской мысли. Вспомним, что уже в философии санкхья провозглашается, что ничего совершенно нового в этом мире появиться не может, так же, как и не может совсем исчезнуть. Феномен – это очередное проявление существующей вечно сущности, материи.

¹²⁷ См. там же С. 123.

¹²⁸ Григорьева Т.П. Буддизм в Японии. М. 1993. С. 704.

¹²⁹ Янгутов В.Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ. 2000. С. 160.

Однако школа Цзюйшэ имеет некоторые отличительные черты, и касается это вопроса о временном пространстве. Ранние буддисты убеждают нас в том, что «прошлое» и «будущее» не существуют, поскольку первого уже нет, а второго ещё нет. Адепты же Цзюйшэ предлагают другую версию, согласно которой и прошлое, и будущее реальны. Они говорят: настоящее имеет свои корни в прошлом, т.к. уже возникает как результат прошлого, и имеет своё продолжение в будущем. Так эти три фазы соединяются между собой причинной связью.¹³⁰ Однако эта причинная связь отнюдь не означает нечто продолженное. Все фазы – прошлое, настоящее, будущее, – существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы, или элементы, могут быть реальны только в своём периоде времени. Представим себе вазу, сделанную, к примеру, в XVI веке. Можно подумать, что эта ваза существовала во всех трёх периодах времени независимо от них. Однако, согласно идее Цзюйшэ, на самом деле ваза каждый раз разная, это не есть одна и та же ваза. Она претерпевает изменения, меняется её структура; и поэтому хотя у нас и существует иллюзия того, что ваза одна и та же, в реальности происходит постоянное изменение её элементов. Тем не менее, в каждый из периодов времени можно признать, что ваза существует. Таким образом, по учению этой школы, три периода – прошлое, настоящее, будущее – реальны, и реальны также элементы в каждый данный момент. Вот почему говорится, что дхармы – это реальная субстанция, неизменная и постоянная.

Именно здесь наиболее чётко прослеживается идейная связь Цзюйшэ и индийских вайбхашиков. Последние в понимании природы отстаивали независимое существование природы и разума. Эпистемологически их теория является наивным реализмом. Они полагали, что наше знание, или знакомство с вещами, представляет собой не сотворение, а только раскрытие их. Вещи даны нам. Сущность вещей в своём постоянном существовании проходит через три фазы – прошлое, настоящее и будущее.¹³¹

Итак, Цзюйшэ (возможно, в силу того, что школа берёт начало в ортодоксальном хиньянском направлении) рассматривает все три периода времени самостоятельными, отдельными. Иначе говоря, прошлое, настоящее, будущее реальны каждый в отдельности. Это, однако, не означает, что они есть нечто постоянно существующее, и не означает, что время – субстанция реальная. Это означает, что все вещи, дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем – но без продолженности, т.е. без перехода из одного периода в другой.

¹³⁰ См. там же

¹³¹ Хабдаева А.К. Об истории формирования школы Цзюйшэ в Китае. Улан-Удэ. 2014. С. 167.

В абхидхармической теории буддизма нет актёра отдельно от действия, нет воспринимаемого отдельно от восприятия, как нет и сознающего субъекта отдельно от сознания. Сознание, ум – это просто промежуточное состояние сознания объекта. Постоянного сознающего субъекта не существует.¹³²

В этой концепции есть один немаловажный момент. Дело в том, что школа Цзюйшэ, как реалистическая школа буддизма, всегда имеет в виду исключительно объективный мир. Субъективный мир в обычном понимании этого слова она не рассматривает вообще. Далее сознание в толковании Цзюйшэ – не субъективная вещь, поскольку не существует познаваемого отдельно от сознания. При этом существенная роль в идеологии Цзюйшэ отводится теории моментальности (мгновенности). И в связи с этим выдвигается идея о преходящем состоянии сознания, т.к. признаётся, что вся реальность обладает лишь моментальным существованием. Цзюйшэ рассматривает весь мир (и духовный, и материальный) как сочетание отдельных, моментальных элементов, равных по своей ценности. Все эти идеи происходят из философии раннего буддизма.¹³³

Итак, реализм Цзюйшэ заключается в признании адекватного отражения внешнего мира в человеческом сознании. Между тем важно иметь в виду, что этот объективный мир совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения – живое существо (человек) и его освобождение. «Согласно сотериологическим установкам хинаяны, спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны, (в хинаянистском смысле) заключается в прекращении «волнения» дхарм, т.е. приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не смогут более создавать «композиции», образующие личность и все связанные с ней страдания. Иначе говоря, при успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым навечно прерывается его земное существование».¹³⁴

В заключение хотелось бы отметить, что Цзюйшэ, так и **не сформировавшаяся как школа**, продержалась в буддийской истории Китая очень длительное время, и при этом была довольно популярна в кругах высокообразованных монахов (исследователи отмечают, что она так и не стала «народной религией»).

Учение Цзюйшэ – это теоретическое обоснование концепции спасения хинаяны. Как уже было отмечено ранее, подобные установки были неприемлемы традиционному

¹³² См там же. С. 169.

¹³³ Янгутов В.Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ. 2000. С. 171.

¹³⁴ Хабдаева А.К. Об истории формирования школы Цзюйшэ в Китае. Улан-Удэ. 2014. С. 171.

китайскому менталитету, а где – то даже прямо противоречили нормам конфуцианской морали. Поэтому неудивительны попытки китайцев найти более приемлемую концепцию спасения. Следующим звеном развития китайской Абхидхармы стало появление в истории китайского буддизма направления Чэнши, которое представляло собой переходный этап от хинаяны к махаяне.

Чэнши получила своё название по имени основного и единственного канонического (для этой школы) трактата «Сатьясиддхи– шастра» (с китайского – «Чэншилунь», «Шастра о постижении истинного», возможные варианты перевода – «Шастра становления истинного», «Рассуждения о постижении истины (истинного)»), написанного Хариварманом. Об этом индийском мыслителе известно, что он жил между 250 – 350 годами н.э., и трактат – единственное из дошедших до нашего времени его сочинений, причём сохранился он только в китайском переводе.¹³⁵

Принцип обязательного монашества Хинаяны мало устраивал китайцев. Возникла необходимость в иной идеологии, которая учитывала бы особенности автохтонной культуры и менталитета местного населения. Качественной альтернативой Хинаяны стала концепция Махаяны. Не имея принципиальных различий по части содержания, она смогла стать базой буддийского миропонимания, предложив альтернативные подходы в методах достижения спасения.

Как пишет В.П. Васильев, «...мы имеем на китайском Чэн – ши – лунь, знаменитое сочинение Хариварма; здесь является Хинаяна, уже с примесью Махаяны»¹³⁶. О том же говорит и А.Н. Игнатович: «Хариварман не смог полностью отказаться от хинаянистского осмысления, например, такой важной категории, как дхарма. С другой стороны, он использовал философские разработки «шуньявады» для решения онтологических и антропологических вопросов своего учения»¹³⁷.

Школа Чэнши возникла в начале эпохи Южных и Северных династий (420 – 581), т.е. в IV – V веках, и просуществовала около двух с половиной веков, вплоть до начала эпохи Тан (618– 907), до VII века, когда, по некоторым сведениям, она была поглощена школой тяньтай. Помимо названия «Чэншицзун», встречаются и другие наименования этой школы: «чэнцзун» (школа становления), «чэнлуныцзун» (школа шастры становления), «цзяминцзун» (школа ложных (условных) имён), «чэнлуныи» (учителя шастры становления), «Чэншилуньни» (учителя шастры становления истинного), «чэнлуныдачэнши» (учи-

¹³⁵ Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. 2010. С. 129.

