

Е.П. Островская

ИНДИЙСКИЕ ИСТОКИ ТИБЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ БУДДИЗМА

Статья посвящена индийским истокам тибетского историографического жанра *chos'byung* («история Дхармы»). Автор рассматривает буддийскую историософскую концепцию, изложенную в компендиуме Васубандху «Абхидхармакоша», и индийские предсказания об исчезновении Истинного Учения как идейную основу зарождения этого жанра. В статье делается вывод, что «истории Дхармы» имели целью легитимацию тибетской формы буддизма в качестве Истинного Учения.

Ключевые слова: «Абхидхармакоша», буддизм, Васубандху, индийские предсказания об исчезновении Истинного Учения, тибетская историография буддизма.

E.P. Ostrovskaja

INDIAN ORIGINS OF TIBETAN BUDDHIST HISTORIOGRAPHY

The topic of the article is the genesis of Tibetan historiography in the genre of *chos 'byung* ("the history of Dharma"). Buddhist conception of history, presented in Vasubandhu's "Abhidharmakośa", and Indian predictions on the historical limits of the existence of Buddhism are considered as the ideological basis of the genre. "The histories of Dharma" aimed at the legitimation of Tibetan Buddhism as the True Doctrine.

Keywords: "Abhidharmakośa", Buddhism, Vasubandhu, Indian predictions on the extinction of the True Doctrine, Tibetan Buddhist historiography.

Долгие годы в трудах отечественных и зарубежных историков-индианистов ведется дискуссия об отношении индийцев к своему историческому прошлому. Основанием к обсуждению данной темы послужил тот факт, что в богатой и жанрово разнообразной индийской словесности эпохи древности и раннего средневековья не обнаруживаются произведения летописного жанра. Несуществование в Индии до мусульманских завоеваний собственной историографической традиции расценивается многими современными учеными, в том числе и некоторыми индийскими, как показатель отсутствия исторического сознания¹. Сторонники этой позиции утверждают, что антиисторизм является типологической особенностью индийской цивилизации и специфическим свойством индийского взгляда на мир.

¹ В отечественной науке наиболее последовательным сторонником такой позиции выступает Л.Б. Алаев. В монографии «Историография истории Индии» он приводит в поддержку своего мнения цитаты из работ индийских ученых-историков Н. Субрахманиана и Виная Лала: «Н. Субрахманиан признает отсутствие у индийцев *исторического сознания*, но не видит в этом трагедии: “Защитники индийской культуры вместо того, чтобы утверждать недоказуемое, могли бы заявить, что нет ничего существенно неправильного, нелогичного, глупого или ложного в отвержении преходящего; что жизнь не зависит от принятия исторических ценностей. Необходимо допустить, что определенный образ жизни не требует исторического сознания как точки опоры”. Другой индийский историк (Винай Лал. — *Е.О.*) придерживается того же мнения: “Никаких извинений, я считаю, не надо приносить по поводу отношения индийцев к историческому знанию. Его отсутствие должно приниматься не как недостаток, но как форма принципиальной забывчивости, отказ от признания истории закономерной формой знания”. Он даже видит в этой особенности преимущество своей цивилизации: “Антиисторизм — одна из определяющих черт индийской цивилизации и, вопреки усвоенной мудрости, одна из наиболее привлекательных ее черт» [Алаев 2018: 10]. Согласно Л.Б. Алаеву, своеобразие индийского взгляда на историческое прошлое состоит в следующем: «Для индийца, не только “темного” и неграмотного, но и вполне интеллигентного, мифы о героях древности — Махабхарата, Рамаяна, пураны — столь же реальны, даже более реальны, чем любые знания, добытые трудом историка. Изучая историю в школе и колледже, индеец не заменяет новыми знаниями впитанные в детстве сюжеты эпоса, а каким-то образом совмещает в себе те и другие. В случае конфликта между мифом и историей он предпочтет миф» [Там же: 11].

Подобные рассуждения базируются на позитивистском отождествлении исторического сознания с историографической традицией. Но при таком подходе из поля зрения выпадает вопрос, заслуживающий пристального исследовательского внимания, — почему буддизм, возникший и достигший расцвета в Индии до мусульманских завоеваний, породил богатейшую историографическую традицию в Тибете.

В настоящей статье мы попытаемся проследить индийские истоки тибетской историографии буддизма: охарактеризовать ту форму исторического сознания, которая возникла в Индии в эпоху тотального господства религиозных идеологий и способствовала зарождению в тибетском обществе потребности в опоре на историю Дхармы (Учения Будды Шакьямуни).

