

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

ВЫП. XV

АФРИКА И АЗИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1973

А. Н. Зелинский

ИДЕЯ КОСМОСА В БУДДИЙСКОЙ МЫСЛИ¹

Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные

(Ф. И. Щербатской) [37, IV]

Уже полтора столетия буддизм привлекает пристальное внимание русской и европейской науки, причем в силу географического положения России ее контакт с миром буддийской культуры всегда носил особенно тесный характер. Народы Бурятской АССР и Монгольской Народной Республики до сих пор являются хранителями традиций буддизма, наложившего свой неизгладимый отпечаток на культурное развитие значительной части Азии. Споры о том, в какой мере буддизм является религией или философией, и по сей день не сходят со страниц серьезных исследований, но не об этом пойдет речь в настоящей статье, посвященной тому аспекту буддизма, в котором с наибольшей полнотой отразились все существенные черты этого учения. Речь идет о буддийском космосе в широком смысле этого слова как о мировоззрении, объединяющем человека и вселенную в одно неразрывное целое и включающем в себя понятия микро- и макрокосма в средневековом значении этих терминов. Поэтому религиозно-философская концепция буддизма представляет собой такую систему, разные аспекты которой связаны в единую структуру, расчленяемую в процессе исследования. Как космология буддизм — это иерархическая система миров, объединяющая вселенную в сложное многоединство, как психология — это теория интегративных уровней сознания или классификация состояний человеческой психики, как мифология — это система персонифицированных эманаций безначального космического принципа и, наконец, как сотериология — это учение о «спасении». Все указан-

¹ Основные положения настоящей работы были доложены автором на занятиях IV Летней школы по вторичным моделирующим системам в Тарту (21 августа 1970 г.), на Всесоюзной конференции индологов в Институте востоковедения АН СССР в Москве (10 декабря 1970 г.) и на состоявшемся там же 2-м Симпозиуме по проблемам культуры древней и средневековой Индии, посвященном теме «История буддизма» (14 декабря 1971 г.) [7]. См. также нашу предварительную публикацию на эту тему, где дана графическая модель буддийского космоса [5].

ные аспекты буддизма могут быть объединены в понятии «буддийского космоса» как целостного выражения главных черт этого мирозерцания, получившего свое воплощение в той совокупности духовных и материальных ценностей, которую принято называть буддийской культурой.

В стремлении охватить наиболее существенные стороны этой системы мы исходили из того, что при поставленной задаче и выбранном масштабе исследования совокупность буддийских представлений о мире, сохранившихся в письменной и устной традиции, может быть адекватно выражена системой содержащихся в них понятий, которые, в свою очередь, могут быть сведены к группе основополагающих принципов, представляющих собою «архетипическую модель» изучаемой культуры. Попытка создания такой модели помимо интереса с точки зрения сравнительного изучения космологических и сотериологических концепций прошлого оправдывается, на наш взгляд, стремлением более целостного научного видения, без которого буддология при современной специализации наших знаний в этой области грозит иногда превратиться в науку о «буддизмах» как о системах отдельных текстов. Не менее рискованной представляется и другая крайность, когда при поверхностном знакомстве с материалом приходят порой к парадоксальным выводам, объявляя, например, буддизм системой атеизма, нигилизма и негативизма. Для того чтобы при решении поставленной задачи избежать указанных крайностей, следует выбрать своего рода «средний путь», который позволит, с одной стороны, не оказаться раздавленным обилием материала, а с другой — избежать преждевременных обобщений, построенных на недостаточной информации. Являясь первым опытом в указанном направлении, настоящая работа, естественно, не может претендовать на исчерпывающее освещение всех затронутых в ней вопросов, связанных прямо или косвенно с проблемой буддийской космологии. Основная трактовка большинства разбираемых ниже положений дана в русле традиции ленинградской буддологической школы академика Ф. И. Щербатского.

* * *

Буддийский космос не тождествен космосу древнегреческой мысли, так как натурфилософская основа носит в нем условный характер. Центр внимания в буддизме перенесен с мира явлений на внутренний мир личности, в то время как внешний мир рассматривается прежде всего как функция ее психических процессов, проецирующих в сознании иллюзию мирового круговорота (микрокосм — сансара), причем сами эти процессы, в свою очередь, выступают как отражения некоторых «метапсихических» явлений или онтологических универсалий (макркосм — нирвана), не поддающихся, с точки зрения буддистов, рациональному исследованию. В основе этих процессов лежит понятие *Дхармы (Dharma)* как изначального космического принципа и *дхарм* как элементов бытия, множественность которых создает тот пестрый и вечно меняющийся «ковёр жизни», который именуется в буддизме «поток сознания» (*santāna*) [26; 81].

В законченном виде концепция буддийского космоса была сформулирована в конце кушанской эпохи (III—IV вв. н. э.)² махаяническим направлением ваджраяны, оказавшим позднее большое влияние на буддийскую традицию в Тибете. Сущность этой концепции не выходила из главного руслу махаяны и сводилась к идее внутреннего метало-

² О роли кушан в генезисе махаяны см. работы А. Н. Зелинского [4; 6; 90; 91].

гического единства буддийского микро- и макрокосма (т. е. сансары и нирваны), образующего «психокосмическую» систему буддизма, которую можно условно называть буддийским космосом.

Предлагаемая здесь трактовка буддийского космоса исходит из закономерностей, логически выводимых из основных положений буддизма, принимаемых за самоочевидные носителями этой традиции. В ее основу положены два кардинальных принципа буддизма: представление о «колесе бытия» (*bhava-cakra*), подчиненном непреложному закону рождения и смерти³, и «колесе закона» (*dharmacakra*), следуя которому можно найти выход из нескончаемого круга «переволщений». Оригинальная трактовка этих двух положений по сравнению с их обычной интерпретацией заключается в том, что оба они представлены в настоящей работе как органически связанные между собой модели буддийского микро- и макрокосма в строго последовательной иерархии их внутренней структуры. При таком подходе «колесо бытия» может дать представление не только о «двенадцатичленном законе причинности» (*dvādaśāṅgapratityasamutpāda*), но и обо всех «трех мирах» (*Trailokya*) буддизма с их основными подразделениями, соответствующими уровням сознания и ступеням созерцаний, а «колесо закона» помимо идеи «восьмичленного святого пути» (*āryaṣṭāṅgikamārga*) может включить в себя все исходные положения догматики и мифологии буддизма. Изображения «колеса закона» и «колеса бытия» являются непременной принадлежностью буддийских храмов в Монголии и Тибете; однако если первое символизируется двумя ланями обоого пола, возлежащими по его обе стороны и внимающими учению Будды, то второе обычно изображается в виде владыки демонов Мары, держащего в открытой пасти и когтях двенадцатичленный круг «печальных переволщений». Последняя символика отражает главное положение буддизма о том, что «все существующее преходяще, наполнено страданием и лишено реальности» (*Anityam Dukkhhaṃ Anātmaṃ*). Бытие мира и жизнь отдельной личности есть единый круговорот, происходящий в сознании и имеющий своей главной причиной неведение (*avidyā*), носящее космический характер и являющееся главным двигателем мирового процесса. Активное проявление этого неведения есть карма как творческая сила, управляющая мирозданием и рождающая тот необратимый причинно-следственный ряд, ступени которого проходит все, подверженное рождению, старости и смерти. Но даже смерть не означает освобождения от пут бытия, ибо, следуя буддийской концепции «метемпсихоза», весь ужас жизни заключается в ее бесконечном повторении, как возведении страдания одной жизни в бесконечную степень. Поэтому освобождение заключается в полном выходе из мирового круговорота, что достигается особыми заслугами, приобретаемыми не только праведными делами и соответствующей религиозной практикой в настоящей жизни, но и в ходе бесчисленных предыдущих переволщений. Эти положения характерны не только для буддизма, но и для большинства направлений древней индийской, да и не только индийской, мысли⁴, но именно буддизм свел их в систему, получившую на многие века универсальное значение для носителей этой культурной традиции [56].

³ Это понятие символизирует динамическое состояние космоса или, точнее, «хаоскосмоса» в его непрерывном становлении.