¹³⁶ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб. 1869. С. 107.

¹³⁷ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М. 1988. С. 206.

теля махаяны шастры становления, или наставления по махаяне в дуге Чэнши, «наньфанчэншиши» (учителя южной Чэнши) и т.д. и т.п. Все перечисленные названия отражают либо различные аспекты учения этой школы, либо её местоположение.¹³⁸

Некоторое время учение Чэнши было довольно влиятельным по всей территории Китая, монастыри Чэнши действовали в Чанъане, Лояне, Гуанчжоу; в VII веке её аналог появился в Японии под названием «дзэджицусю».

«В период Южных и Северных династий трактат был очень распространён, особенно большое влияние он имел при императорском дворе и в среде высшего сословия. Идейное влияние этого сочинения нельзя игнорировать при изучении китайского буддизма. Однако за пределами Китая канон малоизвестен, в истории индийского буддизма он не играл значительной роли»¹³⁹

В этом состоит уникальность Чэнши в истории буддизма. Поскольку, в отличие от других китайских школ, строившихся по индийскому образцу, Чэнши никогда не имела прообраза в Индии, что является явным свидетельством культурной адаптации буддизма в Китае.

Следует также упомянуть о существовании т.н. «старой» и «новой» Чэнши, разделение на которые произошло во второй половине VI века. Видимо, это связано с тем, что некоторые моменты учения школы стали трактоваться по – новому. Подробности изменений недостаточно хорошо известны. Однако, можно предположить, что прежние положения стали пересматриваться в свете махаянских принципов. Иначе говоря, старая хинаянская позиция уже не удовлетворяла требованиям избалованной китайской аудитории, и в учении Чэнши в этот момент, видимо, начинают доминировать элементы махаяны.

Основополагающий канон школы – «Сатьясиддхи– шастра» – был переведён на китайский язык учениками Кумараживы. Основателями данной школы являлись ученики Кумараживы Сэн Дао и Сэн Сун, жившие в Китае примерно в V веке в эпоху Южных и Северных династий. Именно они возглавили два генеральных направления школы Чэнши – южное и северное. По названиям городов, в которых располагались центральные монастыри Чэнши, южное направление ещё называют Шоучуньси, буквально – «филиал Шоучунь»; северное – Пэнчэнси, буквально – «филиал Пэнчэн».¹⁴⁰

¹³⁸ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае Улан – Удэ. 2009. С. 72.

¹³⁹ См. там же С. 74.

¹⁴⁰ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 38.

За две с половиной тысячи лет своего существования школа сменила большое число наставников, каждый из которых внес свой особый вклад в развитие данной школы. Периодом расцвета школы Чэнши в Китае считается эпоха Лян (502 – 557). Наибольшую известность получили тогда три наставника этой школы: **Фа Юнь, Сэн Минь, Чжи Цзан**. Их называли «три великих мастера»¹⁴¹ Однако, согласно китайскому буддологу Го Пэну «их трудом можно назвать пропагандистами исключительно идей Чэнши. Дело в том, что они не придерживались строго «сферы спецификации» Чэнши, переводя и распространяя одновременно ещё и другие буддийские сочинения – «Дашабхумика сутру», «Лотосовую сутру», «Нирвана сутру» и мало специализировались исключительно на «Чэнши»¹⁴²

К тому же, он отмечает в целом непоследовательность учения и слодности в ее строгой идеологической идентификации.

«Из приведённого выше краткого каталога комментариев к «Чэнши» видно, что в эпоху Южных династий наибольшую популярность Чэнши имела в период Лян. Во времена Лян основными популяризаторами Чэнши были три наставника. Всех тех, кто обучал Чэнши и составлял комментарии к ней, называли «наставниками Чэнши». Необходимо заметить: все эти «наставники Чэнши» одновременно были приверженцами и Махаяны, и Хинаяны, поэтому их идеологические установки достаточно сложны. В большинстве своём они с позиции Хинаяны толковали «Чэнши», либо же применяли «Чэнши» в качестве дополнительного средства при пояснении учения Махаяны. Поэтому их махаянские и хинаянские концепции невозможно разграничить»¹⁴³

Упад Чэнши связан со временем эпохи Чэнь (557 – 589). По сравнению с предыдущими эпохами популярность Чэнши значительно снизилась. Так, на рассматриваемый период фактически приходилась деятельность одного только **Чжи Цзюе**. Тем не менее, он был достаточно известен в буддийских кругах, воспитал большую плеяду учеников. Именно Чжи Цзюе стал основоположником «новой Чэнши». Разница между старым и новым учением Чэнши сейчас практически уже неопределима. Несмотря на это, очевидно, что поздняя школа представляет собой адаптированный вариант к махаянским догмам.

Эпоха Тан (618 – 907) стала **временем окончательного упадка влияния школы Чэнши** в Китае. На исторической арене этой страны появились новые философские

¹⁴¹ Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае Улан – Удэ. 2009. С. 80.

¹⁴² См. там же С. 81.

¹⁴³ См. там же

направления буддизма, которые вытеснили и заменили старые учения. Так, к этому времени на первый план вышли уже сформировавшиеся и окрепшие школы китайской махаяны саньлунь, Фасян, тяньтай, хуаянь, чань и т.д.

Итак, охарактеризовать ситуацию с Чэнши в Китае можно в целом следующим образом: в эпоху Южных и Северных династий учение Чэнши занимает довольно значительную позицию в китайском буддизме. Оно оказывает серьёзное влияние на развитие других направлений – саньлунь, чань, непань, шэлунь, т.д. В эпоху Суй намечаются тенденции к спаду, и уже в начале Тан, с распространением и расцветом школы Фасян, учение Чэнши окончательно сходит с исторической арены средневекового Китая.

Дальнейший путь Чэнши был таков – как отмечает С.С. Пасков, в VII веке учение этой секты через Корею проникло в Японию. Здесь школа Чэнши была известна под именем «дзэдзицу». Вероятно, японскими буддистами Чэнши воспринималась в качестве дочерней школы саньлунь, поскольку оба эти направления проникали в Японию одновременно, причём распространялись одними и теми же лицами.¹⁴⁴

Что касается учения чэнши, то оно также достаточно слабо представлено в отечественной буддологии. Известно, что школа Чэнши представляет собой попытку (причём одну из наиболее ранних) соединения двух основных направлений буддизма, т.е. попытку создания единого всеобъемлющего буддийского философского учения. Ранее уже было отмечено промежуточное положение школы между хинаяной и махаяной. Вместе с этим, следует отметить, что данная школа оставила след в истории китайского буддизма, так как ее учения (о пустоте и рупадхармах, тождественных идеи Абсолюта) нашли свое отражение в философии Чань буддизма.

Текст данной школы написан достаточно сложным языком и, как написано выше, в нем обнаруживается некоторая нестройность в подаче материала. Китайские буддисты отмечали, что зачастую положения трактата противоречат друг другу.

Главной мыслью школы является пустотность собственного «я» и пустотность дхарм. Основной предмет спора разворачивается в основном вокруг теории **дхарм и пустоты**. Говоря о промежуточной (переходной) позиции Чэнши в системе буддизма, прежде всего подразумевается её интерпретация концепции дхарм. Согласно представлениям Чэнши, не все категории дхарм пустотны, а, значит, истинны.

В целом, всю концепцию школы Чэнши можно обозначить в следующих пунктах

¹⁴⁴ Пасков С.С. Япония в раннее средневековье VII–XII века: ист. очерки. М. 1987. С. 166.