Едва ли правомерно выдвигать гипотезу о наличии интереса к истории в добуддийской культуре Тибета. Наука не располагает какими-либо достоверными свидетельствами в пользу такого предположения. Комплекс автохтонных анимистических верований, известный как древняя религия бон, не нуждался в историографировании, да и письменность в Тибете начала активно развиваться лишь на этапе принятия буддизма. Согласно традиционным представлениям, как отмечал А.И. Востриков (1904–1937) в фундаментальном исследовании «Тибетская историческая литература», наиболее ранним историографическим произведением является «Летопись монастыря Самгье», составленная в период правления царя Тисон Децена (VIII в.) и содержащая наряду с повествованием об этом форпосте Дхармы некоторые сведения о прошлом страны и генеалогию тибетских государей [Востриков 2007: 28–29].

Однако литература по истории буддизма появилась лишь несколько столетий спустя, когда оформился жанр *чойджунг* (*chos'byung* — букв. «источник Дхармы»).

Именно к этому обширному классу сочинений относятся такие известные произведения тибетской историографии, как «История буддизма в Индии и Тибете» Бутона Ринчендупа¹, «Синяя Лето-

¹ Бутон Ринчендуп (вар. Будон Ринчендуб, 1290–1364) — ученый, переводчик с санскрита, кодификатор и редактор тибетского канона буддийских текстов, автор многочисленных трудов по философии и праксеологии буддизма. «История буддизма в Индии и Тибете» — самое известное его произведение. Традиция причисляет Бутонна к школе кадам, предшественнице школы гелук, а также к линии учительской

пись» Гой-лоцавы Шоннупэла¹, «История буддизма в Индии» Таранатхи².

В жанре чойджунг, как показано А.И. Востриковым, создавались тематически разнообразные сочинения [Там же: 76–90]. Тибетские историографы повествовали о процессе распространения Дхармы в той либо иной местности Тибетского нагорья, об истории отдельных буддийских школ, а также создавали труды общего характера, излагающие историю страны в контексте процесса укоренения буддизма.

Особое внимание в историографических трактатах уделялось скрупулезному выстраиванию линий учительской преемственности — их поименному возведению к прославленным индийским религиозным просветителям. В чойджунгах запечатлевались названия тибетских монастырей, ставших цитаделями буддийской учености и религиозного подвижничества, перечни индийских произведений, переведенных на тибетский язык, агиографические сюжеты.

Следует отметить, что тибетская историческая литература этого класса не имела инокультурного аналога, но идейные предпосылки ее появления оформились не в культуре Тибета, а в буддийском письменном наследии Индии. Чтобы подойти к рассмотрению этого вопроса, необходимо сказать несколько слов

преемственности, восходящей к комментатору текстов праджняпарамитского цикла Шонну Цултриму. Подробнее см.: [Монтлевич 2011: 186–188].

¹ Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481) — ученый-историограф, энциклопедически образованный знаток истории школ тибетского буддизма, настоятель монастыря Сармалин. Принадлежал к той же линии учительской преемственности, что и Бутон Ринчендуп. Полное название его летописного труда «*Bod-Kyi yul-du chos-dang chos-smra-ba ji-ltar byung-ca'i rim-pa Deb-ther sNgon-po*» — «Синяя Летопись. Дхарма, проповедники и этапы ее развития в Тибете»; произведение составлено в период с 1476 по 1478 г. и охватывает историю тибетского буддизма с VI по XV в. Подробнее см.: [Рерих 2001: 12–24].

² Таранатха (Кунга Ньинпо, 1575–1634) — ученый и религиозный деятель, один из последних по времени видных представителей школы джонанг, получившей свое наименование от названия монастыря, основанного в XI в. Юмо Микйо Дордже; автор многотомного собрания сочинений по различным отраслям традиционных буддийских наук. Школа, к которой он принадлежал, впала в философскую ересь и была обвинена Далай-ламой V (1617–1682) в ошибочной подмене буддийского учения представлениями о реальности Атмана; ее деятельность оказалась под запретом, некоторые монастыри подверглись разрушению, а остальные перешли в ведение школы гелук. О философских воззрениях Таранатхи см.: [Андросов 2011: 674–675].

о соотношении историографических жанров и исторического сознания. В период тотального господства религии единственной формой объективации исторического сознания выступают историософские учения, привносящие в религиозную картину мира представления о закономерностях вселенского хода времени — о прошлом и будущем мироздания и человечества. Религиозная историософская мысль конструирует эту «большую историю» в содержательной связи с вероучительными постулатами о происхождении священного знания и его судьбах в человеческом социуме, человеческой природе, грехе и праведности.

Традиционная историография представляет собой разновидность наррации, смысл которой фундирован не наличным историческим процессом, а историософской парадигмой. И лишь с учетом этого становится понятным принцип социокультурной селекции событий, фиксируемых летописцем, и характер повествования.

В культуре древней и раннесредневековой Индии историософские учения продуцировались как ортодоксальными (брахманистскими), так и неортодоксальными (буддийскими и джайнскими) религиозными традициями. Но возникновению историографических школ препятствовали как минимум два фактора — раннее становление теоретических представлений об источниках достоверного знания (*pramāṇa*) и идеализация грамматики Панини как парадигмы изложения изучаемого предмета. В свете таких логико-эпистемологических критериев любое несакрализованное повествование о событиях прошлого оставалось на статусе легенды, неотличимой от художественного вымысла.

