

КОНЦЕПЦИИ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

В статье автор представляет концепцию совершенствования личности в китайском буддизме, ее теоретическую и практическую стороны. Показано развитие буддийской концепции совершенствования от Хинаяны к Махаяне, а также формирование специфически китайской концепции мгновенного просветления.

Ключевые слова: буддизм, совершенствование, просветление.

A.V. Chebunin

CONCEPTION OF SELF-CULTIVATING IN CHINESE BUDDHISM

In this article, the author describes the conception of personal self-cultivating in Chinese Buddhism, its theoretical and practical aspects. The development of the Buddhist self-cultivating conception from Hinayana to Mahayana, and the formation of the specific Chinese conception of the instant enlightenment are shown.

Key words: buddhism, self-cultivating, enlightenment.

Практика совершенствования является основополагающим аспектом буддийского учения, включающим на себе все теоретические и практические стороны этого учения и определяющимся сотериологической целью и социально-аксиологическим идеалом.

В раннем буддизме сотериологической целью являлась *нирвана*, а социально-аксиологическим идеалом — *архат*. В буддизме Махаяны сотериологической целью стало *наивысшее совершенное и полное просветление*, в основе которого лежала *праджня* как интуитивная мудрость и озарение, а социально-аксиологическим идеалом стал *бодхисаттва* [4, 52]. И именно эти понятия определяли, соответственно, психологический и социальный аспекты совершенствования Махаяны и китайского буддизма.

Развитие концепции совершенствования буддийского учения определялось развитием его теоретического содержания. Соответственно, учение Махаяны, объявившее новые ориентиры совершенствования, представило и новые концепции и методы этого совершенствования.

Наивысшее совершенное и полное просветление представляло собой результат постижения истинной реальности, вытекающей из отождествления онтологической и гносеологической истин. Как конечная цель совершенствования концепция данного просветления являлась развитием концепции *нирваны*, представляющей онтологическую истину. Другими словами, достижение *нирваны* характеризовалось в большей степени отождествлением законов собственного существования законам высшей реальности, не выразимой вербальными средствами. Поэтому в раннем буддизме основное внимание уделялось пути достижения этого отождествления. С развитием теории и практики буддийского учения упор был перенесен на невербальное, интуитивное постижение этой высшей реальности, что и характеризовало

отождествление онтологической и гносеологической истин.

Данное развитие было обусловлено расширением социальных возможностей достижения спасения. Тот способ существования, который предполагал достижение *нирваны*, уже не удовлетворял новым запросам. Разрыв социальных связей, жизнь в сангхе и постоянный интроспективный контроль, определявший узкий и эгоистичный круг спасения, — все это было отодвинуто на уровень Малой Колесницы — Хинаяны. Взамен предлагался широкий круг спасения Большой Колесницы — Махаяны, предполагавший активное социальное существование. Подобное социальное существование было возможным лишь при дальнейшем совершенствовании сознания, обуславливающим спонтанное добродетельное поведение. Рационализация сознания, действенная в рамках монашеского существования, в социальных отношениях приводила к формализации, лишенной эмоционального сочувствия и переживания. Поэтому акцент был сделан на непосредственное, спонтанное проявление того содержания сознания, которое предполагало чистоту помыслов и отсутствие грязных мыслей.

Таким образом, развитие практики совершенствования буддийского учения прошло следующие два этапа. Первоначально отвергалась эмоционально-чувственная обусловленность жизнедеятельности как источник потребительского поведения, и провозглашался принцип интроспективной рационализации сознания для ликвидации этой самой эмоционально-чувственной обусловленности и введения жизнедеятельности в рамки строго рационализованного поведения, не признающего и эмоциональные этические нормы. Данный этап предполагал разрыв традиционных социальных отношений и ограничение их по возможности рамками сангхи. На втором этапе, характеризующем учение Махаяны, данная интроспективная рационализация отодвигалась и выдвигалась

гался принцип очищения сознания от какого-либо рационального содержания и культивирование милосердия и сострадания, что обуславливало интуитивно-спонтанное, непосредственное добродетельное реагирование и поведение. Это определяло активную социальную позицию адептов Махаяны.

Практика совершенствования Махаяны не отрицала практику Хинаяны, как не отрицала и сангху. Вобрав в себя все лучшие достижения практики совершенствования Хинаяны, учение Махаяны развило эту практику в соответствии с логикой развития индивидуального сознания. При этом сангха оставалась центральным звеном как всего буддийского учения, так и практики совершенствования.

Несмотря на схематическую простоту этапов развития практики совершенствования буддизма, это развитие прошло долгий и трудный путь становления. Оформление практики совершенствования Махаяны также имело несколько этапов, представляющих учения мадхьямиков и йогачаров, хронологически соответствующие общей тенденции развития этой практики совершенствования.