- 1) Абсолютная и условная истины
- 2) Пустотность человека и дхарм
- 3) Значение истины страдания
- 4) Значение истины возникновения страдания
- 5) Значение истины угасания ¹⁴⁵

Учение об абсолютных и условных истинах являлось одной из важнейших теоретических разработок. Так, в «Сатьясиддхи–шастре» говорится: «Будда проповедовал две истины – действительную истину и мирскую истину. Действительная истина – дхармы, образующие плотское (чувственное) и так далее, и нирвана; мирская истина – только временные имена, здесь отсутствует собственная сущность».¹⁴⁶ По существу, Хариварман здесь ставит знак равенства между «действительной истиной», рупа – дхармами и нирваной. Получается, что **в Чэнши овладение абсолютной истиной и является достижением нирваны**. И самое интересное – оказывается, что нирвана уже как бы содержится в рупа – дхармах. Таким образом, «действительная истина» это – нирвана.

Как отмечает С.Ю. Лепехов (а он анализирует уже японский вариант Чэнши – дзёдзицу), «согласно представлениям этой школы, абсолютная истина отождествляется с нирваной и рупа– дхармами (т.е. дхармам, благодаря которым возникает то, что воспринимается как «чувственное»). Оно достигается путём совершения «двадцати семи деяний», главным образом через медитацию и соблюдение обетов. Праджня здесь лишь средство для овладения абсолютной истиной. Шунья рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру относительной истины. Школа дзёдзицу представляет собой своеобразный компромисс между Сарвастивадой и Праджня – парамитой, некий переходный (хотя и слишком шаткий) мостик между двумя направлениями, попытку соединить хинаяну с махаяной».¹⁴⁷

Учение истины – это есть ничто иное как, первая истина (истина страдания) четырёх благородных истин. Последующие три истины объясняли причину страдания. По сути все четыре истины проецируются через истину страдания, которое вызывает круговорот явя-

¹⁴⁵ Астахаев Н.А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхи–шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестн. Бурят. гос. ун–та. Философия, социология, политология, культурология. Улан–Удэ. 2007. Вып. 9. С. 4.

¹⁴⁶ См. там же С. 6

¹⁴⁷ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан–Удэ. 1999. С. 137.

лений. В «Чэнши лунь» говорится: «Пять скандх есть страдание. Карма и клеши – это причины страдания. Прекращение страдания есть угасание страдания. Благородный восьмеричный путь – это путь угасания страдания»¹⁴⁸

Таким образом, данный раздел производит глубокий анализ феномена «духкха» – страдания. То, чего больше всего боятся все живые существа, – это страдание. Все желания и невозможность их реализации связаны с неудовлетворённостью, причинами которой являются действие кармы и омрачённого сознания. В данном случае между бытием и страданием стоит знак равенства. Однако из – за незнания человек не может прекратить эффект своих привязанностей. По этой причине продолжается сансарическое пребывание, а, следовательно, и страдание.

В целом, школа Чэнши представляла собой весьма своеобразное явление китайского буддизма. Конечно, бросается в глаза некоторая нестройность системы воззрений Чэнши; видимо, adeptам школы так и не удалось выработать единой непротиворечивой идеологии. Очень часто учение Чэнши сводится лишь к непоследовательной схоластике. Сказывается и явная недостаточность сведений о философских, религиозных истоках этой школы. Всё это вкуче привело к тому, что школа Чэнши очень плохо известна современному исследователю. Вместе с тем следует признать, что эта школа, несомненно, оставила свой след в истории буддизма. В частности, её учение о пустоте и рупа – дхармах, которые тождественны Абсолюту, нашло отражение в философии чань – буддизма. Опыт теоретиков Чэнши в попытке создать единую философскую систему также сказался на последующем развитии китайских школ (например, в хуаянь). Поэтому изучение концепции Чэнши может пролить свет не только на историю китайского и японского буддизма, но и на ранние взаимоотношения индийских хинаянских и махаянских школ.

Судя по современным данным, Чэнши можно называть школой ровно в той мере, в какой мы называем так Цзюйшэ. Ни в Китае, ни в Японии она никогда не рассматривалась как самостоятельное направление, секта. Однако на протяжении довольно длительного времени существовала традиция передачи этого учения.

Фасян («дхармалакшана» – признак, свойство, характеристика дхарм)¹⁴⁹ – одна из буддийских школ Китая, возникшая на основе идей йогачар. Считается, что из всех школ абхидхармического направления, Фасян наиболее изучена буддологами. В концептуальном

¹⁴⁸ Янгутов Л. Е. Письменные тексты буддизма в религиозно – философской картине Китая // Вестник Бурятского государственного университета. Религия. 2014. №24. С. 47.

¹⁴⁹ Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. 2010. С. 65.

плане она представляет собой срединный вариант между китайской и индийской философскими системами. Хотя Фасян принято считать школой махаянского направления, тем не менее, в её учении наблюдается сильное влияние догм хинаяны, и принадлежность её к махаяне зачастую нелегко определить.

Идейными патриархами школы принято считать индийских мыслителей Васубандху и Асангу. На основе их работ (большой частью трактатов, принадлежащих Васубандху). Интерес к данной школе среди исследователей обусловлен не только философской концепцией данной школы, но также легендарной фигурой ее основателя. Биография монаха – основателя школы **Сюань Цзана**, а также его наследие стали предметом изучения многих философов, лингвистов, культурологов. Известно высказывание О.О. Розенберга, с которым нельзя не согласиться: «Философская литература школы Васубандху в обработке Сюань Цзана и его ближайших учеников является систематическим твёрдым фундаментом, на котором воздвигались одна за другой позднейшие ветви восточного буддизма, уходящие в разбор уже чисто религиозных проблем и оставляющие в стороне вопросы схоластической философии»¹⁵⁰

Сюань Цзан заложил философскую основу своей школы. Благодаря тщательному отбору, анализу, переводу йогачаринских канонов, большой и важной работе Сюань Цзана, Китай получил возможность познакомиться с таким серьёзным направлением индо– буддийской философии как виджнянавада.¹⁵¹ Считается, что философия йогачары очень сложна и предназначалась для людей «продвинутых», т.е. уже знакомых с азами буддийской философской мысли.

Стоит отметить, что деятельность Сюань Цзана (VII в.) – это время, когда китайские буддисты уже имели качественное представление о содержании буддизма. Вопрос о развитии буддизма в рамках Махаяны уже не ставится под вопрос, однако Сюань Цзан указывает о необходимости изучения идей Хинаяны, за что подвергается серьезой критике. Стоит отметить тот факт, что патриархи китайского буддизма – Сюань Цзан, Дао Ань и многие другие, – будучи сторонниками Махаяны, настаивали на необходимости глубокого изучения идей Абхидхармы. Постижение абхидхармической теории рассматривалось ими не как дань индийской традиции, но прежде всего как

а) обязательный элемент буддийской системы мировоззрения;

¹⁵⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М. 1991. С. 15.

¹⁵¹ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (Вэйши). СПб. 2006. С. 90.

б) теоретический способ обоснования махаянских догм. Именно осознанная позиция патриархов китайского буддизма в оценке степени важности абхидхамической теории позволила реализовать в Китае махаянские принципы Абхидхармы.¹⁵²

Другое имя, перед которым также благоговели адепты Фасян, – это **Дхармапала**, индийский мыслитель VI века, особенно известный своей работой «Виджнянаматратасиддхи». Сочинение это представляет собой обширный трактат – комментарий на «Тримшику» («30 стансов») Васубандху (автор перевода также Сюань Цзан).¹⁵³

Школа Фасян известна под множеством других имён – «цыэнь» (по названию монастыря Цыэнь, в котором долгое время жил Сюань Цзан), «чжундаоцзун» («школа срединного пути»), «вэйшицзун» («школа только – сознания»), Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа добавляет к перечисленным ещё два названия: «пувэйитечэнцзяоцзун» («школа всех колесниц») и «инлиюаныпицзяо» («школа соответствия истинному и совершенному принципу»).¹⁵⁴ Все названия отражают либо определённый аспект учения школы, либо, как в случае с названием «цыэнь», указывают на местоположение главного монастыря.