⁴ Ср. «колесо бытия» (*κόκλος γενέσεως*) орфиков или идею метемпсихоза Эмпедокла, у которого душа «меняет дорогу скорбей в каждом новом своем воплощении» [33, стр. 293]. Ср. также аналогичное выражение в послании ап. Иакова (3, 6), на что в связи с буддизмом впервые обратил внимание А. Шопенгауэр [78, стр. 409], а позднее отмечал П. Флоренский [34, стр. 442].

Мы начнем анализ с «колеса бытия» и с его «перводвигателя», т. е. «космического неведения»; с него начинается отсчет тех двенадцати «нидан», или факторов существования, на которые буддизм делит мировой круговорот. Факторы эти следующие: 1. *Avidyā* — «неведение», имеющее характер мирового космического закона и заключающееся в первую очередь в признании реальности эмпирического индивидуально-го «Я», проецирующего мир как связь причин и следствий, заключенных во временно-пространственную схему (символ — слепая женщина); 2. *Samṣkāra* — «энергия кармы», т. е. (в данном контексте) та непогашенная энергия причинно-следственного ряда минувшего цикла, которая выступает в роли «двигателя» настоящего (символ — гончар за работой)⁵; 3. *Vijñāna* — «сознание», имеющее два аспекта: в плане индивидуального «Я» оно проявляет себя в каждой нидане двенадцатичленного цикла изменяющейся стороной вихревого психического потока; в плане универсального «Я» оно должно рассматриваться как центральная нидана всего цикла⁶. Наконец, в плане биопсихического становления личности оно соответствует моменту зачатия, когда происходит вспышка индивидуального сознания и создаются потенциальные возможности будущего развития человека (символ — обезьяна)⁷; 4. *Nāmarūpa* — «имя и форма», т. е. появление в первоначальном субстрате личности духовного и материального аспектов (нечувственного и чувственного) (символ — люди в лодке); 5. *Āyatana* — «органы чувств», т. е. возникновение пяти органов чувств и интеллекта как шестого интегрирующего начала (символ — пустой дом с шестью окнами); 6. *Sparśa* — «соприкосновение», т. е. вступление сознания в контакт со своими органами чувств. На эту нидану падает также и рождение человека (символ — поцелуй возлюбленных); 7. *Vedanā* — «ощущение» как проявление эмоционального аспекта, связанного с чувством приятного, неприятного и безразличного у ребенка (символ — стрела, ранившая человека в глаз); 8. *Trṣṇā* — «жажда», т. е. страсть к жизни, одной из сторон которой является пробуждение полового чувства (символ — человек, опьяняющийся вином); 9. *Upādāna* — «привязанность». Под последней имеются в виду стремления к разного рода иллюзорным, с точки зрения буддизма, целям (символ — человек, собирающий плоды); 10. *Bhava* — «становление», т. е. полный расцвет иллюзорной жизни, как погружение в омут бытия, и создание своими поступками, вплоть до самой кончины, предпосылок новой кармы (символ — обнявшиеся супруги или птица, высидивающая яйца); 11. *Jāti* — «рождение», т. е. фактически «новое рождение», как начало нового жизненного круговорота, совпадающее с «сознанием» или третьей ниданой нашего цикла (символ — мать с младенцем); 12. *Jarāmaraṇa* — «старость и смерть» как продолжение и развитие нового жизненного цикла (символ — старик или человек, несущий умершего на сожжение)⁸.

⁵ Ср. распространенную суфийскую символику горшечника и гончарного круга.

⁶ Ср. определение сознания, данное К. Юнгом, как «отнесенность психических содержаний к нашему «Я», поскольку «Я» ощущает эту отнесенность, как таковую» [40, стр. 29].

⁷ Изображение обезьяны, прыгающей с ветки на ветку, символизирует «хаотическое сознание», не способное к устойчивому сосредоточению.

⁸ Следует подчеркнуть, что «будущая жизнь» (XI—XII) трактуется как сжатое выражение первых пяти нидан «настоящей жизни», где XI нидана соответствует III, а XII является сжатым выражением четырех последующих; также и «прошлая жизнь» (I—II ниданы) есть сжатое выражение трех последних нидан «настоящей жизни» (VIII—X), причем I нидана соответствует VIII и IX нидане, а II является повторением X ниданы. Наиболее подробный разбор двенадцатичленного цикла в отечественной литературе см., например, у А. Д. Позднеева [20], О. О. Розенберга [26] и Б. Д. Дандарона [3]. Ср., например, этот же разбор у Такакусы [83].

Описанный нами цикл охватывает настоящее, прошедшее и будущее личности. Под «настоящим» имеются в виду восемь нидан (III—X), охватывающих жизнь человека от его зачатия до смерти; под «будущим» подразумеваются две ниданы (XI—XII), как повторение первоначального цикла, но уже на ином кармическом уровне; и, наконец, под «прошлым» имеются в виду две первые ниданы (I—II), с которых начался весь интересующий нас процесс. Однако ниданы нельзя рассматривать только во временной последовательности биопсихических состояний условной личности, поскольку все они являются лишь разными сторонами единого вневременного принципа сознания, лежащего в основе всей разбираемой нами системы.

В связи с разобранным нами циклом встает естественный вопрос: почему буддийское «колесо бытия» разделено именно на 12 частей?⁹ Это деление вряд ли носит случайный характер и, по-видимому, связано с астрономическими представлениями буддистов и системой их календаря, построенного на двенадцати лунных месяцах, которые у буддистов Тибета символизируются двенадцатью животными азиатского звериного цикла, связанными, в свою очередь, с каждой из указанных нидан.

Помимо трактовки двенадцати нидан в их временной последовательности прошедшего, настоящего и будущего мы также можем проследить характер той «кармической» причинно-следственной связи, которая пронизывает весь этот цикл. Эта связь выражается в форме так называемых «пяти кармических причин» и «пяти кармических следствий». «Пять причин у нас было в прошлом, пять плодов мы пожнем в настоящем» [47, стр. 59],— говорит Буддхагхоша в «Висудхимагго». Пять кармических причин соответствуют I—II и VIII—X ниданам цикла, а пять кармических следствий—III—VII ниданам. Однако в это классическое определение нами внесено следующее уточнение: пять кармических причин можно разделить дополнительно на «карму творимую» (VIII—X ниданы) и «карму сотворенную» (I—II ниданы), что выражает важнейшую идею буддизма, которую можно назвать принципом кармической свободы воли. Сущность этого принципа вытекает из двуаспектности самой идеи кармы в буддизме. С одной стороны, карма как груз прошлого (сотворенная карма) неотвратимо формирует поток настоящего (последствия кармы); но, с другой— карма как свободная энергия настоящего (творимая карма) участвует в формировании будущего¹⁰. С этой точки зрения последние три ниданы «настоящего» (VIII—X), падающие на сознательную жизнь личности, следует признать важнейшими, ибо именно здесь может проявиться та «кармическая свобода воли», которая позволяет в известный момент рассеять неотвратимость причинно-следственного ряда, что является необходимым условием сотериологического процесса в буддизме.

Однако идея буддийского микрокосма (т. е. сансары), представленного «колесом бытия», не ограничивается биопсихологической трактовкой «двенадцатичленного закона причинности», так как непосредственно связана с космологическими представлениями буддизма. В основе последних лежит идея иерархической треструктуральности бытия, разделенного на «мир грубых форм» (*kāma-dhātu*), «мир тонких форм»

⁹ Весьма любопытно, что древнетибетская религия бон, заимствовав у буддизма его «12 нидан», ввела в свой вариант «колеса бытия» тринадцатую нидану, поместив ее между X и XI ниданами буддийского цикла [49, стр. 224].

¹⁰ Ср. классификацию кармы у Б. Л. Смирнова на «творимую карму, зреющую и зрелую» применительно к системе санхья [29, стр. 96—97].