При содержательном различии брахманистских и буддийских историософских учений в них отчетливо прослеживаются типологически сходные идеи. И в брахманизме, и в буддизме историческое сознание оперировало категориями космических темпоральных циклов и сюжетами о периодическом обветшании вселенной, вырождении человечества и эсхатологической катастрофе. Базой объяснения закономерностей «большой истории» выступала религиозная антропология — учение о человеческой природе, праведной и неправедной деятельности и карме как трансцендентном следствии добродетельных и греховных поступков. Историософия создавала ценностно-смысловую основу легитимации власти, социальных и социорелигиозных институтов.

Брахманистские историософские идеи присутствуют в феномене эпического мировоззрения, исследованного на материале «Махабхараты» в трудах современного классика отечественной индологии Я.В. Василькова. Индуистская версия «большой истории» формировалась в литературе пуран [Тюлина 2003: 86–91, 110–117].

Буддийская историософская концепция обрела свое полномасштабное изложение в знаменитом экзегетическом компендиуме «Абхидхармакоша» (“Abhidharmakośabhāṣya” — «Энциклопедия Абхидхармы и Комментарий»), приписываемом Васубандху¹ (IV–V вв.). Это произведение, посвященное истолкованию канонической Абхидхармы школы сарвастивада² по системе кашмирских вайбхашиков³, было переведено на тибетский язык в IX в. В дальнейшем оно вошло в собрание буддийских текстов, канонизированных в Тибете, и было включено в программы подготовки ученого духовенства. В нем содержится не только экспозиция воззрений кашмирских апологетов северной хинаяны, но и критика этой системы мысли с позиций саутрантики — школы, сближавшейся в ряде своих теоретических интерпретаций с учением махаянских мыслителей-йогачаринов [Kritzer 2005: XXVI–XXX]. Осваивая «Абхидхармакошу», тибетское интеллектуальное сообщество узревало панораму буддийской «большой истории», свободной от теистических брахманистских представлений.

В буддийской историософии силой, продвигающей время из прошлого в будущее и ответственной за циклические процессы возникновения и разрушения вселенной, выступает совокупная карма живых существ⁴. В «Абхидхармакоше» дается строгая ло-

¹ О прославленном буддийском просветителе Васубандху и проблеме авторства «Абхидхармакоши» см.: [Островская 2016: 129–153].

² Сарвастивада вошла в историю буддизма как школа, детально разработавшая теорию дхарм в русле хинаянского направления буддизма.

³ Кашмирские вайбхашики опирались в истолковании канонической Абхидхармы сарвастивадинов на ранний постканонический трактат «Абхидхарма Махавибхаша» (сокр. «Вибхаша») (I–II вв.). Он сохранился в трех переводах на китайский язык. О структуре и содержании этого произведения см.: [Dhammajoti 2009: 103–105].

⁴ Понятие «живые существа» охватывает в буддийской картине мира людей, богов-небожителей, животных, демонов (голодных духов, одержимых неутолимой потребностью в пище), обитателей адских узилищ. Творцами кармы выступают в ней только человеческие существа, поскольку только они совершают преднамеренные действия — благие или неблагие — и в зависимости от этого обретают благоприятную

гическая контраргументация, опровергающая брахманистские тезисы о божественных актах космогонического зодчества и уничтожения мира, погрязшего в грехах [ЭА 1998: 535–536]. Череда космических циклов трактуется как безначальная, ибо мир периодически разрушается и возникает в зависимости от причин и условий реализации безличной кармической закономерности.

История человечества разворачивается в пределах большого космического цикла — *великой кальпы*, состоящей из 20 *малых кальп*. Длительность каждой малой кальпы соизмеряется с продолжительностью человеческой жизни, сокращающейся от первоначально неисчислимой до 10 лет на исходе цикла, в период окончательной деградации людей. Причины неизбежного духовного и физического упадка объясняются наличием в человеческой природе *корней неблагого* (*akuśalamūla*) — предрасположенности к алчности, вражде и упорству в невежестве, а также ленью и страстным влечением к вкусной пище. Именно все это мотивирует греховные действия, чреватые неблагоприятными кармическими следствиями.