Итак, школа Фасян возникла в Китае в VII веке н.э., и её основоположниками считаются известные буддийские наставники Сюань Цзан и Куй Цзи (его ученик).

Сюань Цзан (600 – 664 гг. н.э.). Данных о жизни и деятельности этого человека немало, и они достаточно согласованы. В миру его имя было Чэнь И, родился он в семье правительственного чиновника в местности Гоуши округа Лочжоу (на территории нынешней провинции Хэнань). Сюань Цзан был четвёртым ребёнком в семье, его мать скончалась, когда ему исполнилось пять лет. Большое влияние на формирование интересов Сюань Цзана оказывал его старший брат, котрый являлся довольно известным в религиозных кругах человеком. Поэтому в десятилетнем возрасте (данные на этот счёт разные, некоторые исследователи указывают возраст 13, другие – 15 лет) он без особых сомнений вслед за братом поступает в монастырь школы цзинту для постижения учения Будды. Надо отметить, что уже сразу Сюань Цзан начинает проявлять блестящие способности, его замечают наставники, и, по некоторым данным, в очень раннем возрасте ему разрешают в виде исключения перейти к прослушиванию лекций по буддизму на более высокий уровень подготовки.

¹⁵² Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ. С. 17.

¹⁵³ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 67.

¹⁵⁴ Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма СПб. 1994. – 240 с.

Конец эпохи Суй (581 – 618) был сопряжён с большими беспорядками в стране, и Сюань Цзань, как и многие другие монахи, отправился в странствие по Поднебесной. Став странствующим монахом, он продолжал учиться у разных буддийских наставников, по несколько раз прослушивая курсы по шастрам «Шэлунь» («Махаянасампариграха – шастра»), школа этой шастры имела большое распространение при династиях Чэнь и Суй), «Непань» («Нирвана– шастра»), «Цзюйшэ» («Абхидхармакоша – шастра») и т.д. В результате Сюань Цзан пришёл к выводу о существовании множества разных мнений по поводу одних и тех же вопросов. Складывалась такая ситуация, когда каждый буддийский наставник предлагал слушателям собственное прочтение и понимание буддийских канонов. Поэтому Сюань Цзаном было принято решение отправиться в Индию, чтобы непосредственно на родине буддизма найти ответы на свои вопросы. Однако долгое время он этого осуществить не мог, так как в ответ на прошения выехать за границу неизменно получал отказы. Наконец, в 629 году в Чанане, где Сюань Цзан тогда жил, случилось стихийное бедствие. Вышел правительственный указ, позволявший монахам самим изыскивать средства к существованию. Сюань Цзан воспользовался этим случаем и отправился в своё знаменитое путешествие.

История странствований Сюань Цзана стала впоследствии легендой. В середине эпохи Мин У Чэньэнь (ок. 1500 – 1582 гг.) написал большой роман «Путешествие на Запад» (кит. «Сиюцзи» – «Записки о путешествии на Запад») о том, как Сунь Укун сопровождал танского монаха на запад за буддийскими сутрами, и как они в пути сражались с силами зла. Сюань Цзан, разумеется, предстаёт в роли танского монаха, т.е. одним из главных персонажей сочинения.

Через четыре года, достигнув северных окраин Индии, Сюань Цзан поселился в знаменитом монастыре Наланда. В тот момент монастырь Наланда являлся высшим буддийским заведением страны. О величине монастыря можно судить хотя бы по тому, что постоянно проживающих монахов в нём было около четырёх тысяч человек. Вместе с временно проживающими монахами, верующими мирянами численность послушников монастыря составляла более десяти тысяч человек. К тому же монастырь находился на обеспечении государства и ни в чём не нуждался. В монастыре проживало много высокообразованных монахов, Наланда считался буддийским центром всей Северной Индии. Сюань Цзан остановился там на пять лет, за это время он приобрёл богатейший опыт: слушал лекции, изучал буддийские канонические тексты, активно участвовал в диспутах, на которых

приверженцы разных направлений буддизма отстаивали свои позиции. Всё это позволило ему стать одним из самых эрудированных монахов своего времени.¹⁵⁵

Однако, Сюань Цзан не ограничился пребыванием только в монастыре Наланда, он также странствовал по всей Индии, посетил Южную Индию, Непал, Ассам.

В 645 году завершилось его путешествие, длившееся в общей сложности семнадцать лет, и Сюань Цзан вернулся в родной Чанъань. На родине ему было оказано всяческое уважение и почёт, поскольку к тому времени он возвращался уже человеком известным и авторитетным в буддийском мире. При непосредственном содействии танских правителей Сюань Цзан создал свою школу только – сознания, или Фасян.

В истории китайского буддизма Сюань Цзану принадлежит самое большое число переводов, тем более важно, что его переводы всегда отличаются тщательностью и полнотой. Круг переведённой им литературы чрезвычайно широк, и он не ограничивается рамками школы Фасян. Если говорить в общем, то Сюань Цзан стал родоначальником новой школы перевода; ему принадлежит заслуга в переводе, систематизации и классификации классических буддийских канонов. Его деятельность в этой области стала своего рода рубежной, она внесла в китайскую традицию перевода совершенно новые элементы. Так, выше мы приводили схему истории переводов буддийских текстов в Китае японского буддолога Сакаино Коё. Он считает, что с Сюань Цзана начинается эпоха «нового перевода» (синь и), продлившаяся до X в., т.е. до эпохи упадка переводческой деятельности¹⁵⁶.

Помимо переводов и сочинения различного рода философских трактатов Сюань Цзан оставил и описание тех земель, через которые проходило его путешествие в Индию, что также представляет собой ценный материал историко – географического характера.

Заслуги Сюань Цзана не ограничиваются организацией собственной школы и оформлением новой переводческой традиции. При нём образовалась целая плеяда молодых одарённых людей, занимавшихся постижением буддийской философии. Как нам хорошо известно, некоторое время город Чанъань (ныне Сиань) был буддийским центром Китая, сюда со всех концов страны, а также и из других стран приезжали буддийские монахи. В VII веке известность этого города была во многом связана с именем Сюань Цзана. И, действительно, последователей его было очень много, на лекции известного патриарха съезжались паломники из Китая, Кореи, Японии, Бирмы, т.д. Возвращаясь на родину, они

¹⁵⁵ Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск. 1986. С. 89.

Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск. 1986. С. 91.

становились там проводниками буддийского учения, чаще всего именно в трактовке Фасян.

Самым главным и знаменитым учеником Сюань Цзана считается **Куй Цзи** (632–682). Именно он стал непосредственным преемником и продолжателем дела своего учителя.

Куй Цзи много сделал для создания «собственного языка» школы. Дело в том, что в глазах верующих основные положения школы Фасян совпадали с положениями школы тяньтай – для исправления такого положения и нужно было создать собственные оригинальные сочинения комментирующего характера.

В 28 – летнем возрасте, в 659 году, Куй Цзи участвовал в переводе шастры «Чэн вэй ши лунь». Кстати, интересна история, связанная с этим переводом. Как упоминают почти все исследователи Фасян, первоначально Сюань Цзан намечал привлечь к работе над этим сборником четверых своих учеников: Шэнь Фана, Цзя Шана, Пу Гуана и Куй Цзи. Однако, Куй Цзи попросил учителя предоставить выполнение данной задачи ему одному. В результате работа проходила таким образом: Сюань Цзан переводил санскритский текст, Куй Цзи записывал его под диктовку на китайском языке. Так и была составлена «Шастра становления только– сознания».