(*rūpa-dhātu*) и «мир, лишенный форм» (*arūpa-dhātu*)¹¹. Подобное трехчленное деление вселенной по вертикали (небо — воздушное пространство — земля) можно встретить в древнейших космологических спекуляциях, восходящих к так называемому «шаманскому комплексу» [31]. Переосмысленное в плане этических и духовных категорий, оно выступает у гностиков, неоплатоников, а также у ряда раннехристианских и средневековых мыслителей как трехчастное деление микрокосма человеческой личности на «телесное» (σωμα) «душевное» (ψυχή) и «духовное» (νοῦς) [63, стр. 122; 45, стр. 174]. Но только в буддизме идея указанной триады вырастает в сложную космологическую систему, связанную с сотериологическим аспектом этого учения.

Для того чтобы органически связать «двенадцатичленный закон причинности» с космологией буддизма, мы должны включить в традиционное понятие «колеса бытия» не только «мир грубых форм», но и все «три мира» (*Trailokya*) буддизма в иерархической соподчиненности их уровней, идущих от периферии к центру системы. Это дает нам основное членение буддийской вселенной на шесть сфер «мира грубых форм», четыре сферы «мира тонких форм» и четыре сферы «мира, лишенного форм». Следует отметить, что шестая сфера «мира грубых форм», т. е. сфера «богов» (*deva*), является весьма популярной в буддийской мифологии, поскольку ее первый уровень служит местопребыванием так называемых «Четырех Махарадж» (*Catur-Mahārāja*), ориентированных по странам света, хранителями которых они являются¹². Не меньший интерес представляет последний уровень четвертой сферы «мира тонких форм», где помещается «обитель блаженных», т. е. буддийский рай Сукхавати (*Sukhāvati*). Одна из любопытных особенностей последнего заключается в том, что он, так же как и предыдущие сферы, должен рассматриваться как место временного пребывания на пути к нирване как конечному освобождению; поэтому процесс духовного самоусовершенствования в буддизме не ограничивается и этой областью¹³. С психологической точки зрения рассмотренные нами «три мира» буддизма являются не чем иным, как детально разработанной классификацией различных психических состояний условной личности, движущейся к поставленной цели по «лестнице» своего собственного сознания¹⁴. Ступени этой лестницы именуются в буддизме терминном «дхьяна» (*dhyāna*), а движение сознания по соответствующим «дхьяническим уровням» [17] более всего соответствует понятию «лестницы» как последовательных этапов духовного восхождения. С прохождением последней, четвертой дхьяны «мира, лишенного форм», сознание созерцателя достигает кульминационной точки в центре «колеса бытия», соответствующей в мифологическом плане вершине «мирового древа» как оси вселенной (*axis mundi*), пронизывающей все три ее сферы

¹¹ Ср., например, также «три неба» в космологической системе Оригена и особенно Григория Нисского [19, стр. 128, 310—320].

¹² Шестая сфера «мира грубых форм», т. е. область «богов» (*deva*), подразделяется, в свою очередь, на 6 иерархических уровней, в то время как лежащий над ней «мир тонких форм» колеблется в различных школах буддизма в пределах от 17 до 21 уровня [13; 62; 23; 65]. Виды сознания по ступеням транс «мира тонких форм» и «мира без форм» подробно разобраны (согласно Висуддхимагго) Б. В. Семичовым [28].

¹³ См. аналогичную трактовку рая у Оригена как временного состояния на пути к полному возвращению всего сущего к своему первоисточнику (*ἀποκατάστασις*).

¹⁴ Касаюсь этого вопроса, О. О. Розенберг отмечал, что «в противоположность мистическим созерцателям в Европе буддисты сумели практически переживания созерцания строго систематизировать и заключить в схему то, что на первый взгляд, казалось бы, схематизации не поддается» [26, стр. 241].

вплоть до горы Меру включительно¹⁵. Здесь личность полностью выходит из круга перевоплощений и вступает в состояние «инобытия». Психологически это состояние будет соответствовать сознанию архата в хиньяне и бодхисаттвы в махаянической системе буддизма. Одним из распространенных наименований такого состояния в махаянической литературе будет санскритский термин *buddha-bhūmi*, что соответствует тибетскому *sañs-rgyas-kyi-sa* и весьма близко в семантическом отношении греческому *θειωσις*¹⁶.

Движение через рассмотренные три сферы или «три мира» разделяется в буддизме на пять этапов, общих для всех его направлений. Применительно к махаяне этот путь (в школе парамитаяны) еще дополнительно разбивается на десять «бхуми» (*bhūmi*), т. е. десять ступеней бодхисаттвы, который, пройдя их все, жертвует собственным спасением и остается в миру из сострадания ко всему живущему. Эти десять ступеней бодхисаттвы с соответствующими десятью трансцендентальными добродетелями (*pāramitā*) четко коррелируются с внутренними уровнями десяти сфер существования (*dhātu*) «трех миров», если за нулевую точку отсчета принять «сферу людей» (*nara*), лежащую на четвертом уровне «мира грубых форм» [42, стр. 107—110; 69, стр. 18].

Еще один аспект тройственного членения буддийской вселенной связан с иерархией трех типов сознания, отражающих три уровня постижения реальности: уровень нравственности (*śīla*), уровень сосредоточения (*samadhi*) и уровень мудрости (*prajñā*). Однако достижение последнего, высшего уровня сознания немисливо без предварительного прохождения его низших этапов. Поэтому, по остроумному замечанию буддистов, «сосредоточение без нравственности подобно дому без фундамента» [48, стр. 18]. Это трехчленное деление можно сопоставить также с тремя типами психического развития личностей — низшим, средним и высшим, причем, по «Ламриму», к первой категории относятся люди наивно-реалистического миропонимания, не задающиеся вопросом о смысле существования, ко второй — пришедшие к пониманию, что жизнь есть страдание и что необходимо личное спасение, и, наконец, к третьей — те немногие, достигшие решимости жертвовать собою ради блага других [36, стр. XXIV].

* * *

Для того чтобы сформулировать представление о буддийском макрокосме, включающем в себя понятие нирваны одновременно с главными аспектами догматики и мифологии буддизма, мы обратились к идее уже упомянутого «колеса закона» (*dharmacakra*). Эта идея раскрывается в понятии «восьмичленного святого пути» (*āryaṣṭāṅgikamārga*) как квинтэссенции религиозно-этнической стороны этого учения и как развитие положений, заключенных в «четырех благородных истинах» (*catvāriāryasatyāni*) буддизма: истине страдания (*duḥkhasatya*),

¹⁵ Вершина этой горы приходится на второй уровень шестой сферы «мира грубых форм». Следовательно, применительно к нашей трактовке «колеса бытия» вся гора Меру может рассматриваться как усеченный конус, мысленным продолжением которого будут служить более высокие уровни буддийского космоса. Ср. идею Вавилонской башни как связи земли с небом [71, стр. 204—205].

¹⁶ Однако тонкая разница между этими двумя понятиями заключается в том, что буддизм в отличие от христианства не ставит психологических и догматических пределов идее полного тождества субъекта и объекта сотериологического процесса. В то время как, например, в восточнохристианской традиции эта идея ограничивается тождеством на уровне «энергии» (*δύναμις*), не поднимаясь до уровня «сущности» (*οὐσία*).

истине причины (*samudayasatya*), истине освобождения (*nirodhasatya*) и истине пути (*margasatya*). Ступени этого пути следующие: 1) истинное воззрение (*samyagdr̥ṣṭi*), 2) истинное помышление (*samyaksamkalpa*), 3) истинное слово (*samyagvāk*), 4) истинное дело (*samyakkarmānta*), 5) истинная жизнь (*samyagājīva*), 6) истинное стремление (*samyagyūna*), 7) истинная память (*samyaksmṛti*), 8) истинное созерцание (*samyaksamadhi*)¹⁷. Осуществление этих восьми ступеней свидетельствует о завершенности сотериологического процесса в буддизме; отсюда вытекает важнейшая роль «колеса закона», которое иногда изображается как символ буддийского макрокосма с сакральным слогом ОМ в своем центре. Последнее наводит на мысль о том значении, какое может иметь для предлагаемой интерпретации буддийского космоса этот сакральный слог наряду с тремя другими слогами известной буддийской мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ (ОМ MAṆI PADME HŪM), получившей широкое распространение в странах буддийской культуры¹⁸. Для уяснения этого вопроса мы обратились к малоизвестной, но наиболее универсальной трактовке этой формулы, которая сохранилась в традиции буддийской школы ваджраяны или «алмазной колесницы» — одного из главных направлений тибетского буддизма [46; 7].