На закате великой кальпы большинство людей одержимо безнравственными побуждениями, чудовищной жадностью и привержено ложным учениям. Непосредственным предвестником эсхатологического финала «большой истории» становится эпизод бессмысленной агрессии, длящийся в течение семи дней: «Злоба этих [выродков] настолько сильна, что они взирают друг на друга, как смотрит добытчик оленей на лесную антилопу, и их мгновенно охватывает чувство взаимной ненависти и отвращения. Все, что ни попадет под руку, — палка, ком глины и прочее, — становится для этих выродков оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни» [ЭА 2001: 288]. Затем в мире распространяются неизлечимые болезни, свирепствующие семь месяцев и семь дней. А тем, кто остался в живых, предстоит умереть от голода, так как начинается губительная засуха, продолжающаяся семь лет, семь месяцев и семь дней. Обезлюдивший мир разрушается, подвергаясь испепеляющему жару семи солнц, потопу и яростной силе ураганных ветров [Там же: 289].

(человеческую либо божественную) или неблагоприятную (животную, демоническую, адскую) форму нового рождения.

Но если «большая история» столь трагична в своем итоге, то имеет ли она какую-то ценность? Историческая мысль отвечает на этот вопрос указанием темпоральных периодов, способствующих развитию положительного начала, присущего человеческой природе. Человеку свойственны не только корни неблагого, но и *корни благого* (*kuṣālamūla*) — предрасположенность к проявлениям неалчности, невраждебности и неупорствования в невежестве. Когда продолжительность жизни сокращается до 80 тысяч лет, человеческий социум уже испытывает нужду в установлении норм, противодействующих преступлениям и дурному поведению. Первый урок нравственности человечество получает благодаря появлению харизматического Вселенского правителя — Чакравартина, наставляющего людей на десять путей благой деятельности [Там же: 280–281]. Период господства такого государя рассматривается как отдаленное во времени предвестие главного события «большой истории» — прихода Будды Бхагавана.

Учитель приходит в мир только в период, предрасполагающий к восприятию спасительной проповеди. Не способствуют этому времена, когда человеческая жизнь, не омраченная лишениями, болезнями, стихийными бедствиями, длится в течение тысячелетий. В такие периоды люди не задумываются о неприемлемости сансары, поскольку их сознание опьянено иллюзией вечного благоденствия. Не пригоден для этого и период окончательной деградации человечества, ибо в то предшествующее эсхатологической катастрофе время человеческий интеллект необратимо оскудевает и в обществе господствует бездумная приверженность ложным учениям.

Люди помышляют об освобождении от оков сансары, когда продолжительность их жизни снижается до 100 лет [ЭА 2001: 281]. В этот период «большой истории» людям уже хорошо известны все превратности существования — мучительные недуги, житейские невзгоды, неизбежность приближения старости и смерти, неудачи в попытках обретения нескончаемого счастья. Но человеческая природа еще не затронута деградацией, и спасительная проповедь Учителя воспринимается людьми как желанная рука помощи, извлекающая мир живых существ из трясины страдания.

Проповедническая деятельность Учителя, прокладывающая сотериологическую перспективу для каждого живого существа, открывает в «большой истории» эпоху *Саддхармы* (*saddharma*) —

Истинного Учения. Но в контексте представлений об эсхатологическом векторе хода космического времени и неизбежности процессов духовного и нравственного упадка человечества в буддийском историософском дискурсе формировалось предвидение грядущего *исчезновения Саддхармы* (*saddharmavipralopa*).

Следует отметить, что историософские мыслительные конструкции — определения и дифференцирование кальп, их связь с учением о карме — начали развиваться очень рано, о чем свидетельствуют палийские канонические источники, основополагающий трактат кашмирских вайбхашиков «Махавибхаша» [Шохин 2011: 351]. И именно на этом раннем этапе мысль о неминуемом исчезновении Саддхармы приобрела свои первичные концептуальные очертания — Истинное Учение по прошествии некоего срока будет вытеснено *подобием Дхармы* (*pratirūpakadharmā*), которое позднее иссякнет. Выраженная в виде предсказаний, эта мысль прошла пунктиром в письменных памятниках южной и северной хинаяны и сутрах махаянского направления, стимулируя теоретическое мышление об исторических судьбах религии в обществе.

Подробный источниковедческий обзор профетических сюжетов об исчезновении Саддхармы дается в труде классика франко-бельгийской буддологической школы Э. Ламота «История индийского буддизма» [Lamotte 1958: 210–222]. Он показывает, что вопрос о причинах подмены Истинного Учения подобием был впервые поставлен в «Самъютта-никае». Согласно представлениям тхеравадинов эпоха Саддхармы уходит в прошлое постепенно, по мере утраты общественного уважения к трем основополагающим ценностям буддизма — к Будде как подателю сотериологического блага, к Истинному Учению и к Сангхе как символической общине Просветленных. Только тогда, когда во мнении людей они обесценятся полностью, наступят времена подобия Дхармы — существования религии без обретения мудрости и истинного знания, т. е. без практического постижения Благородных Истин и без созерцания.

Конкретный срок бытования Саддхармы после ухода Учителя в Паринирвану — 500 лет — указан в палийском неканоническом тексте «Милиндапаньха». На исходе этого времени иссякнет *adhigama* — достижение духовных плодов религиозного подвижничества. Затем постепенно прекратится практика следования

обетам нравственности и проповедь Дхармы, что в свою очередь приведет к утрате даже внешних признаков религиозной принадлежности [Там же: 214].

