

*ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич*

д.филос.н., проф., г.н.с., Центр восточный рукописей и ксилографов  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского  
отделения РАН, Улан-Удэ, Россия

## **Буддийская философия для небуддистов**

**ТЕЗИСЫ**

В сообщении делается попытка осмыслить параметры совместимости буддийской философии с другими философскими культурными традициями. Ставятся вопросы о потенциальном адресате буддийских философских текстов и возможности адекватного понимания таких текстов представителями других направлений философии. Обсуждается возможность использования буддийской терминологии в небуддийских философиях и проблемы перевода буддийских текстов на различные языки. Проблема ставится не столько с позиции обсуждения возможности или невозможности перевода определенной философской терминологии; и не только с точки зрения особенностей самой культуры мышления, связанные с той или иной традицией и используемого ей основного языка, а еще с учетом феномена сочетаемости разноязычных философских терминов, принадлежащих к различным традициям в одном тексте. Очевидно, что в другом языковом окружении термин как теряет некоторые свои смысловые значения, так и приобретает новые, отсутствующие в исходном варианте. Перевод следует оценивать не только с точки зрения точности, с какой он передает содержание оригинала, но и с позиций того вклада, который он вносит в культуру переводного языка. Известно, что нередко старые переводы предпочитают новым и более точным именно по той причине, что они уже стали частью некой философской традиции. Перевод как раз и служит той связующей нитью, которая объединяет разные культурные традиции и служит своего рода вещной основой для межкультурного философствования. Учитывая, что субъективность в философии есть ее неотъемлемая черта, и все попытки сделать из нее «строгую науку» пока не привели к успеху, остается актуальной задачей выработать какие-то объективные критерии для оценки, совершенно различных вариантов философии в разных культурных традициях. Причем настолько различных, что возникает справедливый вопрос: а можно ли называть это философией? Представляется, что в поисках таких методов философия могла бы обратиться к помощи других наук. Рассматривается возможность разработки объективных критериев для оценки различных вариантов философии в разных культурных традициях. Обсуждаются возможные принципы организации современного буддийского философского образования.

Ключевые слова: буддийская философия, понимание и истолкование философских текстов, принципы современного буддийского образования.

## *ЯНГУТОВ Леонид Евграфович*

д.филос.н., проф., г.н.с., руководитель, Отдел философии, религиоведения и культурологии  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Улан-Удэ, Россия

## **Китайский буддизм в системе миров буддизма махаяны**

### ТЕЗИСЫ

Буддизм махаяны, распространяясь в странах Дальнего Востока (Китай, Япония, Корея) и Внутренней Азии (Тибет, Монголия), России (Бурятия, Калмыкия, Тыва) и, вступая в диалог с их традиционным мировосприятием, проявил удивительную способность к адаптации к разным цивилизационным пространствам, в результате которой были оформлены различные интерпретации философско-мировоззренческих и религиозных установок. При этом он сумел сохранить единство своих мировоззренческих принципов во всех ареалах своего распространения. Иными словами сохранял единство в многообразии.

Единство мировоззренческих принципов буддизма в его многообразии было обусловлено уже в первой проповеди Будды о четырех истинах, ставших основой основ для дальнейшего развития его учения, заложенного в той проповеди и определившей его философско-мировоззренческую устойчивость и динамику.

Философия буддизма, сформировавшаяся как теоретическое обоснование его сотериологических поисков, явилась системообразующим началом всего буддийского комплекса, обеспечившим единство и взаимосвязь всех его религиозных, социальных и культурных компонентов на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве, обеспечив исключительную устойчивость буддийского влияния на цивилизационное развитие стран Дальнего Востока и Внутренней Азии, обусловив формирование там двух фундаментальных миров махаянского буддизма – китайского и тибетского.

Под «миром буддизма» мы понимаем дивергентные конструкты, сформированные в ареалах его распространения в процессе адаптации к местным религиозным, социокультурным и политическим условиям.