Следуя этой традиции, мантру ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ можно рассматривать как тетраграмму, состоящую из четырех слогов, каждому из которых придано глубокое символическое значение и которые в своей совокупности представляют в своеобразном закодированном виде основную идею буддийского космоса. Первый слог, ОМ, выступает в роли творческого принципа, т. е. своего рода буддийского «Логоса», который, будучи непознаваем по своей природе, является первоначалом всякого творчества и созидания. Эта идея творческого слова появилась в индийской мысли еще в Упанишадах, но только буддизм придал ей систематическое значение, введя в рамки своей догматики. Последний слог, ХУМ, органически связан с первым, но его значение иное. Если ОМ символизирует универсальный принцип единства, то ХУМ выражает эту же идею, но уже развернутую во множественности пяти творческих «мудростей». Таким образом, если ОМ есть «Логос» буддизма в потенции, то ХУМ есть его актуализация, подобно тому как звук струны есть выявление заложенной в ней способности к звучанию. Однако этим не исчерпывается главный смысл интересующей нас тетраграммы, которая в совокупности всех своих четырех слогов оказывается тесно связанной с теорией буддийской «Троицы» (*Trikāya*) как центральной концепции всей махаянической догматики [87; 64; 52; 79].

Согласно этой концепции, исторический Будда выступает как изначальная сущность бытия, имеющая три «ипостаси»: 1. «Космическое тело Будды» (*Dharmakāya*) как недифференцированный первопринцип сущего, лишенный свойств и определений; 2. «Блаженное тело Будды»

¹⁷ Следует подчеркнуть, что для буддистов «совершать созерцание означает внутренне восчувствовать частью или целиком смысл того, что подлежит созерцанию» (Дхармамантра) [36, стр. 72]. Поэтому не случайно Будда, по преданию, противопоставил «восьмеричному праведному пути» «восьмеричный грешный путь», построенный на отрицании всех положений первого (Majjhima-Nikāya) [70, стр. 181—182]. В этой связи ср. остроумное замечание Якоби о том, что «человек должен знать, куда хочет подняться, прежде чем ставить лестницу» [58, стр. 272].

¹⁸ Эта формула, высеченная в VIII в. н. э. на каменных валунах у оз. Иссык-Куль, была обнаружена в 1964 г. и описана автором настоящей статьи [8; 22]. Есть данные о том, что эта формула имеет хождение и среди идейных противников буддизма — приверженцев древнетибетской религии бон, которые произносят ее в обратном порядке слогов [88, стр. 150].

(*Sambhogakāya*) как его духовная субстанция в своей преображенной небесной форме; 3. «Явленное тело Будды» (*Nirmāṇakāya*) как его историческое земное бытие, облеченное в призрачные рамки материи. Эта сотериологическая концепция, возникшая в эпоху Кушан (I—IV вв. н. э.), сразу отделила буддизм от всех прочих религиозно-философских систем Индии с явно выраженной антиперсоналистической тенденцией¹⁹ [6].

Связь интересующей нас тетраграммы ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ с концепцией буддийской «Троицы» заключается в следующем: слог ОМ выступает символом «Космического тела Будды», слог МАНИ выступает в роли «Блаженного тела Будды», а слог ПАДМЕ выступает в значении «Явленного тела Будды». Что же касается последнего слога ХУМ, то он олицетворяет так называемое «Алмазное тело Будды» (*Vajrakāya*), которое выступает одновременно в роли интеграла трех ипостасей буддийской «Троицы» и «пяти мудростей» буддийского макрокосма²⁰. Упомянутые «мудрости» являются женскими аспектами пяти дхьяни-будд, ориентированных по странам света и эманулирующих из пятого, центрального дхьяни-будды мандалы, или психокосмограммы, представляющей собой наглядное и символическое изображение космических сил как психических процессов [86; 57; 53; 80, стр. 231; 55]. Пятый дхьяни-будда, в свою очередь, в ряде ведущих направлений буддизма считается эманацией так называемого Предвечного Будды, или Ади-Будды (*Ādi-Buddha*), который обычно персонифицируется под наименованием того дхьяни-бодхисаттвы, чей дхьяни-будда занимает центральное место в мандале²¹. В тибетских мандалах, посвященных центральным божествам буддизма, это место получает дхьяни-будда Вайрочана («Лучезарный») — в школе нинмабы, и дхьяни-будда Акшобхия («Неколебимый») — в школе гелукпы и гарджубы, которым соответствуют Ади-Будда Самантабhadра («Всеблагой») и Ади-Будда Ваджрадхара («Держатель ваджры»). Весьма популярным в Центральной Азии и на Дальнем Востоке следует признать древний культ Самантабhadры (тиб.: Кунту Занпо), который под наименованием Махавайрочаны («Будды Великого Солнца») хорошо известен в японской буддийской школе Сингон. Поскольку Ади-Будда мандалы и соответствующий ему дхьяни-будда являются не чем иным, как персонификацией «Космического тела Будды», то на мысленной схеме буддийского макрокосма они займут места во внутренней части центрального круга мандалы как первопричина сущего. Женская ипостась Ади-Будды олицетворяется в идее «Премудрости» (*Prajñāpāramitā*) или «космического сознания» (*dharmadhātujñāna*), разделяющегося на четыре эманации: 1) мудрость зеркальная (*ūdarśajñāna*), 2) мудрость всеединства (*samatājñāna*), 3) мудрость рассудка (*pratyavekṣajñāna*), 4) мудрость творчества (*krtyānusthānajñāna*). Эти «мудрости» и соответствующие им дхьяни-будды должны рассматриваться в двух планах: 1) в

¹⁹ Более подробно об этой концепции см. в нашей статье «Кушаны и махаяна» [16].

²⁰ Кроме того, три первых слагаемых этой тетрады могут также символизировать универсальные принципы «Тела» (Kāya), «Слова» (Vāc) и «Мысли» (Citta), которые в обычных случаях символизируются слогами ОМ, АҢ, НОМ. Поливалентная семантическая нагрузка указанной мантры выражается еще и в том, что на уровне сансары каждому из ее шести слогов соответствует один из будд шести сфер «мира грубых форм» (kāma-dhātu), что отвечает буддийской идее очищения самых глубинных слоев профанического существования.

²¹ Здесь мы сталкиваемся (в мифологической оболочке) с принципом так называемой «положительной обратной связи», когда следствие рождает свою причину и система получает обусловленность от себя же самой.

хроногенной последовательности пяти эонов, образующих так называемую «бхадракальпу» (т. е. «счастливую кальпу» из пяти дхьяни-будд); 2) во вневременном единстве каждого из указанных эонов или космических периодов²². Эти четыре эманации, или четыре потока «космического сознания», вместе со своим центральным источником являются теми пятью космоургическими силами, синтез которых символизирует рассмотренный нами выше сакральный слог ХУМ²³.

* * *

Итак, мы выполнили вторую нашу задачу, дав представление о внутренней структуре буддийского макрокосма. Нерешенной осталась последняя и самая важная проблема: как объединить идеи буддийского микро- и макромира в одну универсальную модель буддийского «психокосмоса»? Решая ее, мы исходили из центрального положения буддизма о сущностном единстве сансары и нирваны и о том месте, которое занимает в этом единстве принцип сознания. Ключ к пониманию этого принципа заложен в третьей нидане двенадцатичленного цикла, т. е. в самой нидане сознания (*viññāna*), роль которого в буддизме можно в какой-то мере сопоставить с постоянным лучом кинематографа, на фоне которого проецируется во временно-пространственной схеме бесконечная лента иллюзорного бытия²⁴. Однако существенная особенность буддийского принципа, не укладывающаяся в рамки нашего упрощенного образа, заключается в том, что в каждом кадре нашей мысленной ленты, т. е. в каждом моменте сознания, будет присутствовать весь его временной ряд с настоящим, прошедшим и будущим, где каждое мгновение (*kṣana*), взятое по отдельности, будет представлять ту же идею вечности, что и их совокупность²⁵. Таким образом, сознание в буддизме выступает в роли такого всевременного единства, которое несколько не исключает порядка, отражаемого временным течением вещей. Исходя из этого, мы объединяем буддийский микро- и макрокосм (т. е. сансару и нирвану) именно на этой третьей нидане двенадцатичленного цикла, выражающей фундаментальный принцип этой системы, лежащий в основе теории буддийского «метемпсихоза», который мы называем законом сохранения психической энергии или принципом «инвариантности сознания». Развитие этой идеи школой йогачар привело их к концепции «сознания-универсума» (*ālayaviññāna*), обращенного одной стороной к иллюзорному и переходящему миру явлений, а другой — к вечному и всеобъемлющему принципу, отождествляемому в махаяне с нирваной или «Космическим телом Будды» [82; 59]. Здесь особенно четко выявляется роль сознания

²² Такое рассмотрение позволяет учитывать и эсхатологический аспект буддийской космологии, непосредственный анализ которого выходит за рамки настоящей работы.