В большинстве санскритских источников и, в частности, в произведениях кашмирских вайбхашиков говорится о гораздо более продолжительных сроках существования Саддхармы, исчисляемых от Паринирваны. Но поскольку дата ухода Учителя в состояние Высшего Покоя не была зафиксирована, вопрос о хронологическом аспекте подобных исчислений оставался открытым.

Ранние махаянские сутры содержат предсказания о трех этапах бытования Учения в течение 1000 лет: Саддхарма, подобие Дхармы, *последняя Дхарма* (paścimadharmā). В краткой версии «Махапаринирвана-сутры», сохранившейся лишь в китайском переводе, этот период подразделяется на десять веков и каждый из них наделяется специфическим признаком функционирования буддийской религии в среде монашества [Там же: 214].

Предсказания об исчезновении Истинного Учения закладывали парадигму традиционного описания истории буддизма. А материалом ее сюжетного наполнения становились содержащиеся в канонических текстах сведения о проповеднической деятельности Будды Шакьямуни, Паринирване как событии вселенского масштаба, буддийских соборах — религиозных форумах, посвященных кодификации священного вероучительного наследия, а также аналогичные сообщения, почерпнутые из махаянских сутр.

Однако теоретическое истолкование предсказаний об исчезновении Истинного Учения было сформулировано именно в «Абхидхармакоше». Оно излагается в восьмом разделе произведения — в кариках 39–43 и автокомментарии к ним [АКВ 1967: 459–460]. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, необходимо сказать, что санскритский текст памятника, обнаруженный в 1935 г., является, по всей вероятности, одной из редакций «Абхидхармакоши», сохранившейся в библиотеке тибетского монастыря Нгор. В культуре раннесредневековой Индии стихотворный, основной, текст произведения — «Абхидхармакоша-карика» (далее АК) — и прозаический автокомментарий в жанре *бхашья* (далее АКВh) функционировали отдельно в течение нескольких столетий. Отметим, что саутрантик Яшомитра (IX в.) составил свой обширный комментарий «Спхутартха Абхидхармакошавь-

якхья» к АКВh. И именно текст бхашьи был впервые переведен на китайский язык пропагандистом идей махаянской школы йогачара Парамартхой (499–569).

Позднее другой великий китайский переводчик Сюань-цзан (600–664) во время своего паломничества в Индию приобрел в Кашмире рукопись, содержащую оба текста, и возглавляемая им коллегия знатоков санскрита выполнила перевод АК вкупе с АКВh. Этот китайский текст «Абхидхармакоши», переведенный Л. де ла Валле Пуссенем (1869–1938) на французский язык, и получил известность в европейской науке. В примечаниях к переводу ученый указал целый ряд содержательных расхождений между текстами Сюань-цзана и Парамартхи. Санскритский текст памятника, изданный П. Прадханом в 1967 г., также содержит расхождений с обоими китайскими переводами. Рассматривая ниже теоретическое истолкование предсказаний об исчезновении Истинного Учения, мы параллельно приводим интерпретацию Сюань-Цзана и Парамартхи по переводу Л. де ла Валле Пуссена.

Тема сроков существования Истинного Учения вводится в текст «Абхидхармакоши» как исходящий от слушателей вопрос о том, насколько длителен период, в течение которого последователи Учителя продолжают успешно практиковать дхармы, благоприятствующие Просветлению. В ответ автор АК разъясняет функциональную природу Саддхармы:

39. Истинное Учение двояко — оно существует как священное [Слово] (āgama) и как духовное достижение (adhigama) Учителя.

В АКВh āgama определяется как Сутра, Виная и Абхидхарма в совокупности. Это разъяснение необходимо, так как в традиции вайбхашиков термин āgama использовался не только в таком широком значении, охватывающем свод канонических текстов в целом, но и в узком, подразумевавшем только Сутра-питаку. О термине adhigama сказано, что им обозначается практикование дхарм, благоприятствующих Просветлению.

Следует подчеркнуть смысловую связь обоих определений с вводной строфой-мангалой, открывающей АК, и комментарием к ней, где говорится о двух совершенствах Истинного Учителя — об обретении им Просветления для собственной духовной пользы

и о проповеди Истинного Учения для пользы других живых существ [ЭА 1998: 192–193]. Вайбхашики, как известно, полагали, что тексты Абхидхармы были получены изустно личными учениками Будды Бхагавана от него самого и позднее подверглись письменной фиксации. Однако в АКВh высказывается иная точка зрения: разъяснения Абхидхармы давались ученикам вразбивку — по ходу различных бесед-наставлений, но со временем эти фрагментарные разъяснения были собраны воедино досточтимым Катьяянипутрой и другими Великими архатами, придавшими им целостную форму канонических шастр [Там же: 194].