Мир буддизма китайской махаяны – это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае и включающий в себя, учения как, близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате его трансформации в процессе взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, внес коррективы, обусловившие возникновение нового направления в развитии буддизма на Дальнем Востоке, не противоречащего основным принципам материнского буддизма Индии и представившего логическое развитие основных

положений, заложенных в сутрах махаяны, не получивших более детальную разработку у себя на родине в Индии.

Тексты праджняпарамиты известившие о широком пути спасения при помощи усилий бодхисаттвы, были весьма созвучны китайскому менталитету, в отличие от узкого пути хинаяны с её обязательным уходом из семьи, вступившем в противоречие с конфуцианским принципом сыновней почтительности. Были созвучны ему и положения «Саддхармапундарика- сутры» о всеобщем спасении, поскольку китайцы привыкли к мысли о том, что достичь состояния благородного мужа - конфуцианского идеала, может каждый. Положения «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем, были близки философским установкам китайцев, развивавшимся в натурфилософском русле, в отличие от психологизированных принципов буддийской философии.

Учение о Татхагата – гарбхе, широко представленное в текстах «Нирвана – сутры, послужило толчком для обоснования Дао Шэном тезиса о мгновенном достижении состояния Будды. Сформированный на основе этого тезиса мгновенный путь к спасению, стал новым путем, не противоречащим индийскому («материнскому») постепенному пути, а лишь дополняющим его. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, созвучная китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст индийской («материнской») философии.

Новый сотериологический путь и его философское обоснование сформированные в Китае, явились продуктом китаизации буддизма, составив мир китайской махаяны, который оказал решающее влияние на формирование миров махаянского буддизма в его соседних странах Японии и Кореи.

Мир китайского буддизма махаяны, в конечном итоге, представляет собой феномен взаимодействия и взаимовлияния двух великих цивилизаций индийской и китайской, в то время как мир тибетского буддизма махаяны, в результате его стремления к максимально точно передаче принципов материнского буддизма представляет собой индо-тибетский продукт. Здесь учение индийского буддизма не претерпело существенных изменений и в этом виде было воспринято в Монголии и России (Бурятия, Калмыкия и Тува).

## ФЕСЮН Андрей Григорьевич

к.истор.н., зам. дир. по научной работе

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

## Буддийская мистика как средство для скорого просветления

### ТЕЗИСЫ

Ранний буддизм никогда не отрицал возможности сверхъестественных явлений. Монах, находящийся на высокой степени духовного совершенства, вполне мог обладать способностями левитации, ясновидения и т. д. Будда наказывал своим ученикам не пользоваться магическими силами в личных целях, поскольку это могло отвлечь их от пути, ведущего к нирване. Однако, возможность осуществить нечто мгновенно и без усилий становилась порой непреодолимой. Впрочем, была и внутренняя потребность преображения, входа в нирвану; шел непрерывный поиск новых путей. Настоящими, оригинальными изобретателями нового были лишь первые; далее происходила институционализация, возникали новые школы и направления, лидеры которых провозглашали превосходство собственного алгоритма достижения просветленности. Причем, как правило, в мировоззренческой системе каждого такого направления присутствовал мистический элемент.

Мистика зачастую являлась средством, попыткой вырваться из окостеневших рамок ритуалов и правил; так в VII в. в Индии возникло тантрическое направление буддизма, проявлявшееся фигурами *сиддха* – святых эксцентриков, обладавших магическими способностями, выходцев из самых разных каст. За этим последовал бурный всплеск интереса к эзотерической стороне буддизма: в VII-VIII вв. писались труды, ставшие каноническими для буддийской мистики.

Все это происходило на фоне больших социальных потрясений в Индии, одним из результатов которых стал «уход» буддизма на юг (в Юго-Восточную Азию), север (в Тибет) и на восток (в Китай). Из этих стран обратно в Индию шли паломники «в поисках Закона» и возвращались домой, принося с собой совершенно новые тексты.