Так, мадхьямики, в лице своего основателя Нагарджуны, получившего прозвище второго Будды, подвели теоретическую базу под изменение практики совершенствования. отождествление *нирваны* и *сансары* обусловило перенос акцента совершенствования со способа существования на психологию просветления. Концепция *двух истин* обусловила развитие учения о различных методах проповеди и совершенствования. Концепция *пустоты* обусловила развитие методов очищения сознания.

И именно последняя концепция сыграла решающее значение в методологии совершенствования. Иначе говоря, обоснование и концепция пустоты представляли собой теоретическую основу новой методологии психического аспекта совершенствования. Объявив все дхармы пустыми, мадхьямики заменили интроспективную рационализацию очищением сознания от эмоционального и рационального содержания через созерцание этой пустоты. Отныне пустота обычного эмоционального образа и пустота рационального образа в виде понятий либо дхарм вытеснила классификационные списки дхарм в медитативной практике совершенствования.

Дальнейшее развитие методологии психического аспекта совершенствования отражено в теоретических концепциях йогачаров. Адепты этой школы уделяли большое внимание практике медитации, отчего эта школа и получила свое название. Используя все теоретические и практические наработки своих предшественников, йогачары заложили в основу практики медитации созерцание *истинной реальности* или *собственной природы*. Поскольку, по теории йогачаров, именно *собст-*

венная природа обуславливала все восприятие внешнего мира, то созерцание и культивирование чистоты этой собственной природы должно было породить чистоту восприятия внешнего мира, свободное отношение ко всем социальным нормам и правилам, а также к любым теоретическим конструкциям. Говоря современным языком, подобная чистота восприятия характеризует креативность и интуитивность мышления, или креативно-интуитивный уровень сознания.

Данные две линии психического аспекта совершенствования представляли собой развитие потенциальных возможностей раннего буддийского учения. Наряду с концепцией совершенствования раннего буддизма они отражали общую линию развития сознания от эмоционального к креативно-интуитивному уровню. Поэтому все они были актуальны в зависимости от уровня развития сознания практикующего и целей, стоящих перед ним. Данная схема представляет лишь общую линию развития психического аспекта совершенствования буддийского учения, и в реальности эти линии могли развиваться параллельно. Но если проследить общую линию развития теории и практики совершенствования буддизма, а также их расцвет в исторической ретроспективе, то можно заметить, что они весьма четко укладываются в общую линию развития индивидуального и общественного сознания.

Китайские буддисты не только восприняли все теоретические наработки Махаяны, но приспособили и развили их в соответствии со своим менталитетом и культурными особенностями. Китайская цивилизация к моменту проникновения буддизма уже имела теоретическую и практическую базу развития сознания на его рациональном уровне. Эту базу представляло конфуцианство, официальная идеология государственного аппарата. Оно также провозглашало постоянный контроль над сознанием, но только в рамках этических категорий, сводящихся к наиболее абстрагированной категории *жэнь* (гуманность, человечность, человеколюбие). Данная этическая рационализация, в отличие от психологической рационализации раннего буддизма, не отрицала, а предполагала социальные связи, что было обусловлено общей социальной направленностью теоретических проблем китайского общества.

Противовесом этической рационализации и социализации конфуцианства выступала концепция антирационализации и антисоциализации даосского учения. Через отрицание рационализированных этических норм даосизм провозглашал естественность эмоциональной жизни, поэтому его вклад в развитие теоретического уровня сознания был невелик. Очищение сознания от доминирования рационального содержания в определенной степени способствовало развитию интуитизации и креативности мышления, но отсутствие достаточно развитого и логически обоснованного теоретиче-

ского фундамента в виде учения о человеке не давало ему возможностей глубокого продвижения и развития теории и практики совершенствования личности. Практика совершенствования в даосизме определялась в большей степени интуитивно и в качестве оппозиции конфуцианской рационализации представляла собой вторичное явление, не имеющее собственной оригинальной направленности совершенствования личности [6, 17-18].

Таким образом, неудивительно, что именно учение Махаяны в Китае получило наибольшее распространение. Учение Хинаяны имело схожие задачи с конфуцианством, только решало их в другом направлении рационализации и вытекающей из нее антисоциализации. Поэтому оно также являлось своего рода противовесом социально-этической рационализации конфуцианства и в силу этого рассматривалось как разновидность даосизма. И только распространение концепций Махаяны, удачно совпавшее по времени с оформлением новой техники перевода, обусловило становление собственного лица буддийского учения в Китае.

Соответственно, психический аспект совершенствования Махаяны был направлен в первую очередь на очищение сознания от рационального содержания, поглощающее собой как чистое эмоциональное проявление, так и чистое непосредственно-интуитивное реагирование. При этом в Махаяне сохранилась линия на очищение сознания от так называемого грязного эмоционально-чувственного содержания, обусловленное эгоцентрической установкой и потребительским отношением к миру.