Куй Цзи написал огромное количество своих собственных сочинений, говорят, их было около ста. По этой причине его даже прозвали «бай бэнь шу чжу» – «автор (господин, хозяин) ста комментариев». ¹⁵⁷ В общем говоря, именно Куй Цзи принадлежит заслуга систематизации канонической литературы Фасян, а в целом и её учения.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению основных моментов учения Фасян, обратимся к вопросу о канонической литературе этой школы. Если представленные выше направления Цзюйшэ и Чэнши можно назвать школами одного канона (пусть даже с некторой натяжкой), то ситуация с Фасян выглядит немного иначе. Литература Фасян отличается многообразием, среди основных канонов можно выделить шесть сутр и одиннадцать шастр. На них строится обоснование всех философских идей Фасян.

Под «шестью сутрами» имеются в виду:

- 1) «Хуаяньцзин» («Аватамсака– сутра»);
- 2) «Цзешэньмицзин» («Сандхинирмочана– сутра»);
- 3) «Жулайчусяньгундэцзин»;
- 4) «Апидамоцзин» («Абхидхарма– сутра»);

¹⁵⁷ Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 93.

5) «Лэнцзяцин»;

6) «Мияньцин».

В список «одиннадцати шастр» включаются:

1) «Юйцзяшидилунь» («Йогачарабхуми – шастра»);

2) «Сяньяншэнцзяолунь»;

3) «Дачэнчжуаняньцинлунь»;

4) «Цзилянлунь»;

5) «Шэдачэнлунь»;

6) «Шицицинлунь» (Сутра о десяти ступенях [пути бодхисаттвы]);

7) «Фэньбеюйцзялунь»;

8) «Вэйшиэршилунь»;

9) «Гуаньсюаньюаньлунь»;

10) «Бяньчжунбяньлунь»;

11) «Дачэнапидамоцзилунь».¹⁵⁸

Тем не менее, не стоит считать, что перечисленные сочинения безоговорочно принимались адептами Фасян как обязательные положения. По словам Л.Е. Янгутова, «содержание канонической литературы Фасян не было ... адекватным отражением учения самой школы. Адепты Фасян не всегда придерживались принципов, изложенных в сутрах и одиннадцати шастрах. Иногда выдвигались и противоположные суждения. Так, например, концепция соотношения истинного и ложного школы Фасян существенным образом отличалась от концепции истинного и ложного, изложенной в сутре «Хуаянь цзин», являющейся одной из канонических сутр школы. Таких примеров можно привести немало. Поэтому каноническую литературу школы, скорее всего, необходимо рассматривать в качестве теоретических источников, содержание которых служило своего рода генератором идей для школы Фасян, но ни в коем случае не воспринималось как её собственное учение».¹⁵⁹

Действительно, если про «одиннадцать шастр» ещё можно сказать, что они соотносятся с общей идеологической системой Фасян, то в отношении «шести сутр» так можно говорить с большой натяжкой. Дело в том, что содержание некоторых из перечисленных сутр прямо противоречит положениям школы. Из всех представленных сутр только «Цзешэньмицин» можно назвать настоящим каноническим текстом Фасян.

Подобное расхождение между содержанием канонической литературы и собственно учением характерно для многих школ китайского буддизма. Каждая из них имела

¹⁵⁸ Янгутов Л. Е. Письменные тексты буддизма в религиозно – философской картине Китая // Вестник Бурятского государственного университета. Религия. 2014. №24. С. 49

¹⁵⁹ См. там же

определённый набор обязательных трактатов, следование которым на самом деле было просто номинальным.

Поэтому, не смотря на большое количество канонической литературы Фасян, выделяются лишь несколько в качестве основных. Так, мы имеем в виду «Юйцзяшидилунь», «Цзешэньмицзин» и, разумеется, «Чэнвэйшилунь». Именно эти каноны являлись истинной доктринальной основой Фасян.

Большое значение для реконструкции идеологии Фасян имеет трактат «**Чэнвэй-шилунь**» (Виджняптиматрасиддхи– шастра – «Шастра становления только– сознания», или «Компендиум учения о только лишь осознании»). Именно в нём были систематизированы все основные положения школы. История создания этого трактата такова: Васубандху на основе шастры Асанги «Йогачарабхуми» написал сочинение «Тримшикавиджняпти– карика» (кит. «Вэйшисаньшилунь») – «Тридцать суждений о только– сознании». Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой. Сюань Цзан перевёл эти комментарии на китайский язык, а затем скомпоновал из них самостоятельное сочинение, получившее название «Чэнвэйшилунь»¹⁶⁰.

Итак, трактат «Чэнвэйшилунь» был переведён и отредактирован Сюань Цзаном в 659 г. (Куй Цзи записывал текст под его диктовку). Трактат имеет также другое название – «Цзинвэйшилунь» (Шастра о чистом только– сознании). Это произведение собирательно–комментаторского толка.

Доктрина Фасян концентрирует внимание на специфическом характере, или признаке, дхарм. На этой основе она построила теорию, согласно которой элементы (дхармы) не являются чем – то отдельным от сознания. Основной лозунг Фасян – «все дхармы есть только сознание, и нет ничего, кроме сознания», – постулирует ещё и то, что три мира существуют лишь в сознании¹⁶¹. Специфический характер дхарм стал главным объектом внимания школы. Поэтому она и называется «Фасян» – санскр. «дхармалакшана», или «признак дхарм».

Концепция школы Фасян базируется на трех основных раздела:

- 1) учение о восьми сознаниях, алаявиджняна и «семенах»;
- 2) учение о четырёх частях;
- 3) учение о трёх сущностях (природах).¹⁶²

¹⁶⁰ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995. С. 59.

¹⁶¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб. 2000. С. 94 – 95

¹⁶² Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан–Удэ. С. 45.

Основным ядром гносеологической концепции Фасян было **учение о сознании**. Именно поэтому школу Фасян часто называли «вэйшицзун» – «школа только – сознания», что является полной калькой санскритского термина «виджняптиматрата». Суть данной концепции сформулирована в цитате Васубандху, звучащей так: «*idam sarvam vijñap-timatratam*» – «весь этот мир есть только сознание».¹⁶³ Эта доктрина провозглашает, что внешний мир не существует, он иллюзорен. Внутренний мир – внешний мир, реальное – нереальное – все есть не более чем изменения, происходящие в нашем сознании. Адепты китайской школы Фасян (вэйши) отмечают, что все дхармы представляют собой составные части сознания, причем между материальными и духовными дхармами нет различия, ибо все дхармы – духовны. Вслед за этим они приводят постулат, отрицающий реальное существование всего, за исключением вэйши, т.е. сознания.¹⁶⁴

Центральными категориями школы являются понятия **алаявиджняна и «семена»**. Алаявиджняна (вместилище сознания) представляет собой некий непрерывный поток духовной энергии. От нее и зависит реальность мира, а сама алаявиджняна есть целое, содержащее в себе и познающего, и познаваемое. Она является хранилищем "Семян", которые представляют из себя зародышей всех вещей, существующих в хранилище – алае – в своей изначальной форме. Сохраняются там в ожидании благоприятной возможности для самопроявления.

"Семена", находящиеся в алаявиджняне, по Сюань Цзану, подразделяются на "имеющие скверну" и "не имеющие". Все сущее обладает и тем и другим. При нарушении гармонии и избытке "семян скверны" сущее вынуждено пребывать в сансаре, но путем активного действия "семян, не имеющих скверны", открывается путь, который поможет избежать сансары и привести к нирване. Последователи фасян утверждали также, что не все сущее может иметь достаточное количество "неоскверненных семян" и, следовательно, не все могут достичь и желанного состояния "просветления". В этом пункте школа фасян особенно резко расходится с остальными направлениями махаяны, которые сулят достижение состояния "просветления" всем, кто к этому стремится. Сюань Цзан, таким образом, остался верен своим устремлениям – это положение является срединным между хинаяной и махаяной. Последователи махаяны в Китае подвергли резкой критике школу Фасян, особенно в данном пункте.

