

УДК 294.3

DOI: 10.18101/1994-0866-2018-3-4-31-36

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСФОРМАЦИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ И ТИБЕТЕ

© Янгутов Леонид Евграфович

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник,
координатор работ отдела философии, культурологии и религиоведения,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье исследуются основные тенденции трансформации философского и сотериологического учений буддизма в Китае и Тибете, которые рассматриваются в сравнительном контексте. Показаны сотериологические приоритеты буддийских школ Китая и Тибета, их влияние на формирование философского мировосприятия китайцев и тибетцев. Дается анализ концепции мгновенного пути достижения спасения, которая стала приоритетной в китайском буддизме, а также концепции постепенного пути достижения спасения, доминирующей в тибетском буддизме. Вскрывается отличие философской рефлексии буддизма в Китае и Тибете. Делается вывод о том, что на развитие философской мысли буддизма оказали большое влияние натурфилософские традиции древнекитайской философии, в то время как философия тибетского буддизма испытала большое влияние эпистемологических изысканий индийской прасангики — мадхьямаки.

Ключевые слова: буддизм; религия; трансформация; философия; сотериология; онтология; эпистемология; конфуцианство; даосизм; прасангика.

Буддизм, в зависимости от национальных особенностей ареала своего распространения, подвергался различным трансформациям, что дало основание для утверждения о «множественности буддизма». Эта множественность предполагает наличие национальных форм буддизма: индийской, китайской, тибетской, японской, корейской, монгольской, бурятской и т. д. Действительно, различия в философских и сотериологических установках в национальных формах буддизма действительно существуют, однако здесь уместно говорить не о национальном буддизме, а о трех моделях буддизма: индийской, китайской и тибетской, философские и сотериологические рефлексии которых имеют свой ментальный оттенок, обусловленный национальными духовными традициями. При этом индийская модель явилась исходной, базовой моделью для китайской и тибетской, которые, в свою очередь, стали базовыми для близлежащих стран. Китайская — для японской, корейской, а тибетская — для монгольской, бурятской и калмыцкой. Китайская и тибетская модели оформились в результате трансформации философских и сотериологических принципов индийской модели на китайской и тибетской философско-религиозной почве.

Китайская и тибетская модели, ставшие исходными для ближайших соседей, были обусловлены сотериологическими и философскими приоритетами, сформированными на их культурной почве.

В Китае буддизм стал первым философско-религиозным учением, привнесшим в эту богатую своими духовными традициями страну институализированную форму религиозной организации, а также сотериологическую концепцию — идею спасения, суть которой — достижение нирваны или же состояния Будды. До буддизма религиозным верованиям Китая были присущи рациональность и

прагматическая направленность, ориентированная на решение социально значимых задач. В результате такой прагматичности в вопросах вероисповедания в Китае не была оформлена идея спасения — абстрактная по сути и отдаленная от практических нужд. Поэтому вполне закономерно стали коррективы, вносимые китайцами в распространяющуюся на их территории сотериологическую идею. Особое возражение китайцев вызвала идея достижения нирваны через долгий цикл перерождений путем постепенного совершенствования своей кармы. Спасение предполагалось в отдаленном перерождении, через решение задач, не имеющих конкретной практической направленности. Для китайцев такие представления о достижении конечной цели были неприемлемыми, ибо вся их религиозная практика была нацелена на достижение намеченных планов в настоящей жизни. На это их ориентировали и традиционные философские учения — конфуцианство, даосизм, моизм и легизм. Поэтому неудивительно, что китайцы начали поиски коротких путей спасения в русле их духовных традиций. К этому следует добавить, что в Китае были весьма устойчивыми ментальные установки, определившие консервативность его жителей по отношению ко всему новому и стремлению все новое рассматривать сквозь призму старых стандартов. С таким отношением к старым стандартам тесно связан весьма популярный в Китае культ предков. Еще Конфуций призывал почитать древность. Так, в седьмой главе «Лунь юя» приводится его изречение: «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю её. Осмелюсь в этом сравнить себя с Лао Пэном» [5, с. 347].