²³ Заслуживает внимания, что данная буддийская космогоническая схема типологически близка к диаграмме вселенной древнемексиканской «мандалы» [27].

²⁴ Мысль о кинематографическом характере мышления была впервые высказана А. Бергсоном [41] и применительно к буддийской теории мгновенности использована Ф. И. Щербатским [39, стр. 22].

²⁵ Эта идея «атома времени» (*kṣana*), длительность которого иногда исчисляется буддистами в одну биллионную часть сверкания молнии, получила в школе йогачар свое философское толкование в понятии «мгновенной точки духовной реальности» (*svalakṣana*), которую можно рассматривать как проекцию вневременного абсолюта (*samānyalakṣana*) в призрачный мир явлений. В системе Дигнаги, согласно Ф. И. Щербатскому, «она представляет дифференциал, из которого благодаря процессу интеграции строится все наше познание» [82, стр. 141].

как своеобразного «мезомира», через который осуществляется связь между двумя планами буддийского космоса²⁶. Этот мезомир можно также уподобить своего рода «линзе сознания», тем более что сравнение сознания со стеклом различной прозрачности можно встретить в буддийской литературе [1, стр. 314, 325]. В соответствии с предложенной трактовкой сознание в буддизме окажется расположенным на пересечении двух планов бытия, образованном частичным совмещением буддийского микро- и макрокосма²⁷. Развивая далее наши сопоставления, следует добавить, что образованная этим пересечением двояковыпуклая «линза сознания» может рассматриваться как состоящая из двух частей, находящихся по отношению друг к другу в положении зеркальной симметрии и символизирующих пять интегральных частей индивидуального и космического сознания.

Составляющие индивидуального сознания именуются в буддизме скандхами (*skandha*) и представляют собой скопления психических элементов — дхарм (*dharmā*) определенной констелляции. Этих скоплений, или групп, насчитывается в буддизме пять: группа чувственного (*rūpa*), группа ощущений (*vedana*), группа представлений (*samjñā*), группа кармических сил (*saṃskārā*) и группа сознания (*viññāna*), причем последнее выступает в роли их интегратора. С указанными группами психических элементов коррелируют пять групп вещественных элементов (*dhātu*), которые можно рассматривать как другой аспект перечисленных выше скандх. Эти элементы суть: «вода» (*ap*), «земля» (*prthivī*), «огонь» (*tejas*), «ветер» (*īraṇa*) и «эфир» (*ākāśa*), причем последний играет в этом перечне ту же объединяющую роль, как и группа сознания по отношению к остальным скандхам²⁸. Таким образом, интегральные части индивидуального сознания, представленные психическими и физическими аспектами буддийского микрокосма, являются не чем иным, как отражением этих же самых принципов, действующих на макрокосмическом уровне, где они выступают в роли дхьяни-будд и их «мудростей»²⁹ [54].

Учение о четырех элементах, свойственное древним системам индийской мысли, носило для средневекового мировоззрения универсаль-

²⁶ Ср. роль «сперматического логоса» (*λόγος σπερματικός*) у Филона Александрийского [9] или двойственное положение «Софии» (*Σοφία*) в системе Валентина и ряда других гностиков [66, стр. 77—76, 18].

²⁷ Разумеется, что только наглядным образом такого частичного совмещения проблема единства микро- и макрокосма не исчерпывается, ибо, по существу, речь здесь идет не просто о совмещении, а о той сопряженности сансары и нирваны, которую можно рассматривать как некое «металогическое единство», выходящее за пределы двойственности между «тождеством» и «различием» в их обычном логическом смысле [35, стр. 234—235] (ср. имманентно-трансцендентный характер «экзотерической» и «эзотерической» сферы абсолютного сознания в трактовке Е. Н. Трубецкого) [32, стр. 62—66]. Для характеристики двуединства эмпирической и абсолютной сферы буддизм ваджраяны выработал оригинальный термин *sahaja*, который Г. Гюнтер переводит как «co-nascent» [50, стр. 277], «to be born together» [51, стр. 378] и «coemergence» [75, стр. 9—10], т. е. «совозникновение» или «вместерождается».

²⁸ С указанными элементами коррелируют следующие «пять грехов» (*kleśa*), или отрицательных потенций сознания: ненависть (*dveṣa*), гордость (*māna*), страсть (*rāga*), зависть (*irśya*) и неведение (*avidyā*) как их общий источник [согласно традиции нанмабы]. В школе гелукпы и гарджубы таким «общим источником» является ненависть (*dveṣa*).

²⁹ Ср. основной тезис известного гностического трактата «Tabula Smaragdina» («Изумрудные Таблицы»), приписываемого Гермесу Трисмегисту: «Quod est superius est sicut quod est inferius et quod est inferius est sicut quod est superius, ad perpetranda miracula rei unius» [77]. («То, что сверху, как то, что внизу, и то, что внизу, как то, что сверху, для того, чтобы совершать чудеса одного и того же»).

ный характер³⁰. В западной части Ойкумены, от Эмпедокла до Декарта, оно оставалось основой любых натурфилософских построений, причем пятому элементу (т. е. эфиру) неизменно отводилась решающая роль как своего рода «первоматерии» (*prima materia*) или «мировой души» [60]. Последняя точка зрения господствовала и у стоиков, которые были современниками становления и развития буддийской доктрины. Однако именно в буддизме эта алхимическая идея квинтэссенции, или «пятой сущности», получила свое максимальное развитие и совершенно оригинальное преломление, связанное с сотериологическим аспектом этого учения. Это не мировой эфир (*ūkāśa*) и не пятисоставное сознание (*viññāna*), взятые по отдельности, а синтез того и другого, очищенный от «пяти грехов» и поднятый на макрокосмический уровень, т. е. единство пяти дхьяни-будд и их «мудростей», символизируемое сакральным слогом «ХУМ». В соответствии с принципами тибетской йоги³¹ [44, стр. 200] этот синтез осуществляется за счет слияния активной жизненной энергии сознания (т. е. пяти скандх) как манифестации солнечного мужского начала со скрытой жизненной силой подсознания (т. е. пяти элементов) как проявления лунного женского аспекта бытия. Динамическая полярность этих начал в своем преодоленном и сублимированном плане олицетворяет единство сострадания (*karuṇā*) и мудрости (*prajñā*) как вечных принципов сущего. Осуществление этих принципов соответствует полному выходу из всех трех сфер сансары и переходу в совершенно иное измерение, характеризующееся понятием буддийской нирваны.

Все вышесказанное в своей опозитизированной форме передано в следующих словах Чандракирти: «Когда божественные будды вступают в преисполненную блаженством нирвану, где исчезает всякая множественность, они становятся подобны царственным лебедям, свободно парящим в воздушном течении, рожденном двумя их крылами — крылом сострадания и крылом мудрости» [82, стр. 209].

Одновременно описанный нами процесс выхода из «круга перевоплощений» может рассматриваться и как выход из пространственно-временного мира, ибо время и пространство для буддизма являются величинами относительными. «Если время существует только по отношению к объектам, — говорит Нагарджуна, — то откуда возьмется время вне объектов. Мы отрицаем бытие объектов, тем более существование времени» [38, стр. 80—81]³². Но если мир объектов можно рассматривать как физический аспект пяти скандх, объединяемый в по-

³⁰ С этой же концепцией можно столкнуться и в христианской патристике (Григорий Нисский, Симеон Новый Богослов и др.), и в натурфилософии ислама (Авиценна) [67]. Эта же теория известна в своей китайской модификации, где место эфира занимает земля, а место земли и воздуха — железо и дерево [68 стр. 250].