¹⁶³ Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск. 1986. С. 100.

¹⁶⁴ См там же. С. 107.

Итак, рассмотрев процесс становления и развития абхидхармической традиции в Китае, представленной школами Цзюйшэ, Чэнши, Фасян, можно сделать следующие выводы. Внедрение концепции Абхидхармы в культуру Китая отразило все аспекты взаимодействия индокитайских традиций. По мере адаптации буддийского учения китайская культура отвергала те элементы индийской культуры, которые противоречили традиционной мировоззренческой системе, или по возможности приспособливала их к местным условиям. И, наоборот, широко применяла и развивала те аспекты буддийской традиции, которые соответствовали китайскому менталитету. Развитие абхидхармической мысли в Китае явилось отражением общего процесса движения буддизма от принципов хинаяны к принципам махаяны. Последние наиболее соответствовали традиционному китайскому менталитету, что и привело в конечном счёте к появлению собственно китайских буддийских школ, не имеющих уже индийских прообразов. Иначе говоря, становление абхидхармической традиции в Китае в конечном счёте способствовало развитию собственно китайских буддийских школ тяньтай, хуаянь, чань, в которых Абхидхарма уже полностью служила интересам махаянской сoterиологии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийская традиция разительно отличается от других мировых религий, в первую очередь своим характером, тенденцией к нечеткости, взаимопроникновению, противоположностью фундаментальных начал и совершенно иной структурой мышления.

Главной чертой буддизма является его антропоцентрическая направленность учения, в которой, в отличие от других теоцентрических религий, таких как христианство, ислам, иудаизм, человеку отведена самая важная роль: роль центра мироздания. Лишь человек может выступать в роли «спасителя» самого себя. «Спасение» в данном контексте подразумевает избавление от ложных проявлений чувственного мира, приобретение истинного знания. В роли истинного «чистого» знания выступает Абхидхарма.

Подводя итоги исследования Абхидхармической традиции в Китае, стоит отметить **некоторые основные выводы**. В истории буддийской культуры Китая концепция Абхидхармы выступает культурообразующим фактором, в связи с этим, ошибочно считать ее просто способом обоснования основных положений буддизма. Абхидхарма – это большой пласт культуры, под влиянием которой формировался буддийский способ миропонимания. Она смогла привнести в него качественно новые черты к структурному подходу понимания бытия.

Процесс адаптации буддизма в Китае был тесно связан со становлением собственной комментаторской культуры. Этот процесс стал серьезным стимулом к формированию переводческой деятельности трактата. Теоретический инструментарий Абхидхармы стал мостом, объединившим индо – буддийскую и китайскую философские традиции. Из этого следует сделать важный вывод, что переводческая культура в Китае – это результат длительного периода адаптации индо – буддийской терминологии, поиска подходящих и адекватных религиозно – философских аналогов, происходивших на идейно – теоретической основе Абхидхармы.

Являясь неперемнным компонентом буддийского образования, Абхидхарма способствовала качественному и полному постижению буддийской философии. Именно ее каноны стали концептуальной основой для формирования буддийской системы монастырей на первом этапе знакомства Китая с буддизмом и формированию собственных школ китайского буддизма в последующем.

Пережив несколько периодов в своем развитии, Абхидхармическая традиция в Китае прошла путь от ранних, хинаянских форм (школа Цзюйшэ) через промежуточные (Чэнши) к наиболее близким китайскому буддисту – махаянским (Фасян). Процесс развития

китайского буддизма демонстрирует эволюционный путь от понимания Абхидхармы как теоретического обоснования Хинаяны к пониманию Абхидхармы как Махаяны. В конечном итоге именно эта традиция повлияет на становление собственно китайских буддийских школ тяньтай, хуаянь, чань, в которых Абхидхарма уже полностью служила интересам махаянской сотериологии.

Учение Абхидхармы, безусловно, заслуживает особого внимания исследователей буддологов, так как данная традиция касается не только истории Индии и Китая, но она так же является важным культурным явлением Японии, Тибета, Кореи, Монголии и многих других стран, что существенно расширяет поле деятельности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Раздел I: Анализ по классам элементов: пер. с санскр. / В.И. Рудого. – М.: Наука, 1990. – 318 с.
2. Семичов Б.В., Брянский М.Г. Васубандху. Абхидхармакоша: пер. с санскр. / Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. – Улан-Удэ.: Бурятское книжное издательство, 1988. – 334 с.
3. Сюань Цзан. Васубандху. Вэйшисаныпилунь (Шастра тридцати суждений о только – сознании): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 965 с.
4. Сюань Цзан. Васубандху. Вэйшиэршилунь (Шастра двадцати суждений о только – сознании): пер. с санскр. / Сюань Цзана. – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 960 с.
5. Сюань Цзан. Чэнвэйшилунь (Шастра становления только–сознания): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 979 с.
6. Цзешэньмицзин (Сандхинирмочана–шастра): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фо-сюэцзинхуа, 1994. – 1025 с.
7. Юйцзяшидилунь (Йогасарпабхуми – шастра): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Дацзанцин, 1995 – 987 с.

Литература

1. Абаев. Н.В. Буддизм и культурно – психологические традиции народов Востока: Сб. статей / Отв. ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1990. – 216 с.
2. Абаев Н.В. Чань – буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск.: Наука, Сиб. отд–ние, 1989. – 273 с.
3. Алексеев В.М. Наука о Востоке: Статьи и документы / В.М. Алексеев. – М.: Наука, 1982. – 535 с.
4. Баранов И.Г. Верования и обычаи китайцев / И.Г. Баранов – М.: Муравей – Гайд, 1999. – 304 с.
5. Бодхи Бхиккху Полный справочник по Абхидхамме: Перевод Абхидхамматтха Сангахи / Бхиккху Бодхи. – М.: Ганга, 2017. – 444 с.
6. Бонгард – Левин. Г.М. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века: Сб. статей / Отв. ред. Г.М. Бонгард – Левин. – М.: Наука, 1982. – 317 с.

7. Бонгард – Левин Г.М. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. / Г.М Бонгард – Левин. – М.: Наука, 1990. – 423 с.
8. Бонгард – Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Г.М Бонгард – Левин. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
9. Бонгард – Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности / Г.М Бонгард–Левин., Г.Ф. Ильин – М.: Наука, 1985. – 757 с.
10. Буров. В.Г. Из истории китайской философии: Становление и основные направления / Отв. ред. В.Г. Буров. – М., 1978. – 214 с.
11. Бэшем А. Чудо, которым была Индия / А. Бэшем. – М.: Наука, 1977. – 616 с.
12. Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература. / В.П. Васильев – СПб.: Наука, 1854. – 356 с.
13. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм / В.П. Васильев. – СПб.: Наука, 1873. – 182 с.
14. Васильев Л.С. История и культура Китая: Сборник статей памяти академика В.П. Васильева / Отв. ред. Л.С. Васильев. – М.: Наука, 1974. – 480 с.
15. Васильев Л.С. История религий Востока. Религ.– культ. традиции и общество: Учебное пособие для вузов по специальности «История». / Л.С. Васильев – М.: Высш.шк., 1989. – 368 с.
16. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев – М.: Наука, 1970. – 84 с.
17. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли: Формирование основ мировоззрения и менталитета / Л.С. Васильев – М.: Наука, 1989. – 309 с.
18. Вельгус В.А. Средневековый Китай: исследования и материалы по истории, внешним связям, литературе / В.А. Вельгус; под. ред. Л.Н. Меньшикова. – М.: Наука, 1987. – 204 с.
19. Вертоградова. В.В. Буддизм: История и культура: Сборник статей / В.В. Вертоградова. – М.: Наука, 1989. – 226 с.
20. Вигасин. А.В. История и культура Древней Индии. Тексты: Сборник статей / Сост. А.В. Вигасин. – М.: Изд – во МГУ, 1990. – 352 с.
21. Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее: Сангха и государство / С.В. Волков – М.: Наука, 1985. – 152 с.
22. Герасимова К.М. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. К.М. Герасимова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1980. – 177 с.