Поэтому для успешного продвижения буддизма в этой стране необходимо было наличие общих точек соприкосновения в философско-мировоззренческих установках двух традиций — индобуддийской и китайской. Такие «точки» были обнаружены в философии даосизма и текстах Праджняпарамиты, перевод которых начался на самом раннем этапе распространения буддизма в Китае, присутствовала идея достижения спасения не за счет собственных усилий, а за счет усилий «другого», а именно бодхисаттвы. При этом не было нужды вступать в монашескую общину и становиться монахом. Помощь бодхисаттвы распространялась на всех, включая и мирское население. Это весьма импонировало китайцам. В философской части тексты Праджняпарамиты содержали концепцию пустоты (шунтьята), которая раскрывала содержание одного из главных постулатов буддизма о ложном восприятии себя как Я или же ложном восприятии своей самости, идентифицируемой как собственное Я. По словам Э. Конзе, «то, что мы называем пустотностью, передается санскритским словом шуньята. Санскритское слово шунья происходит от корня шви: надуваться, разбухать. Шунья буквально означает «относящийся к чему-то разбухшему». В отдаленном прошлом наши предки, обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначить два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство и разделенность противоположностей. Так что глагольный корень шви, или греческое слово ку, по всей видимости, является обозначением чего-то такого, что выглядит «разбухшим» извне, но является «полым» внутри... Таким образом, наша собственная личность является разбухшей, поскольку составлена из пяти скандх, но она также пуста изнутри, поскольку лишена центрального «я» самости. Кроме того, слово «разбухший» может означать «наполненный чем-то чужеродным» [4, с. 174–175].

В содержании понятия пустоты можно выделить два основных аспекта. Первый аспект означал иллюзорность воспринимаемых нами предметов внешнего мира, но не их отсутствие. Иными словами, в реальности нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие в реальности не означало абсолютное отсутствие, абсолютную пустоту. Пустота, с одной стороны, — это отрицание, с другой стороны, не отрицание.

Второй аспект означает, что истинное существование или же истинно сущее лишено воспринимаемых нами свойств, признаков и качеств, которые можно было бы рационально описать. Пустота не может быть охвачена мыслью, а также не может быть выражена в словах и знаках. Отрицая вербальные характеристики реальности, она в то же время не отрицает наличие истинного существования — истинно сущего. По словам О. О. Розенберга, «то, что спасается, есть не что иное, как истинно сущее» [6, с. 260].

Специфика понятия пустоты как отражения реально сущего отразилась и на определении этого сущего через отрицание позитивных свойств. Оно характеризовалось такими свойствами, как не-обусловленность, не-двойственность, невербальность, не-крайность, безатрибутивность, безначальность и т. п.

Предложенная праджняпарамитскими текстами идея пустоты оказалась весьма созвучной даосским текстам, что обеспечило популярность праджняпарамитских текстов в Китае. Китайскому менталитету были также близки идеи «Садхарма-пундарика-сутры» о возможности каждого обрести состояние Будды. Для китайцев, не воспринявшим идею Хинаяны об узком пути спасения для монашествующих последователей буддизма, это положение сутры было важным, как и идеи «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во все сущем, идеи «Аватамсака-сутры» о не-преграде между абсолютным и феноменальным, не-преграде между феноменальными.

Содержание «Нирвана-сутры» стало отправной точкой для ученика Кумарадживы Дао Шэна в разработке его концепции о мгновенном достижении состояния Будды (頓悟成佛, «Дунь у чэнфо»), которая получила дальнейшую разработку в учении последующих поколений китайских мыслителей.

Идея мгновенного достижения состояния Будды, избавляющая индивид от долгих и многочисленных перерождений, стала парадигмой в развитии сотериологических разработок в Китае. Очень близкими идее короткого пути к нирване стала концепция амидаизма, указывающая путь к нирване через чистую землю или западный рай Будды Амидабы. Однако стремление китайцев к короткому пути спасения отнюдь не означало полного отрицания длинного и постепенного пути. В Китае были представлены школы и махаяны, и хинаяны, предлагающие и постепенный, и короткий пути спасения. Но доминирующими стали школы, предлагающие короткий путь к спасению, основывающийся на постулате Дао Шэна о внезапном и мгновенном достижении состояния Будды, которое подразумевало возможность достижения спасения в настоящей жизни.

В Тибете в отличие от китайского пути мгновенного достижения спасения более популярной была концепция постепенного пути. Однако вначале Тибет под влиянием Китая принял концепцию мгновенного пути. Адептом этого пути был монах, получивший известность как Хэшан Махаяна. Однако более точно он назывался как Хэшан Мохэянь (和尚摩訶衍), что в переводе на русский язык означает «монах махаянского направления. Дело в том, что слово «хэшан» (和尚) переводится как буддийский монах, а слово «мохэянь» представляет собой ки-

тайскую транскрипцию санскритского слова «Махаяна». Его имя было Махаяна-дэва.