Из Индии разными путями в Китай, Японию и, позднее, в Тибет приходили наставники – уже признанные учителя буддийской эзотерики, которые вместе с местными помощниками перевели на китайский и откомментировали главные мистические сутры.

Мистика, магия, колдовство, эзотерика, чудеса также представлялись одним из способов обойти непреодолимые социальные преграды – имущественные, сословные и кастовые. Через тысячу лет после прихода в мир Сиддхарты Гаутамы, в буддийском сообществе начался активный поиск новой парадигмы; прежнее полагание на долгий путь соблюдения дисциплинарных правил Виная переставал удовлетворять; многим хотелось просветления «здесь и сейчас», и в буддизм вводились различные инновации.

Новая система получила название «Ваджраяна», «Алмазная Колесница»; она характеризовалась введением элементов йоги в обычный ритуал, систематизацией мантр для всех случаев жизни и большим импульсом, данным различным аспектам искусства.

Следует также отметить утверждающуюся в мистическом направлении принципиальную невозможность индивидуального Пути; закреплялась традиция передачи знаний непосредственно от учителя ученику. Необходимость учителя подчеркивалась многими буддийскими направлениями, но лишь в эзотерическом она стала абсолютной.

«Наследник» мистических теорий, привезенных великими индийцами в Китай, монах Кукай стал основателем эзотерического направления буддизма в Японии. Он не просто перенес в начале VIII в. новые идеи в страну, но творчески его развил, сформировав знаменитую теорию возможности «становления Буддой в нынешнем теле», т.е. еще при жизни. Связав в своих трудах воедино звук, знак и истинно сущее, поставив предметы искусства на место необходимых ритуальных предметов в эзотерических манипуляциях, Кукай раз навсегда привлек на сторону своего направления представителей элиты страны.

Мистика как высокое стремление к совершенству, представляет собой плод индивидуальных устремлений и трудов, практически никогда не мешающих другим; однако, была и есть оборотная сторона эзотерики – магия как темное намерение причинить вред, обрести превосходства над другими путем полученных сверхъестественных сил. Подобная двойственность характерна для всех мировых религий. Мистическая сторона представляет собой как бы путь вверх, магия же и колдовство ставят целью не познание высшего источника бытия, не приближение к нему, но использование сил природы и управление ими. Это путь вниз.

Мистику нельзя не воспринимать в противоположность вере: при всей малой определенности, мистический опыт категоризирован, передаваем через учителей и письменные произведения как вектор действий и практик; вера же лишена любых гарантий, поскольку подразумевает наличие Творца – высшего субъекта, принципиально непостижимого для им сотворенной личности (пусть даже последней и дадена полная свобода мировоззренческого выбора), которая несопоставима с Ним. В этом смысле для христианских подвижников мистика была лишь возможным подспорьем, необязательным, хотя и желательным, даром свыше.

Буддизм же с сущностной пустотностью и отсутствием в нем индивидуального «я», как система, содержащая наборы безначальных, но конечных частиц – дхарм, предоставляет возможность верить исключительно в самого себя, в свои возможности обрести «божественные» способности.

*ЭГУТИ Мицуру*

профессор

Университет Сока, Токио, Япония

## **Представление об индивидуальном и универсальном «Я» с точки зрения буддийской философии – на примере анализа причины «ухода» Л.Н. Толстого**

### **ТЕЗИСЫ**

---

Буддийская мысль на Западе нередко воспринимается как единая философия, единое мировоззрение, в то время как на самом деле существуют совершенно различные школы и подходы. В качестве такого примера внимание в докладе фокусируется на представлении об индивидуальном и универсальном «Я» в интерпретациях причины бегства Л.Н.Толстого из дома, выдвинутых И.А. Буниным, Кокити Нагатой и Дайсаку Икедой. Для И.А. Бунина индивидуальное «Я» – это то «Я», которое в конечном итоге должно быть освобождено от самсары, в то время как Нагата утверждает необходимость отрицания индивидуального «я». Икеда, напротив, рассматривая индивидуальное «Я» как малое «Я», а универсальное «Я» – как большое «Я», вовсе не отрицает первое. Он объясняет, что малое «Я» можно активизировать и совершенствовать, гармонизируя и сливая его с большим «Я».