23. Герасимова К.М. Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. К.М. Герасимова. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд., 1981. – 185 с.
24. Григорьева. Т.П. Буддизм в Японии / Отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1993. – 704
25. Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск, – 1986. – №1 (136). – С. 100 – 110.
26. Делюсин Л.П. Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сборник статей / Под ред. Л.П. Делюсина. – М.: Наука, 1987. – 225 с.
27. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма / М.Е. Ермаков – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 240 с.
28. Завадская Е.В. Восток на Западе / Е.В.Завадская – М.: Наука, 1970. – 245 с.
29. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович – М.: Наука, 1987. – 317 с.
30. Ильин Г.Ф. Религии древней Индии / Г.Ф. Ильин – М.: Наука, 1959. – 412 с.
31. Конрад Н.И., Бонгард – Левин Г.М. Индийская культура и буддизм: Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского / Отв. ред. акад. Н.И. Конрад и Г.М. Бонгард – Левин. – М.: Наука, 1972. – 279 с.
32. Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи / Н.И. Конрад – М.: Наука, 1972. – 496 с.
33. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии / В.И. Корнев – М.: Наука, 1983. – 248 с.
34. Кравцова М.Е. История культуры Китая / М.Е. Кравцова – СПб.: Лань, 1999. 416 с.
35. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века / М.В Крюков М.В, М.В Софронов, Н.Н. Чебоксаров – М.: Наука, 1984. – 335 с.
36. Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров В.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М.В Крюков М.В., М.В Софронов., Н.Н. Чебокса-ров – М.: Наука, 1983. 278 с.
37. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: Проблемы этногенеза / М.В Крюков М.В., М.В Софронов., Н.Н. Чебоксаров – М.: Наука, 1978. – 342 с.
38. Кузищин В.И. Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. истфаков вузов / Под ред. В.И. Кузищина. – М.: Высш. шк., 1984. – 392 с.

39. Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян / П.Д. Ленков – СПб.: Изд – во С.– Петерб. ун – та, 2006. 225 с.
40. Лепехова Е.С. Проблема «двух истин» в школах Санрон и Дзэдзицу // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения – 7». – Улан–Удэ, 1998, – С.159–160.
41. Лепехов С.Ю. Буддийская культура и буддийская цивилизация // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. – Улан –Удэ, 1997. – Вып. 2. – С. 142 – 160 с.
42. Лепехов С.Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты. Философские и социальные аспекты буддизма / С.Ю. Лепехов – М., 1989. – 81с.
43. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов – Улан – Удэ.: БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
44. Литература
45. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия / А.Е. Лукьянов – М.: Изд – во Ун – та дружбы народов, 1989. – 186 с.
46. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: Атомизм школы вайшешика / В.Г. Лысенко – М.: Наука, 1986. – 198 с.
47. Мантатов В.В. Психологические аспекты буддизма / Отв. ред. В.В. Мантатов. – Новосибирск, 1986. 107 с.
48. Нестеркин С.П. Буддизм в Центральной и Восточной Азии / С.П. Нестеркин – Улан – Удэ., 2000. 87 с.
49. Островская Е.А., Рудой В.И. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру / Е.А Островская, В.И. Рудой – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 400 с.
50. Островская Е.П., Ермакова Т.В. Классические буддийские практики. Путь благородной личности. СПб. 2006. С. 74.
51. Островская Е.П., Рудой В.И. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру / Е.П. Островская, В.И. Рудой – СПб.: Лань, 2009. – 217 с.
52. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л.С. Переломов – М., 1981. 435 с.
53. Пубаев Р.Е. Буддизм и литературно – художественное творчество народов Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. Р.Е. Пубаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1985. – 127 с.
54. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан – М.: Наука, 1956. 476 с.
55. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг – М.: Наука, 1991. 589 с.

56. Рубен В. История и культура Древней Индии. К XXVI Междунар. конгрессу востоковедов: Сборник статей / Под ред. акад. ГДР В. Рубена. – М.: Изд. вост. лит., 1963. – 331 с.
57. Рудой В.И. Васубандху. Абхидхармакоша: Энциклопедия Абхидхармы. Раздел I: Анализ по классам элементов: пер. с санскр. / В.И. Рудого. – М.: Наука, 1990. – 318 с.
58. Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока / В. И. Рудой – Душанбе., 1983. 86 с.
59. Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы / В.И. Рудой – СПб.: Лань, 1983. – 83 с.
60. Рудой В.И., Островская В.П., Ермакова Т.В. Классическая буддийская философия / В.И Рудой, В.П. Островская, Т.В. Ермакова – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.
61. Рудой В.И., Островская В.П., Островский А.Б. Основы буддийского мировоззрения / В.И Рудой, В.П. Островская, А.Б Островский – М., 1994. 412 с.
62. Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко – философского подхода к изучению индийских классических религиозно – философских систем. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / В.И Рудой, Е.П. Островская – М.: Наука, 1982. 478 с.
63. Самозванцева Н.В. Записки китайских паломников Фа Сяня и Сюань Цзана, как источник по истории Индии: автореф. на...к.и.н. ИВ АН СССР / Н.В. Самозванцева – М., 1988. – 18 с.
64. Семичов Б.В., Брянский М.Г. Васубандху. Абхидхармакоша: пер. с санскр. / Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. – Улан-Удэ.: Бурятское книжное издательство, 1988. – 334 с.
65. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого / В.Я. Сидихменов – М.: Наука, 1974. – 277 с.
66. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты / М.Т. Степанянц – М.: «Восточная литература» РАН, 1997. – 503 с.
67. Сюань Цзан. Васубандху. Вэйшисаныпилунь (Шастра тридцати суждений о только – сознании: пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 965 с.
68. Сюань Цзан. Васубандху. Вэйшиэршилунь (Шастра двадцати суждений о только – сознании): пер. с санскр. / Сюань Цзана. – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 960 с.