Л. де ла Валле Пуссен сопровождает перевод данного пассажа выдержкой из «Самантапрасадики», комментария к палийской Винае, где к области āgama отнесены два аспекта бытования Истинного Учения — словесная передача священного наследия Бхагавана и практическое освоение услышанного, а область adhigama конкретизирована как «четыре благородные пути, четыре их плода и нирвана» [LAK, VIII: 218, примеч. 2]. В своих дальнейших рассуждениях о семантике термина adhigama ученый опирается на транспарентный контекст из «Дигха-никаи», определяющий adhigama как практикование дхарм, благоприятствующих Просветлению, в соединении с аскетическим образом жизни. В данной связи он отмечает, что слово «святость» было бы «не слишком плохим эквивалентом» для adhigama [Там же: 219, примеч. 1].

Под «четырьмя благородными путями» подразумевается практика постижения Благородных Истин — их «видение» (darśana), дополняемое сосредоточением (bhāvanā) сознания на «увиденном». Знания, обретаемые в ходе практикования, уничтожают аффекты, удерживающие сознание в сансаре [Васубандху 2018: 5–16]. Четыре плода благородных путей возникали поэтапно, в течение нескольких рождений, посвященных религиозному подвижничеству — «обучению Дхарме». В одном из них аскет становится «вступившим в поток» (srotāpanna), в другом — «возвращающимся [в сансару] лишь однажды» (sakṛdāgāmin). В дальнейшем он обретает статус «невозвращающегося» (anāgāmin), а затем архата — обладателя совершенного знания реальности, которому обучаться уже нечему. Необходимо отметить, что буддийский йогин благодаря практике видения Истин — их интуитивного постижения (abhisamaya) — утрачивал свойство быть обычным человеком (pṛthagjana). Он обретал благородную дхарму

(āryadharmā) — свойство, исключаящее возможность дурных форм будущего рождения (животной, адской или демонической).

Таким образом, adhigama охватывала стезю восхождения к святости по ступеням обучения Дхарме. Это и являлось практическим освоением *Истинного Учения в высшем смысле* (paramārthasaddharma). Āgama рассматривалась как существование *Истинного Учения в конвенциональном смысле* (saṃvṛtisaddharma) — на уровне словесной передачи и интеллектуального понимания услышанного. Именно поэтому далее в карике 39 говорится:

Хранители [Истинного Учения] — проповедники (vaktāra) и подвижники (pratipattāra).

Здесь определенный интерес представляет термин pratipattāra, произведенный от pratipad+ṭr. Ф. Эджертон указывает такие значения pratipad, как «образ жизни», «практика», «поведение», акцентируя их специфически религиозную коннотацию «праведность» [BHSD: 264]. Подвижнический характер буддийской аскезы подчеркивается Васубандху в комментарии к карике 31 четвертого раздела: «Те, кто обладает безмятежной ясностью [сознания], укорененного в глубокой вере, и кто всем своим существованием подтверждает принятие Истинного Учения, говорят: “Даже ради спасения собственной жизни мы не способны отказаться от этой Дхармы”» [ЭА 2001: 536].

Относительно проповедников в АКВh уточняется, что они являются хранителями āgama. А подвижники — хранители adhigama. Далее обсуждаются сроки существования Истинного Учения в обоих его модусах. Васубандху приводит мнение вайбхашиков, согласно которому Саддхарма продлится 1000 лет. Однако, апеллируя к суждениям «других учителей», он утверждает, что в течение этого срока существует adhigama, а бытование āgama гораздо более продолжительно. Под «другими учителями», с чьим мнением солидаризируется Васубандху, в АКВh, как правило, подразумеваются саутрантики.

Л. де ла Валле Пуссен в примечании цитирует версию Парамаркти: «— Почему? — Потому что имеются две причины длительности существования Благого Закона: правильно говорить и правильно постигать. Есть те учителя, кто заявляет, что Закон

просуществует тысячу лет; но это относится к *adhigama*, а не к *āgama*, которая продолжается гораздо дольше. — Почему? — В грядущем будут способны нести Закон две категории людей: те, что верует благодаря слушанию, и те, кто верует благодаря правильному постижению. Таким людям покровительствуют боги; оттого и *āgama* и *adhigama* не исчезают поспешно. Поэтому и ради буквы и ради смысла следует медитировать и практиковать» [LAK, VIII: 219–220, примеч. 2].

В тексте Сюань-цзана — и это особенно важно — продолжительность Саддхармы в обоих модусах ставится в зависимость от наличия последователей — как проповедников, так и подвижников: «Те, кто проповедует Благой Закон — Сутру и остальное, — поддерживают Благой Закон, который есть *āgama*. Те, кто практикует Благой Закон, — дхармы, способствующие Просветлению и остальное, — поддерживают Благой Закон, который есть *adhigama*. Покуда в мире есть такие люди, существование Благого Закона продлится» [Там же: 220].