*ЛЕПЕХОВА Елена Сергеевна*

д.филос.н., с.н.с., Отдел истории и культуры Древнего Востока  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **Буддийская эзотерическая теория языка в школе кокугаку**

ТЕЗИСЫ

В данном исследовании рассматривается эзотерическая версия происхождения японского языка, выдвинутая буддийским монахом Кэйтю 契沖 (1640–1701), считающимся основателем национального культурно-философского движения *кокугаку* 國學, возникшего в период Токугава. В своём основном труде «Маньё дайсёки» 万葉代匠記, опираясь на созданный им свод орфографических правил для записи слов японского языка *канадзукай* 仮名遣い, Кэйтю пытается доказать несостоятельность прежней системы Фудзивара Тэйка и одновременно раскрыть эзотерическую природу структуры речи. Согласно Кэйтю, пятьдесят знаков японского алфавита составляют единую целостную систему, в которой все звуки ведут своё происхождение от изначального санскритского знака «А». В этом проявляется взаимосвязанная связь между микрокосмом и макрокосмом, выражающаяся в звуках, формирующих язык, как инструмент общения и понимания, в чем проявляется универсальность природы космического Будды Вайрочаны. Поскольку, в концепции Кэйтю, изначально японский язык и санскрит произошли из одного источника – космического тела Будды, то японская традиционная поэзия вака может быть приравнена к эзотерическим текстам-дхарани. Короткое по форме, но полное разных смысловых значений, основанных на игре слов, стихотворение танка (или хайку) по сути ничем не отличается от дхарани, которое несколькими базовыми звуками передает сущность целой сутры. В целом, и вака и дхарани служат лишь одной цели: показать взаимосвязанность всего сущего и тем самым раскрыть его изначальную пустоту. На основании этой метонимической связи Кэйтю делает вывод о том, что изучение структуры японского языка равнозначно познанию мира в качестве сакрального объекта и, соответственно, формирует более рациональный и открытый подход к пониманию сути классической японской литературы, что выгодно отличает его от замкнутой линейной традиции, принятой в эпоху Хэйан. Дальнейшее изучение «Маньё дайсёки» представляет особый интерес для исследователей школы *кокугаку*, поскольку может дополнить сведения о буддийских истоках этого направления, чьи последователи затем, напротив, отрицали позитивное влияние буддизма на японскую культуру и вовсе предпочитали не упоминать Кэйтю, как патриарха традиции *кокугаку* (например, Хирата Ацутанэ). Также это может пролить свет на вклад буддийской философии в формирование традиции научного эмпиризма в Японии конца XVII в.

**ЛЕНКОВ Павел Дмитриевич**

к.истор.н., доцент, Кафедра истории религий и теологии Института истории и социальных наук