69. Сюань Цзан. Чэнвэйшилунь (Шастра становления только–сознания): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фосюэцзинхуа, 1994. – 979 с.
70. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов – СПб.: Санкт – Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
71. Торчинов Е.А. Избранные сутры китайского буддизма / Отв. ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Наука, 1999. – 462 с.
72. Федоренко. Н.Т. Литература и культура Китая: Сб. статей к 90 – летию со дня рождения акад. В.М. Алексеева / Под ред. Н.Т. Федоренко – М.: Наука, 1972. – 360 с.
73. Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры: пер. с англ. Р.В. Котенко; под. ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: Евразия, 1998. – 456 с.
74. Фэн Ю – лань. Краткая история китайской философии: Пер. на русский: Р.В. Котенко; под ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
75. Хабдаева А. К. Об истории формирования школы Цзюйше в Китае // Вестник Бурятского государственного университета. Религия – 2014. – №6 (1). – С. 121 – 124.
76. Хабдаева А. К. О роли Абхидхармы в системе буддйского образования // Вестник Бурятского государственного университета. Религия – 2014. – № 24(510). – С. 199 – 203.
77. Хабдаева А. К. Принципы Абхидхармы в Китайском социокультурном контексте // Вестник Бурятского государственного университета. Религия – 2014. – № 24(510). – С. 262 – 267.
78. Цзешэньмицзин (Сандхинирмочана–шастра): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Фо-сюэцзинхуа, 1994. – 1025 с.
79. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию / С. Чаттерджи, Д. Датта – М.: Наука 1955. – 645 с.
80. Чаттопадхья Д. История индийской философии / Д. Чаттопадхья – М.: 1960. – 479 с.
81. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае / А.В. Чебунин – Улан – Удэ.: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 108 с.
82. Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе / А.В. Чебунин. Улан – Удэ.: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 274 с.
83. Шаймухамбетова Г.Б., Степанянц М.Т. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока / Отв. ред. М.Т. Степанянц, ред.–сост. Г.Б. Шаймухамбетова. – М., 1986. 378 с.
84. Шохин В.К. Первые философы Индии: учебное пособие для университетов и вузов / под ред. Л.С. Фридмана. – М.: Ладомир, 1997. – 302 с.

85. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму: пер. с англ. / Сост. и автор биогр. очерка А.Н. Зелинский, Б.В. Семичов; Коммент. и ред., пер. В.Н. Топорова, – М.: Наука, 1988. – 426 с.
86. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. / Ф.И. Щербатской – СПб.: Аста – Пресс, 1995. – 395 с.
87. Эйдлин Л.З. Традиционная культура Китая: Сб. статей к 100 – летию со дня рождения акад. В.М. Алексеева / Отв. ред. Л.З. Эйдлин. – М.: Наука, 1983. – 208 с.
88. Юйцзяшидилунь (Йогасарпабхуми – шастра): пер. с санскр. / Сюань Цзана – Пекин.: Да-цзанцзин, 1995 – 987 с.
89. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л.Е. Янгутов; под ред. М.Т. Степанянц и Н.В. Абаева – Новосибирск.: Наука, 1995. – 224 с.
90. Янгутов Л. Е. О школах средневекового Китайского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. Религия – 2014. – №24 (510). – С. 19 – 28.
91. Янгутов Л. Е. Письменные тексты буддизма в религиозно – философской картине Китая // Вестник Бурятского государственного университета. Религия – 2014. – №24 (510). – С. 47 – 50.
92. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л.Е. Янгутов – Новосибирск.: Наука. Сиб. отд – ние, 1982. – 142 с.
93. Янгутов Л.Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции. Буддизм в Центральной и Восточной Азии / Л.Е. Янгутов – Улан – Удэ., 2000. 289 с.
94. Beal. S. Buddhism in China. – London., 1884. 370 p.
95. Chen K.S. Buddhism in China. A historical survey., – Princeton. 1964. 360 p.
96. Chen K.S. The Chinese transformation of Buddhism., – Princeton. 1973. 345 p.
97. Dasgupta S. B. Introduction to Tantric Buddhism. – Calcutta., 1958. 211 p.
98. Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy., – Honolulu. 1947. 223 p.
99. Wright A.F. Buddhism in Chinese History. Stanford., – 1959. 144 p.
100. Zrcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden, 1959. 178 p.



 (/index.php/ru/)  (/index.php/en/)

Поиск заимствований в научных текстах^β

Введите текст:

...или загрузите файл:

Файл не выбран...

Выбрать файл...

Укажите год публикации:

2019 ▼

Выберите коллекции

Все

Рефераты

Авторефераты

Иностранные конференции

PubMed

Википедия

Российские конференции

Иностранные журналы

Российские журналы

Энциклопедии

Англоязычная википедия

Анализировать

Проверить по расширенному списку коллекций системы Руконтекст (<http://text.rucont.ru/like>)

Обработан файл:

Абхидхарма и ее роль в стан.будд.традиции Смакотина Ю.В..docx.

Год публикации: 2019.

Оценка оригинальности документа - 89.0%

Процент условно корректных заимствований - 0.0%

Процент некорректных заимствований - 11.0%

[Просмотр заимствований в документе](#)

Время выполнения: 41 с.

Документы из базы



Источники заимствования

В списке литературы

Источники
Заимствования

1. Принципы Абхидхармы в китайском социокультурном контексте (<http://cyberleninka.ru/article/n/printsipy-abhidharmy-v-kitayskom-sotsiokulturnom-kontekste>)

Авторы: Хабдаева Аюна Константиновна.

Год публикации: 2011. Тип публикации: статья научного журнала.

<http://cyberleninka.ru/article/n/printsipy-abhidharmy-v-kitayskom-sotsiokulturnom-kontekste>

(<http://cyberleninka.ru/article/n/printsipy-abhidharmy-v-kitayskom-sotsiokulturnom-kontekste>)

[Показать заимствования \(38\)](#)



3.71%

2. Об истории формирования школы Цзюйшэ в Китае (<http://cyberleninka.ru/article/n/ob-istorii-formirovaniya-shkoly-tszyuyshe-v-kitae>)

Авторы: Хабдаева Аюна Константиновна.

Год публикации: 2014. Тип публикации: статья научного журнала.

<http://cyberleninka.ru/article/n/ob-istorii-formirovaniya-shkoly-tszyuyshe-v-kitae>

(<http://cyberleninka.ru/article/n/ob-istorii-formirovaniya-shkoly-tszyuyshe-v-kitae>)

[Показать заимствования \(27\)](#)



2.45%

3. Учение Абхидхармы в духовном и социокультурном пространстве Китая (<http://vak2.ed.gov.ru/idcUploadAutoref/renderFile/170222>)

Авторы: Хабдаева Аюна Константиновна.

Год публикации: 2014. Тип публикации: автореферат диссертации.

<http://vak2.ed.gov.ru/idcUploadAutoref/renderFile/170222>

(<http://vak2.ed.gov.ru/idcUploadAutoref/renderFile/170222>)

[Показать заимствования \(25\)](#)



2.24%

4. Исследование традиции абхидхармы в отечественной науке
 (<http://cyberleninka.ru/article/n/issledovanie-traditsii-abhidharmy-v-otechestvennoy-nauke>)

Авторы: Хабдаева Аюна Константиновна.

Год публикации: 2011. Тип публикации: статья научного журнала.

<http://cyberleninka.ru/article/n/issledovanie-traditsii-abhidharmy-v-otechestvennoy-nauke>

(<http://cyberleninka.ru/article/n/issledovanie-traditsii-abhidharmy-v-otechestvennoy-nauke>)

[Показать заимствования \(14\)](#)



1.68%

5. Книга: Философия Востока и Европы
 (<http://www.bestreferat.ru/files/73/bestreferat-172073.docx>)

Год публикации: 2016. Тип публикации: реферат.

<http://www.bestreferat.ru/files/73/bestreferat-172073.docx>

(<http://www.bestreferat.ru/files/73/bestreferat-172073.docx>)

[Показать заимствования \(11\)](#)



1.22%

6. Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории философской школы вайбхашика
 (<http://dlib.rsl.ru/loader/view/01003274187?get=pdf>)

Авторы: Гулгенова, Арюна Цыденжабовна.

Год публикации: 2006. Тип публикации: автореферат диссертации.

<http://dlib.rsl.ru/loader/view/01003274187?get=pdf> (<http://dlib.rsl.ru/loader/view/01003274187?get=pdf>)

(<http://dlib.rsl.ru/loader/view/01003274187?get=pdf>)

[Показать заимствования \(10\)](#)



1.07%

[Дополнительно](#)

[Значимые оригинальные фрагменты](#)

[Библиографические ссылки](#)

[Искать в Интернете](#)