Однако известный диспут, произошедший в 790 году в монастыре Самье между ним и Камалашилой, в котором Камалашила отстаивал концепцию постепенного пути, предопределил развитие буддизма в Тибете по пути постепенного достижения спасения.

Дальнейшее развитие буддизма в Тибете было непосредственно связано с политическими процессами, происходившими в Тибете. В этот период обострилась борьба за власть между аристократическими кланами Тибета. Эта борьба совпала с формированием буддийских школ, которые включились в политическую борьбу. Налицо было сращивание религии и политики, создававшее благоприятные условия для формирования теократического государства в Тибете. Процесс формирования теократического государства окончательно завершился на рубеже XIV–XV вв. в связи с образованием школы Гелугпа, которая утвердила в Тибете постепенный путь спасения [Подробно об этом см.: 3].

Большую роль в утверждении в Тибете постепенного пути сыграл индийский пандита Дипамкара Шриджняна, известный как знаменитый Атиша (982–1054). Он прибыл в Тибет в XI в. для распространения Дхармы среди тибетцев. «Он изложил в концентрированном виде суть индийской традиции «постепенного» пути просветления, обоснованной 17 пандитами индийского монастыря Наланда, в сочинении «Светильник Пути Просветления» (Bodhipathapradipa), написанном им специально для тибетцев. Это сочинение положило начало формированию в Тибете письменных текстов класса «Ламрим», а переданные им учения легли в основу традиции Кадам (bka'-gdams), от которой появилось все многообразие буддизма в Тибете, представленное как старой школой Ньингма, так и школами «второй волны распространения» — Кагью, Сакья и Гелуг» [8, с. 436].

Принципы «постепенного пути», которые были изложены в сочинении Атиши, в дальнейшем получили развитие и были систематизированы в учении выдающегося тибетского религиозного деятеля Чже Цонкапы. Он предложил «наиболее основательное с теоретической и практической точек зрения изложение системы «Ламрим» в контексте классических линий преемственности» [7, с. 107]. В русле разработок постепенного пути Чже Цонкапа составил сочинения: «Большой Ламрим», «Средний Ламрим» и «Малый Ламрим». Наиболее почитаемой из них было первое сочинение — «Ламримчен-мо». Оно, по словам известного тибетского ламы начала XX в. Пабонгпа Ринпоче, является «высшей презентацией всего безупречно целостного учения Чжово (Атиши) в качестве глубинных, особенных, несравненных инструкций, позволяющих реализовать Единство на уровне Более-Не-Учения за одну короткую жизнь в эпоху упадка» [Цит. по: 7, с. 115].

Что касается трансформации философского учения буддизма в Китае и Тибете, то она во многом зависела от сотериологических установок, формирующихся в Китае и Тибете.

Философия в буддизме сформировалась как теоретическое обоснование сотериологии буддизма, изложенной в четырех благородных истинах. В этом контексте было сформировано два направления буддийской философии — абхидхармическая и праджняпарамитская. Базовые принципы Праджняпарамиты, нашедшие отражение в учении о праджне, пустоте и татхагате, оказались наиболее приемлемыми для философской аргументации мгновенного пути.

Трансформация буддийской философии в Китае началась с попыток объяснения понятия пустоты, которое первоначально объяснялось с позиций китайского менталитета, воспитанного на даосских философских установках. Постигание сути пустоты по времени совпало с формированием школы даосского толка сюаньсюэ (玄学), которая оформилась параллельно с распространением буддизма в Китае в период Вэй (魏, 221–265) и Восточной Цзинь (东晋, 316–419 гг.). Её родоначальник Ван Би в своих комментариях на даосские тексты переработал космологические представления даосизма в онтологическом свете. Буддийские комментаторы и переводчики Праджняпарамиты увидели в философии Ван Би проблемы, близкие праджняпарамитским построениям, отрицающим реальность мира множества вещей.

Внимание буддистов в первую очередь было обращено на онтологическую часть сюаньсюэ. Они обнаружили множество точек соприкосновения с праджняпарамитской концепцией пустоты. Дальнейшее развитие философского учения в школах китайского буддизма, сформированных в период правления династий Суй и Тан, шло в онтологическом русле разработок проблемы истинно сущего.