³¹ Заслуживает внимания, что тибетская буддийская йога в отличие от йоги Патанджали имеет дело не с семью, а с пятью психическими центрами (чакрами) человека, четко связанными с каждым из пяти разобранных элементов. С сакральным характером этого числа связано также пятичленное членение ступы, а также принцип древнеиндийской и китайской пентатоники. Ср. роль пяти планет в китайской космологии, а также в системе Калачакра («Колесо времени») [61], связанной, по-видимому, с древнеавилонскими астрономо-астрологическими теориями, принимающими «пять» за число небесного мира.

³² Первая часть этого высказывания Нагарджуны роднит буддийское восприятие времени с относительным временем Эйнштейна. См. в связи с этой проблемой интересное высказывание Л. Н. Гумилева [2, стр. 152—153].

Согласно точке зрения буддистов, «все три мира, а также и три времени существуют только в идее» [1, стр. 309]. Мысль о субъективном характере времени как формы психологического восприятия человека была присуща неоплатоникам и составляла основу учения о времени у Августина (*Confessiones*, XI; *De Civitate Dei*, XI, 5—6).

нятии мирового пространства, то мир времени будет представлять их психическую сторону как функцию процессов, протекающих в самом сознании. Поэтому время признается буддизмом, но как смена душевных явлений, что является особенно характерным для философии йогачар. Таким образом, если для буддийского микрокосма, т. е. сансары, пространство и время сохраняют свой относительный смысл, то на макрокосмическом уровне нирваны пространство превращается в свою противоположность, т. е. в «пустоту» (*śūnya*), а время — в «отсутствие времени» (*kālo nāsti*) или в вечность³³. Последняя выступает в махаяне в роли вневременного, но хроногенного, т. е. времярождающего фактора, персонификацией которого является Ади-Будда³⁴.

Исходя из сказанного эволюция и инволюция, т. е. «развертывание» и «свертывание», буддийского космоса могут быть мысленно представлены как единый процесс сознания, заключающийся в дивергенции и конвергенции женского и мужского начала, взятого в аспекте пространства-времени буддийского микро- и макромира³⁵. Этот процесс можно представить себе как эманацию пяти лучей «космического спектра» (так как каждый дхьяни-будда отождествляется с лучистой энергией особого цвета)³⁶, которые, пройдя сквозь «линзу сознания» (*ālayavijñāna*), рассеиваются во времени на пять скандх и пять элементов «профанического бытия», но, будучи собраны в фокус, т. е. сублимированы в ходе сотериологического процесса, вновь претворяются в пять дхьяни-будд как в свое зеркальное отражение. Завершенность этого двуединого процесса символизируется в ваджраяне изображением двойной крестообразной самвры (*viśvavajra*), олицетворяющей биполярность буддийского «психокосмоса», взятого во вневременном единстве составляющих его субстанций.

В стремлении логически обосновать «механизм» подобного процесса, йогачары развили идею об элементе, или «зерне абсолюта» (*gotra*), как единственной реальной сущности, присутствующей в иллюзорном мире явлений [76]. Именно благодаря скрытой энергии этого начала оказывался возможным «катарсис» (*κάταρσις*) как трансформация пяти скандх и «восьмисоставного сознания» (*ālayavijñāna*) в три тела и «пять мудростей» буддийского макрокосма. «Нет ни одного существа, которое не обладало бы мудростью Татхагаты. И только по причине светлых мыслей и привязанностей все существа не осознали этого»³⁷ [72, стр. 594], — свидетельствуют известные слова из «Аватамсака-сутры» — одного из главных произведений йогачар, относящегося к IV—

³³ Ср. известное определение Платона о том, что время есть «подвижный образ вечности» (Тимей, 37D).

³⁴ Роль Ади-Будды как безначального времени отчетливо выступает в тантрической системе Калачакры (Kālacakra), связанной, по мнению Ю. Н. Рериха, с иранским зерванизмом, где время является абсолютным началом мира [25, стр. 159].

³⁵ О том, что в буддийском макрокосме существует своя иерархия пространственно-временных отношений, свидетельствуют эзонология буддизма с его концепцией 1000 будд, а также элементы мессанизма, связанные с циклической эсхатологией и чаением Майтрен.

³⁶ Метафизическая символика света получила особенное развитие в направлени ваджраяны, которая исходила из положения о бесцветности концептуальных построений сознания по сравнению с ослепительной яркостью интуитивного постижения реальности [43]. Согласно Цзонхаве, мгновенная интуиция абсолютной истины есть мистическое видение «ясного света» (*ābhāsvara*, тиб.: 'od gsal), благодаря которому происходит очищение сансары [85, стр. 349]. Ср., например, роль мистического света в суфизме или споры о «фаворском свете» в Византии XIV в. [14].

³⁷ Ср. вывод Николая Кузанского (1410—1461) о том, что «разум не может ничего постигнуть, что не было бы уже в нем самом в сокращенном и ограниченном состоянии» [15, стр. 79].

V вв. н. э. Последовательное раскрытие в себе элемента этой «мудрости» будет свидетельствовать о преодолении тех кармических импульсов, которые проецируют в сознании иллюзию мирового круговорота, что можно определить как прозрение или отсекование ложных корней сознания, главным из которых является неведение (*avidyā*).

Таким образом, проблема упорядочения космоса в буддизме сводится к упорядочению сознания и связана с уменьшением хаотичности сознания в сторону повышения его организованности, что позволяет говорить об указанных процессах в понятиях, связанных с теорией информации³⁸. Нам представляется, что буддийское учение сводится не только к «определенной реорганизации информации в целом» [24, стр. 199], но именно к такой ее перестройке, в ходе которой качественная характеристика последней будет неуклонно возрастать. Если это так, то «профаническое» существование, характеризующее в буддизме «миром грубых форм», будет соответствовать хаотическому сознанию, причем состоянию его максимальной неупорядоченности, или нулевому сосредоточению, будет отвечать сфера адов, т. е. самая нижняя из шести его сфер. И наоборот, сублимированное сознание, характеризующее «миром, лишенным форм», будет соответствовать максимальному сосредоточению, пределом которого будет полный выход из всех «трех миров» сансары в мистериальное пространство буддийского макрокосма³⁹. Противопоставленность указанных полюсов сознания можно сравнить с идеей П. Флоренского о противостоянии энтропии («Логоса») энтропии («Хаосу»). В контексте этой мысли интересное сопоставление Ф. И. Щербатским нирваны хинаянистов с состоянием максимальной энтропии вряд ли будет правомерно. Нирвана в хинаяне, так же как и в махаяне, является, с точки зрения буддизма, пределом упорядоченности сознания совершенно независимо от того, что понимается разными школами под «небытием», открывающимся по ту сторону этого предела⁴⁰. Само же движение к последнему должно происходить квантообразно, по соответствующим интегративным уровням и сопровождаться уменьшением энтропии по мере восхождения к вершине лестницы «трех миров» сансары, где мысленные векторы пространства и времени как бы сходятся в одну точку⁴¹. Здесь, с подавлением «броуновской компоненты», энтропия в «дхармовом поле сознания» станет равной нулю, символизируя «безэнтропийный вакуум» или «пустоту» (*śūnyā*) всех составляющих его дхарм как переход этих квантов психики в качественно иное, сверхорганизованное состояние⁴². Однако сама возможность такого процесса должна быть обусловлена теоретической предпосылкой о наличии в самом сознании постоянного источ-

³⁸ В этой связи уместно вспомнить, что Норберт Винер находил возможным трактовать энтропийную тенденцию природы как «негативное зло» или «несовершенство» в августиновском понимании последнего [89].