Возвращаясь к санскритскому тексту АКВh, отметим, что комментарий к карике 39 завершается исходящим от слушателей вопросом: «Является ли то, что изложено здесь, в этом трактате, именно той Абхидхармой, объясненной в шастрах?» В комментарии Яшомитры уточняется, что под «шастрами» подразумеваются канонические произведения Абхидхармы сарвастивадинов — «Джнянапрастхана» и пр. [SAKV: 694].

Вопрос слушателей можно интерпретировать как выражение сомнения аудитории в соответствии услышанного экзегетической позиции кашмирских вайбхашиков, хотя в начале своего трактата Васубандху указывает на Абхидхарму сарвастивадинов как на источник «Абхидхармакоши».

В тексте Сюань-цзана вопрос формулируется несколько иначе: «Настоящий трактат, “Абхидхармакоша”, опирается на Абхидхарму [= канонические тексты]¹ и содержит смысл Абхидхармы. [Но существуют несколько способов объяснения Абхидхармы]; согласно какому истолкованию она объясняется в этом трактате?» [LAK, VIII: 221]. В ответ требуется обозначить собственную позицию.

Интересно, что у Парамартхи данный пассаж представлен как вопрос автора, адресованный самому себе: «Я изложил в этом

¹ Здесь и далее в цитате конъектура Л. де ла Валле Пуссена.

трактате Абхидхарму Будды Бхагавана. Объяснил ли я ее согласно школе саутрантиков или в соответствии с тем, как в “Вибхаше” это сделано?» [Там же: 222, примеч. 1].

В карике 40 Васубандху дает весьма любопытный ответ:

*40. Та Абхидхарма изложена мною
главным образом так, как установлено
в системе кашмирских вайбхашиков.
Что понято плохо — в том наша вина;
в объяснении Истинного Учения мудрые —
источник достоверного знания (pramāṇa).*

Слова о том, что Абхидхарма изложена в соответствии с системой кашмирских вайбхашиков, являются косвенным указанием на «Махавибхашу», где эта система и была эксплицирована. А в строке о мудрых как источнике достоверного знания (*saddharmanītau tūpaṇaḥ pramāṇam*) подразумеваются Великие архаты, выступившие составителями канонических шастр. Термин *pramāṇa* в данном контексте используется не в логико-эпистемологическом значении «средство достоверного знания», а как семантический эквивалент персонификации (*pramāṇabhūta*) — указания на тех, чьи слова достойны абсолютного доверия. Именно таковыми и считались в буддийской традиции досточтимый Катьяянипутра и остальные просветленные обладатели незагрязненной мудрости-абхидхармы, о которой говорится в начале трактата Васубандху [ЭА 1998: 193]. Но поскольку не ими и не Буддой Бхагаваном создавалась «Махавибхаша», воззрения кашмирских учителей относительно сроков существования Саддхармы не могли быть признаны единственно верными. Комментирование карики 40 сводится к прозаическому пересказу ее содержания.

Собственную позицию Васубандху выразил далее, в кариках 41–43 [АКВ 1967: 460]. Строфы следуют друг за другом без комментария:

*41. Когда закрылось вселенское око Учителя
и [его] приверженцы в своем большинстве ушли
из жизни, это Учение было искажено
дурными мыслителями, самонадеянными
и не практикующими постижение истинной
реальности.*

42. *После того, как Самосуций и те,
кто нес бремя его Учения, вступили
в состояние Высшего Покоя,
мир остался без поводыря, и ныне
в нем царит разложение
из-за необузданных страстей, уничтожающих
благие качества.*
43. *Поэтому, зная о последнем дыхании Учения
Мудреца и о времени торжества нечистоты,
те, кто стремится к освобождению [от оков
страдания],
не [должны коснеть] в небрежении.*

Итак, согласно АК, существование Истинного Учения продолжается, хотя уже ушли в Паринирвану вслед за Учителем его просветленные приверженцы. Появление ложных объяснений Дхармы и господство разнузданных страстей, подрывающих основы нравственности, — несомненные знаки приближения времени исчезновения Саддхармы. Однако это не произойдет, пока не прервется проповедь Сутры, Винаи и Абхидхармы. Знание о такой перспективе должно побуждать искренних последователей к продолжению миссии Учителя, невзирая на эсхатологическую тенденцию хода времени в «большой истории».

Таким образом, в интерпретации Васубандху Учение сохраняется в качестве Истинного только при условии непрерывного ведения проповеди. И именно на доказательство соответствия тибетской формы буддизма этому критерию были ориентированы усилия авторов историографических произведений в жанре чойджунг.