В Тибете на философскую рефлексию буддизма большое влияние оказало развитие буддизма в Индии, где произошло формирование двух крупных направлений — мадхьямаки-сватантрики во главе с Бхавивекой и мадхьямаки-прасангики во главе с Чандракирти, которые акцентировали свое внимание на эпистемологических аспектах учения о пустоте.

Расхождение позиций сватантрики и прасангики состояло в трактовке «позиции школы в философских диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектическому мастерству и задачам эпистемологии» [1, с. 545]. Позиция мадхьямаков-прасангиков оказалась наиболее приемлемой в Тибете.

Согласно прасангике, неведение и объект, который отрицается пустотой, не являются тождественными. Неведение — это состояние ума, а объект — это образ [О мадхьямаке-прасангике см.: Геше Тинлей, 2012].

Другими словами, философское направление тибетского буддизма стало развиваться в сторону акцентированного внимания на гносеологические аспекты постижения истинно сущего, в то время как философия китайского буддизма — в сторону онтологического описания истинно сущего.

Истинно сущее в школах китайского буддизма не воспринималось отдельно от феноменального бытия. Оно мыслилось как составляющее единство с ним, как содержащееся в нем. Этот аспект имел большое значение для школ китайского буддизма, в конечном итоге он был выражен в идее единства и тождества истинного и феноменального.

Эта идея обусловила важнейшую тенденцию в развитии философско-сотериологических построений школ китайского буддизма, особенно ярко отразившейся в учении хуаянь, — тенденцию синтеза учений мадхьямики и школы йогачаров, признающей сознание как единственную реальность. Была выдвинута концепция Единого сознания (и синь), тождественного истинному сознанию. При этом единое сознание немислимо вне индивидуальных сознаний. Оно одновременно содержится в них целиком и полностью при этом продолжает оставаться вне конкретного психического состояния каждого из этих индивидуальных сознаний, отличаясь от каждого из них.

Таким образом, буддизм, получивший распространение в Китае и Тибете, столкнувшись с местными культурными традициями, подвергся трансформации. В Китае, обладавшем богатой культурной традицией, он подвергся трансформации в большей степени, чем в Тибете. На трансформацию буддизма в Китае оказали существенное влияние его философские ценности, обусловившие главное внимание школ буддизма на проблему истинно сущего. Тибетская традиция в большей степени впитала в себя индубуддийские сотериологические установки. Их главное внимание было сосредоточено на проблеме постижения истинно сущего.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.187.1.4. «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», № АААА-А17-117021310267-5).

Литература

1. Андросов В. П. Прасангика-мадхьямака // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. 1045 с.
2. Геше Тинлей. Учение четырех философских школ. Новосибирск, 2012. 502 с.
3. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории философской мысли тибетского буддизма. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. 276 с.
4. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003. 288 с.
5. Переломов Л. С. Конфуций. Лунь юй. М., 1998. 588 с.
6. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. 359 с.
7. Урбанаева И. С. Труд тибетского мастера Дхармы Пабонгка Ринпоче 'Lamrimnamgrollagbcangs' ('Ламрим: освобождение в наших руках') как источник сущностного Учения Будды // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии, Бурятии. Улан-Удэ, 2013. 180 с.
8. Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции // Традиции и инновации в истории культуры. М., 2015. С. 431–439.

PECULIARITIES OF BUDDHISM TRANSFORMATION IN CHINA AND TIBET

Leonid E. Yangutov

Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Chief Researcher, Coordinator of Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia
E-mail: yanguta@mail.ru

The article studies the main trends of transformation of Buddhist philosophical and soteriological teachings in China and Tibet in a comparative context. The soteriological priorities of the Buddhist schools of China and Tibet, their influence on the formation of Chinese and Tibetans' philosophical worldview are shown. We have analyzed the concept of instantaneous path to salvation, which has become a priority in Chinese Buddhism, and the concept of gradual path to salvation, which dominates in Tibetan Buddhism. The distinction between the philosophical reflection of Buddhism in China and Tibet has been revealed. It is concluded that the development of Buddhist philosophical thought was greatly influenced by the natural philosophical traditions of ancient China, while the philosophy of Tibetan Buddhism was greatly influenced by the epistemological research of Indian Prasangika-Madhyamaka.

Keywords: Buddhism; religion; transformation; philosophy; soteriology; ontology; epistemology; Confucianism; Taoism, Prasangika.