³⁹ Таким образом, переход в это новое измерение возможен лишь через «опустошение» (*κένωσις*) эмпирического сознания, выступающее в буддизме как идея жертвы. Одновременно это будет выходом и из временных параметров, поскольку кривая энтропии может рассматриваться как симметричная относительно направления времени, положительный вектор которого направлен в сторону возрастания энтропии [73].

⁴⁰ Во всяком случае, с точки зрения махаянистов, нирвана есть динамическое состояние максимальной духовной активности [44, стр. 144—145].

⁴¹ В этой связи нельзя не вспомнить мысль Тейя де Шардена о том, что пространство — время необходимо конвергентно по своей природе, поскольку содержит в себе и порождает сознание [84].

⁴² Это будет той кристаллизацией сознания, символом чего в буддизме виджраяны выступает «алмазное тело» (*vajrakāya*) как олицетворение духоносной или преобразенной материи.

ника отрицательной энтропии⁴³, т. е. идеей асимметричности сознания как целого, выраженной в буддизме через идею сансары и нирваны. В этом аспекте нирвана может рассматриваться как своего рода «антимир», тенью или отражением которого будет весь мир явлений. «Все видимое творение является лишь отражением» [82, стр. 211], — говорит Чандракирти буддийский мыслитель VII в. н. э. С идеей о том, что феноменальное бытие есть отражение бытия абсолютного, можно столкнуться уже в Упанишадах, где нередко идет речь о небесном и земном вариантах «мирового древа» как о двух зеркальных брахманах, причем небесный брахман в противоположность земному символизируется мифологическим образом дерева, растущего корнями вверх. С аналогичным сравнением можно столкнуться, например, и в Бхагаватгите, что свидетельствует об универсальности подобных образов⁴⁴ [11, стр. 332; 30, стр. 132]. Дантовское противостояние эмпирии остальному мирозданию, как своего рода «непространства» — пространству, также относится к числу подобных противопоставлений, особенно типичных для средневековой модели мира, где вещи оцениваются не их собственной преходящей ценностью, а значительностью того, что они собой представляют как отражение некоторых идеальных принципов, имеющих абсолютное значение в традициях данной культуры [17, стр. 475—476].

Применительно к предлагаемой трактовке буддийского космоса этот принцип симметрии может получить четкое геометрическое выражение как противопоставление абсолютного бытия (нирвана) бытию эмпирическому (сансара), как своему зеркальному изомеру, имеющему для нашей работы особенно важное значение, поскольку в нем может быть представлена в сжатом виде вся структура буддийского микрокосма. При этом следует подчеркнуть, что последовательные членения этой структуры отражают не просто линейный ряд каких-то неконтролируемых душевных движений, а различные уровни целенаправленного психического процесса, где движение со ступени на ступень есть спиралевидное разворачивание скрытых потенций сознания, представленное не одной мелодией, а сложной контрапунктической разработкой противоположных тем, борьбой положительных и отрицательных эмоций и психических импульсов. Этот процесс можно назвать столкновением центростремительных и центробежных тенденций сознания, ведущих с точки зрения буддизма к интеграции или дезинтеграции личности⁴⁵. В аспекте теории дхарм он должен заключаться в последовательном погашении их феноменальной активности, начиная с тех «квантов психики», которые, в первую очередь, способствуют ее неустойчивости. Количественное уменьшение этих элементов в «поле сознания» повышает его качественную характеристику, свидетельствуя о реорганизации последнего, как переходе на более высокий интегративный уровень. Поэтому тенденция экстенсивного сужения «профанической сферы» сознания связана с процессом интенсивного расширения его «сублимацион-

⁴³ О том, что вообще организованно мыслящий мозг работает вне «области Клаузуса», с убедительностью показано в монографии Н. И. Кобозева, который вводит понятие «антиэнтропии» применительно к психическим процессам [12].

⁴⁴ Ср. особенно понятие «симметрии» (*συμμετρία*) и «аналогии» (*ἀναλογία*) у Дионисия Ареопагита при рассмотрении им иерархии «земной» и «небесной» с тройственным членением каждой из них [74].

⁴⁵ Победа центростремительных тенденций над центробежными и есть то самое «укрощение мысли», о котором говорит Цзонхава [36, стр. 11]. Ср. аналогичный подход к этой проблеме в патристической литературе; так, например, у Иоанна Лествичника читаем: «Неослабно борись с мыслью своею; и когда носится она и туда и сюда, собирай ее воедино» [16, стр. 71—72].

ной зоны», и с концентрацией всего сотериологического процесса к некоторому универсальному всеединству, в роли которого в буддизме выступает «Трансфинитная мудрость» или Премудрость (*Prajñāpāramitā*), отождествляемая с нирваной или «Космическим телом Будды» (*Dharma-kāya*).

Таким образом, ведущее положение буддизма, которое может быть выражено в идее металоогического единства сансары и нирваны⁴⁶, как двух взаимозависимых структур, объединенных всеобъемлющим принципом сознания (*viññāna*), позволяет подойти к сущности тех процессов, которые лежат в основе этой концепции, проникнутой идеями «космопсихического коррелятивизма», когда эволюция каждого индивидуального сознания может рассматриваться как эволюция всего буддийского космоса.

Высокая степень организованности внутренней структуры буддийского мироздания позволяет применить к нему принципы моделирования, как сведения «сложного» к «простому» с сохранением всех пропорций системы. Осуществление этих принципов показывает, что буддизм, по своим центральным идеям, не является изолированным учением в кругу родственных ему космологических и сотериологических концепций прошлого; в то же время он выступает как единственная в своем роде система, где многовековое наследие религиозного опыта обобщено в такой универсальной форме, которая оказывается доступной научному и рациональному изучению. В рамках этой системы хинаяна может рассматриваться, как частный случай махаянической доктрины, получившей, в свою очередь, свое заключительное выражение в направлении ваджраяны или «алмазной колесницы». Это свидетельствует о том единстве буддизма, которое сохраняет это учение, несмотря на все разнообразие форм своего исторического существования.

1. Васильев В. П., Буддизм, его история, догматы и литература, ч. 1, СПб., 1857.
2. Гумилев Л. Н., Этнос и категория времени,— «Доклады Географического общества СССР. Этнография», Л., 1970, вып. 15.
3. Дандарон Б. Д., Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам,— «Труды по востоковедению», Тарту, 1968, вып. 1.
4. Зелинский А. Н., Академик Федор Ипполитович Щербатской и некоторые вопросы культурной истории Кушан,— «Страны и народы Востока», М., 1967, вып. 5.
5. Зелинский А. Н., Буддийский «космос» в тибетской традиции (опыт моделирования),— «Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции», Новосибирск, 1972.
6. Зелинский А. Н., Кушаны и махаяна,— «Труды Международной конференции по истории, археологии и культуре Центральной Азии в Кушанскую эпоху, т. 2, (в печати).
7. Зелинский А. Н., Место мантры «OM MANI PADME HUM» в космологической модели ваджраяны,— «Второй симпозиум по проблемам культуры древней и средневековой Индии, История буддизма», М., 1971, ИВАН СССР.
8. Зелинский А. Н. и Кузнецов Б. И., О некоторых буддийских памятниках Киргизии,— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», Улан-Удэ, 1968, вып. 3.
9. Иваницкий В. Ф., Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности, Киев, 1911.
10. «Источник Мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма». Подготовка текста, перевод и примечания Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона, Улан-Удэ, 1968.

⁴⁶ Согласно буддийской традиции одним из выражений этого единства может служить тибетская формула *sgid — zhi — tpuyat — pu'id* [10]. Философское содержание этого понятия выражено известным положением Нагарджуны о том, что «предел нирваны является и пределом сансары, они ничем не отличаются друг от друга». *Nāgārjuna, Mūlamadhyamikākārikās* [82, стр. 77].