Историографическая легитимация тибетского буддизма в статусе Саддхармы являлась важнейшей религиозно-идеологической задачей, поскольку он формировался с преимущественным распространением тантрических текстов и в своей социокультурной форме отличался от индийского прототипа. Кроме того, буддийские тексты поступали в Тибет не только из Индии, но и из Китая, Непала, Сахора (Бенгалия), Хотана, Тасига (Персия). Это языковое разнообразие источников и существование в Тибете диалектальных различий и разных стилей речи осознавалось как важная проблема адекватной передачи Учения местными лингвистиче-

скими средствами. В Тибете были проведены в общегосударственном масштабе три редакции старых переводов буддийских текстов, сопровождавшиеся тремя реформами в области языка [Харькова 2011: 72]. Процесс третьей редакции, начавшейся под руководством выдающегося переводчика Ринчен Санпо (958–1055), завершился лишь в середине XIII в. Общественная потребность в обновлении переводов обуславливалась распространённостью искаженных толкований тантрических практик и деятельностью многочисленных лжеучителей-индийцев, наводнивших Тибет в середине XI в. В такой ситуации составление трактатов по истории буддизма в Индии и Тибете было призвано показать, что иноземная религия, принятая в качестве государственной идеологии, не была извращена еретиками, так как непрерывно передавалась по чистым линиям учительской преемственности и является Истинным Учением, проповедь которого продолжается.

Следует сказать, что наиболее ранним тибетским сочинением, содержащим экскурс в историю буддизма, считается трактат знаменитого ученого Соднам-Цзэмо (1142–1182) «Дверь, ведущая в Учение», известный на русском языке в переводе Р.Н. Крапивиной [Соднам-Цзэмо 1994]. В нем наряду с изложением вероучительных сведений сообщается о том, кем и при каких обстоятельствах излагалась Дхарма, повествуется о 12 деяниях Будды, трех буддийских соборах, дальнейшем развитии буддизма в Индии и процессе его распространения в Тибете. Трактат завершается обсуждением вопроса, который характеризуется автором как «попутно возникший», — о хронологии Дхармы и сроках ее существования [Там же: 62–65]. В своих рассуждениях Соднам-Цзэмо опирается на исчисления даты Паринирваны, проводившиеся тибетскими составителями «хронологий Дхармы» до него, и утверждает, что Учение Будды существует уже свыше нескольких тысяч лет и в его истории заканчивается период Абхидхармы [Там же: 63]. Он сетует на нравственную деградацию в обществе, свидетельствующую о близости времен исчезновения Истинного Учения, на появление множества еретиков в Индии и «подделок под Учение» в Тибете и призывает к ревностному освоению наследия Будды.

Этот трактат, рельефно демонстрирующий индийские истоки тибетской историографии буддизма, стал прологом к развитию нарративной истории религии в Стране снегов.

Библиография

- Алаев Л.Б. Историография истории Индии. Изд-е 2-е, испр. и доп. М.: ЛЕНАНД, 2018. 400 с.
- Андросов В.П. Таранатха // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2001. С. 674–675.
- Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 335 с.
- Васубандху. Абхидхармакоша («Энциклопедия Абхидхармы»), фрагмент раздела «Джняна-нирдеша» («Учение о знании») / Пред., пер. с санскрита и примечания Е.П. Островской // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15, № 1 (вып. 32). С. 5–16.
- Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 336 с.
- Гой-лоцава Шаннупэл. Синяя Летопись / Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха, пер. с англ. О.В. Альбедилья и Е.Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.
- Монтлевич В.М. Бутон Ринчендуп // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 186–188.
- Островская Е.П. «Абхидхармакоша»: проблема авторства // Зографский сборник. / Отв. ред. М.Ф. Альбедилья, Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Вып. 5. С. 129–153.
- Рерих Ю.Н. Введение // Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись / Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха, пер. с англ. О.В. Альбедилья и Е.Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.
- Тюлина Е.В. «Гаруда-пурана». Человек и мир / Исследование, пер. с санскр., комментарий. М.: Восточная литература, 2003. 278 с.
- Шохин В.К. Кальпа // Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 350–352.
- Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тибетского Р.Н. Крапивинной. СПб.: Дацан Гунзэчойней, 1994. 224 с.
- Харькова Е.Ю. О трех «великих редакциях» переводов буддийских текстов на тибетский язык // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. СПб.: Издательство А. Голода, 2011. С. 70–81.
- ЭА 1998 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд-е подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- ЭА 2001 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / Изд-е подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 755 с.
- AKB 1967 — Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII). 476 с.

- BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and dictionary by Franklin Edgerton. Vol. II: Dictionary. New Haven: Yale University, 1953. 627 p.
- Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009. 568 p.
- Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācāra bhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005. 415 p.
- L'AK 1925 — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Septième et huitième chapitres; neuvième chapitre ou réfutation de la doctrine du pudgala / Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. P.: Paul Geuthner, 1925. 302 p.
- Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śāka. Louvain: Institut Orientaliste, 1958. 950 p.
- SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by U. Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936. 723 p.