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия

**Представление о сердце-сознании в позднем даосизме: буддийские влияния и даосское своеобразие****ТЕЗИСЫ**

Доклад посвящен исследованию концепции «сердца-сознания» в философии одной из школ позднего даосизма — Цюаньчжэнь/Лунмэнь. Для школы Цюаньчжэнь с самого момента ее возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. В качестве основного источника для анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь», далее — ЛМСФ), в котором содержатся проповеди Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, также привлекается ряд базовых текстов школы Цюаньчжэнь, в которых изложены воззрения основателя и наставников школы первых поколений. Центральное понятие текста — «сердце-сознание» (*синь*), также оно — одно из важнейших во всей китайской мысли: и в даосской, и в конфуцианской, и в буддийской. В позднедаосских текстах в целом и, в частности, в ЛМСФ можно отметить отчетливое буддийское влияние в ряде сфер, прежде всего в области психологии и психосоматических практик. Например, используются такие типично буддийские термины как «восемь типов сознания» (*ба ши*), «шесть органов чувств» (*лю гэнь*), «шесть типов объектов [сознания]» (*лю чэнь*). Вместе с тем, в текстах присутствует даосское своеобразие. Характерная особенность позднедаосского текста заключается в том, что на всех уровнях системы в нем присутствуют три параллельных религиозных языка — буддийский, конфуцианский и собственно даосский. Так, в синкретическом дискурсе Ван Чан-юэ более-менее традиционные даосские понятия и образы, например, алхимические (имеющие отношение к *нэй дань*), истолковываются через призму буддийской философии и психологии. Например, Ван Чан-юэ истолковывает даосскую концепцию «реверсивного движения» (*ни син*, букв. «двигаться в реверсивном/противоположном направлении») в буддийском духе — как реверсивно (обратно) направленное движение сознания. Обычно сознание направлено на внешние вещи и феномены, реверсивная же направленность сознания — направленность его на самое себя. Критикуя «обрядоверческое» понимание методов внутренней алхимии и других даосских соматических практик, Ван Чан-юэ использует такие выражения как «отдаление от всевозможных крайностей» (*ли чжун чжун бянь*), явно буддийское по своему происхождению, восходящее к буддийской доктрине «срединного пути», и «великое удобное средство» (*да фан бянь мэнь*; санскр. *маха-упая-каушала*; в русскоязычных переводах буддийских текстов часто встречается вариант «искусное средство»), один из



ключевых терминов гомилетической теории и практики буддизма махаяны. Большое значение имеет также тот факт, что и в китайском буддизме, и в позднем даосизме ключевую роль играла сотериология. Именно она, как правило, определяла философский дискурс. В случае школы Цюаньчжэнь основными сотериологическими концептами, сформировавшимися под очевидным буддийским влиянием, были: «освобождение из круговорота рождений и смертей (сансары)» (*цзето луньхуэй, чаото шэнсы*) и «тело закона/дхармы» (*фа шэнь*). Эти и подобные им символы-понятия и формулировки «приравнялись» к «более даосским», таким как раскрытие «истинной природы» (*чжэнь син*), или «изначального духа» (*юань шэнь*), или «истинного духа» (*чжэнь лин*). Согласно Ван Чан-юэ, «раскрытие истинной природы», или «проявление тела дхармы», возможны лишь посредством практики «очищения сердца-сознания».

*БОРИСОВА Анастасия Сергеевна*

к.филол.н., ст. преп., Кафедра японской филологии  
Институт стран Азии и Африки, Московский государственный  
университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

## **Буддизм и буддийская философия в романе Юмэно Кюсаку «Догра Магра»**

ТЕЗИСЫ

Роман классика японского литературного авангарда Юмэно Кюсаку «Догра Магра», вышедший в 1935 году, сочетает в себе черты детективного психологического триллера и сюрреализма. Писатель с юности интересовался буддизмом и даже провел несколько лет в дзэн-буддийском монастыре, и в его произведениях есть множество отсылок к буддийской мифологии и философии.

Основная сюжетная интрига романа - попытка потерявшего память главного героя вспомнить свою настоящую личность - раскрывается в ключе буддизма (в основном в интерпретации учения дзэн), и проблематика романа включает такие вопросы, как иллюзорность реальности и собственного «я», страсти и кармическую преемственность как причину не только греха, но и страдания вообще. Поиск главного героя показывается как метафора стремления к просветлению и выходу из круга перерождений.