11. Кагаров Е. Г., Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх,— «Доклады АН СССР», Л., 1928, № 15.
12. Кобозев Н. И., Исследование в области термодинамики процессов информации и мышления, М., 1971.
13. Ковалевский О., Буддийская космология,— «Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом», кн. II, IV, 1835; кн. I, 1837.
14. Кривошеин В., Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы,— «Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н. П. Кондакова», VIII, Прага, 1936.
15. [Кузанский], Николай Кузанский, Избранные философские сочинения, М., 1937.
16. [Лествичник], Иоанн Лествичник, Лествица и Слово к Пастырю, М., 1869.
17. Лотман Ю. М., О метаязыке типологических описаний культуры,— «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969.
18. Максимов Е. Н., Влияние древнеегипетской религиозной литературы на гносис (рукопись), М., 1969.
19. Оксюк М. Ф., Эсхатология св. Григория Нисского, Историко-догматическое исследование, Киев, 1914.
20. Позднеев А., Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, СПб., 1887.
21. Померанц Г. С., Европоцентрическая модель религии и «парадоксальные» религии Индии (буддизм и индуизм),— «Труды по востоковедению», Тарту, 1968, вып. 1.
22. По следам одной тибетской надписи,— «Природа», М., 1971, № 8.
23. Пубаев Р. Е., Буддийская космология в историческом труде Сумба-канбо «Древо созерцания»,— «Труды Бурятского института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР», Улан-Удэ, 1968, вып. 3.
24. Пятигорский А. М., О психологическом содержании учения раннего буддизма,— «Труды по востоковедению», Тарту, 1968, вып. 1.
25. Рерих Ю. Н., Избранные труды, М., 1967.
26. Розенберг О. О., Проблемы буддийской философии, Пг., 1918.
27. Семяка Е. С., Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира,— «III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы докладов», Тарту, 1968.
28. Семичов Б. В., Элементы сознания (по палийским первоисточникам),— «Труды Бурятского института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР», Улан-Удэ, 1968, вып. 3.
29. Смирнов Б. Л., Санкхья и йога,— в кн. «Махабхарата», VII, ч. 2, Ашхабад, 1963.
30. Топоров В. Н., К предьстории двух архаичных концепций, III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы докладов, Тарту, 1968.
31. Топоров В. Н., К реконструкции некоторых мифологических представлений на материале буддийского изобразительного искусства,— «Народы Азии и Африки», М., 1965, № 3.
32. Трубецкой Е. Н., Метафизические предположения познания, М., 1917.
33. Трубецкой С. Н., Собрание сочинений, т. 3. Метафизика в Древней Греции, М., 1910.
34. Флоренский П., Столп и утверждение истины, М., 1914.
35. Франк С. Л., Об основах и пределах отвлеченного знания, Пг., 1915.
36. Цыбиков Г. Ц., Лам-рим чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонкапы в монгольском переводе, т. I, Владивосток, 1913.
37. Щербатской Ф. И., Предисловие к кн.: Дармакирти, Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадева, перев. с тибетского Ф. И. Щербатской, Пг., 1922.
38. Щербатской Ф. И., Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 2, СПб., 1909.
39. Щербатской Ф. И., Философское учение буддизма, Пг., 1919.
40. Юнг К. Г., Психологические типы, Цюрих, 1929.
41. Bergson A., L'Evolution créatrice, Paris, 1907.
42. Conze E., The Prajñāpāramitā Literature, London, 1960.
43. Evans-Wentz W. Y., The Tibetan Books of the Dead, London, 1960.
44. Evans-Wentz W. Y., Tibetan Yoga and Secret Doctrine, London, 1965.
45. Frank A. D., La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux, Paris, 1889.
46. Govinda A., Foundations of Tibetan Mysticism According to the Esoteric Teaching of the Great Mantra OM MANI PADME HUM, New York, 1960.
47. Govinda A., The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, London, 1961.
48. Govinda A., Some Aspects of Stupa Symbolism, «Bulletin of the International Buddhist University Association», Calcutta, 1936, № 3.
49. Govinda A., The Way of the White Clouds, London, 1968.

50. Guenther H. V., Concept of Mind in Buddhist Tantrism,—«Journal of Oriental Studies», Hong Kong, 1958, vol. III, № 2.
51. Guenther H. V., Mantrayāna and Sahajayāna,—«2500 Years of Buddhism», New Delhi, 1956.
52. Guenther H. V., The Psychology of the Three Kāyas,—«Uttara Bharati», 1955, II, 1, July.
53. Guenther H. V., Tibetan Buddhism without Mistification, London, 1959.
54. «The Hevajra Tantra», Introduction and Translation by D. L. Snellgrove, pt 1—2, London, 1959.
55. Hoffmann H., Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus, Stuttgart, 1967.
56. Horsch P., The Wheel: An Indian Pattern of World-Interpretation,—«Sino-Indian Studies», Santiniketan, 1957, vol. V, pt 3.
57. Hummel S., Zum Buddhistischen Weltbild, Leipzig, 1948.
58. Jacobi F., Werke, Bd III, Leipzig, 1816.
59. Jong J. W. de, The Absolute in Buddhist Thought,—«Essays in Philosophy presented to Dr. T. M. P. Mahadevan», Madras, 1962.
60. Jung C. G., Psychology and Alchemy,—The Collected Works of C. G. Jung, vol. 12, London, 1953.
61. «Kālacakra-Tantra and Other Texts», pt 1—2, ed. by Prof. Dr. Raghu Vira and Prof. Dr. Lokesh Chandra, New Delhi, 1966.
62. Kirfel W., Die Kosmographie der Inder, Leipzig, 1920.
63. Lossky V., Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, 1944.
64. Masson-Oursel M. P., Les Trois Corps du Buddha,—«Journal Asiatique», Paris, 1913, t. I, № 3.
65. Matsunaga A., The Buddhist Philosophy of Assimilation, Tokyo, 1969.
66. [Matter M. J.], Histoire critique du Gnosticisme, et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne par M. Jacques Matter, t. I—III, Paris, 1843—1844.
67. Nasr S. H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge, 1964.
68. Needham J., Science and Civilisation in China, vol. II, Cambridge, 1956.
69. Obermiller E. E., The Doctrine of Prajñāparamitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreyā,—«Acta Orientalia», 1933, vol. IX.
70. Oldenberg H., Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin, 1881.
71. Parrot A., Ziggurats et Tour de Babel, Paris, 1949.
72. Radhakrishnan S., Indian Philosophy, vol. I, London, 1958.
73. Reichenbach H., The Direction of Time, Los Angeles, 1956.
74. Roques R., La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys,—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXV—XXVI, Paris, 1951.
75. «The Royal Song of Saraha. A Study in the History of Buddhist Thought», Translated and annotated by Herbert V. Guenther, Washington, 1969.
76. Ruegg D. S., La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra, Paris, 1968.
77. Raska J., Tabula Smaragdina, Heidelberg, 1926.
78. Schopenhauer A., Sämtliche Werke, Bd 6, Leipzig, 1891.
79. Sgam. po. pa., Jewel Ornament of Liberation. For the First Time Translated from the Original Tibetan and Annotated by Herbert V. Guenther, London, 1959.
80. Snellgrove D. L., Buddhist Himālaya. Travels and Studies in Quest of Origins and Nature of Tibetan Religion, London, 1957.
81. Stcherbatsky Th., The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word «Dharma», London, 1923.
82. Stcherbatsky Th., The Conception of Buddhist Nirvāna, Leningrad, 1927.
83. Takakusu J., The Essentials of Buddhist Philosophy, Bombay, 1956.
84. Teilhard de Chardin, Le phénomène humain, Paris, 1955.
85. Tucci G., Some Glosses upon Guhyasamaja,—«Mélanges chinois et bouddhiques», Bruxelles, 1935, vol. 3.
86. Tucci G., The Theory and Practice of the Mandala, London, 1961.
87. Vallee Poussin L., Studies of Buddhist Dogma: The Three Bodies of Buddha (Trikāya),—«Journal of the Royal Asiatic Society», London, 1906.
88. Waddel L., The Buddhism of Tibet or Lamaism, Cambridge, 1958.
89. Wiener N., The Human Use of Human Beings, London, 1950.
90. Zelinsky A. N., Academician Th. Stcherbatsky and Some Problems of the Cultural History of the Kushans,—«Countries and Peoples of the East», Moscow, (в печати).
91. Zelinsky A. N., The Kushans and Mahāyāna,—«Abstracts of Papers by Soviet Scholars, International Conference on the History, Archeology and Culture of Central Asia in the Kushan Period», Dushanbe, 1968.