Реинкарнация занимает очень важное место в тексте (как показывает неожиданная для читателя концовка, герой осознает, что ему на самом деле только ещё предстоит родиться), и все действие проходит в психиатрической лечебнице как образе буддийского ада, где умершие проходят суд, чтобы пройти перерождение. Спор-эксперимент двух профессоров, один из которых изображен с чертами судьи, а другой - с атрибутами как бодхисаттвы, так и эксцентричного дзэн-буддийского наставника, завязан на способность героя и ему подобных достичь просветления-сатори и освободиться от привязывающей к сансаре цепочки семейной кармы. С буддийской стороны показан и двойственный образ безумия: с одной стороны, всех можно назвать безумными, потому что они не постигли истинную суть вещей, с другой стороны, религиозное безумие как отрицание мирского разума способно помочь вырваться из круга.

Буддийское содержание романа раскрывается не только с помощью сюжетных поворотов, но и благодаря множеству аллюзий на буддийские священные тексты, использование образов и мотивов из мифов и легенд. Образы персонажей, с которыми сталкивается главный герой, тоже имеют прототипы в буддийском предании. Буддийский подтекст показан даже для частей сюжета, связанных с жанровыми тропами массовой литературы, и описаний, заимствованных из популярных в то время психологических теорий. В итоге при всем множестве возможных интерпретаций авангардного по форме романа именно религиозно-философские идеи дзэн составляют его основное послание.

*РОМАНЕНКО Антон Сергеевич*

ассистент, Кафедра философии

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, г. Пушкин, Россия

## **Исследовательские парадигмы буддийской философии в дискурсе московско-тартуской семиотики: от семиозиса к внесемиотичности**

### **ТЕЗИСЫ**

В докладе выявляются исследовательские парадигмы буддийской философии в востоковедческом дискурсе московско-тартуской школы. Эмпирический материал представленного анализа – публикации в сборнике «Труды по знаковым системам» серии «Ученые записки Тартуского государственного университета».

Буддийская мысль как объект исследования востоковедческих публикаций «Трудов по знаковым системам», в которых отчетливо представлена философская проблематика, предстает в двух взаимодополняющих парадигмах: а) семиотический феномен; б) феномен внесемиотической природы. Первый подход является доминирующим и предполагает рассмотрение буддизма как особого текста культуры (системы текстов), либо в качестве особого рода знаковой системы (язык буддийской философии). Указанная методологическая парадигма предполагает расширительное толкование понятия «текст», которое в качестве универсальной переменной, служащей для обозначения любого культурного феномена, выполняет функции, сходные с функциями понятия «дхарма» в буддийском учении.

Взаимодополнительность двух векторов рассмотрения буддийской философии (язык буддизма и текст буддизма) в границах первой методологической парадигмы открывает интересные векторы постановки проблем: исследуются не только проблемы текстуальных и языковых форм выражения буддийских идей и концепций, но также проблемы отношений между формой и содержанием текста, читателем и текстом. Иными словами, имеет место актуализация проблемы семиозиса (смыслопорождения) в буддизме как минимум в двух аспектах: а) объективном (в границах текста), б) субъективном (в сознании адресата).

Вторая методологическая парадигма исследований, реализованная, главным образом, в работах Л. Э. Мяля, предполагает рассмотрение буддийского учения как явления принципиально внесемиотической природы. Буддизм предстает феноменом культуры, не являющимся знаковой системой, требующим принципиального отказа от операций с текстами (дхармами) и знаками, поскольку значение последних в рамках данной эпистемологической установки равняется нулю («шуньята»).

Структурно-семиотическая методология, реализованная в трудах ученых московско-тартуской школы, не только открывает исследовательские перспективы восхождения от анализа конкретных знаковых, текстуальных структур к выявлению и рассмотрению предельно универсальных философских моделей, но и демонстрирует валидность, результативность в контексте применения к исследованию современных азиатских философий. Дополнительным аргументом в пользу истинности последнего тезиса в докладе кратко резюмируются результаты применения автором структурно-семиотической методологии к исследованию текстов современной японской философии, в частности, работы «Исследование блага» (善の研究, “Дзэн-но кэнкю:», 1911) Нисиды Китаро (1875-1945), в которой излагается учение о «чистом опыте», составляющее методологический, теоретический фундамент философии японского мыслителя.