Подобное очищение сознания отражено в одной из самых популярных и одновременно самых кратких праджняпарамитских сутр, вошедшей в себя самую суть психического совершенствования мадхьямиков, в «Сутре сердца праджняпарамиты». В этой сутре все основополагающие понятия и концепции буддизма – дхармы и группы их классификации, закон причинно-зависимого происхождения, четыре благородных истины и даже сама мудрость – все это объявлено пустотой. Это и представляло праджняпарамиту, опираясь на которую, бодхисаттвы удаляют из своего сознания все препятствия и окончательно обретают нирвану, а все Будды – *наивысшее совершенное и полное просветление* [8]. Чтобы понять весь революционный характер данной концепции в философской мысли буддийского учения, можно представить, как отнесутся современные философы к тому, что все основополагающие философские категории объявлены пустыми – материя и сознание, законы диалектики, а также все прочие «опоры» современного философствования.

Более того, сама логика проповеди учения также была переосмыслена. Подобный невербальный подход к истине и ее передачи отражен в «Алмазной сутре», где прямо говорится: «Все, что имеет

образ, – все это иллюзия» [12, 0749a]. При этом многократно подчеркивается относительность всех вербальных смыслов: «Татхагата проповедует о первой парамите как не о первой парамите, и это называется первой парамитой» [12, p0750b]. Такой подход был направлен в первую очередь на уничтожение всех опор сознания, позволяющих каким-либо образом классифицировать или оценивать свои действия. Это давало возможность добиваться спонтанного, непосредственного реагирования и поведения: «Если бодхисаттва, не опираясь на образы, совершает даяния, то его благодать счастья невозможно вообразить» [12, 0749a].

Подобный подход к спонтанным и непосредственным действиям имел прямую аналогию в даосизме: «Высшая добродетель не добродетельна, поэтому имеет добродетель. Низшая добродетель не теряет добродетель, поэтому не имеет добродетель» [10, §38]. Данное выражение имеет тот смысл, что если человек имеет намерение быть добродетельным, действует, исходя из какого-либо понимания добродетели, то это уже не настоящая добродетель. Настоящая добродетель не имеет каких-либо опор на рациональные понятия и концепции, и такое понимание чистоты и непосредственности мотивации жизнедеятельности сближало позиции даосизма и буддизма Махаяны. Но в отличие от буддизма Махаяны даосизм не смог предоставить четкого и логически обоснованного теоретического фундамента под данную практику совершенствования, что с неизбежностью сказалось и на самой этой практике. И именно этот вакуум традиционной китайской философии и восполнило учение Махаяны.

Буддисты не остановились на одном очищении сознания. Созерцание пустоты как прекращающий аспект просветления, или *шаматха*, активно дополнялось продуцирующим аспектом просветления, или *випашьяной*.

Випашьяна как метод концентрации сознания представляет собой медитацию на определенный образ. С развитием концентрации адепт переходил на созерцание образа памяти, а впоследствии – образа воображения [2]. Последний этап характеризует развитие креативности сознания или, другими словами, креативно-интуитивного уровня сознания, позволяющего создавать новые образы.

В результате происходит развитие творческой личности, способной освободиться от рамок общественного сознания и добиться, по словам А.Г. Маслоу, самоактуализации [3]. В силу ограничения эгоцентристской установки и ликвидации чувственных потребностей, уничтожающих потребительское отношение к миру, жизнедеятельность адепта переключается на проявление собственного потенциала, проявляющегося, прежде всего, в проповеди буддийского учения и спасения других людей.

Концепция и практика *випашьяны*, применяемые в неразрывном единстве с концепцией и

практикой *шаматхи*, получили особое развитие в школе йогачаров, в Китае также пользовались большой популярностью. Собственно китайские буддийские школы Хуаянь и Тяньтай также опирались на концепции *шаматхи* и *випашьяны*, а фактический основатель школы Тяньтай Чжиин даже написал специальный трактат в 20 цзюаней, посвященный теории и практике *шаматхи* и *випашьяны*, под названием «*Великое созерцание*».

Фундаментом концепции *шаматхи* и *випашьяны* лежало положение об иллюзорности внешнего мира, порожденной сознанием. В «*Трактате о пробуждении веры в Махаяну*» сказано: «...три мира пусты и ложны, и только сознанием порождаются» [9, 0577b]. А поскольку чистое сознание, без какого-либо содержания, отождествлялось с истиной реальностью, то практика *шаматхи* и *випашьяны* представляло собой созерцание *истинной реальности*, или *собственной природы*. Вот как описывает это пятый патриарх школы Чань Хунжэнь: «Если вы можете осознать сознание-источник, то ваше постижение станет безграничным, все желания исполнятся, все виды религиозной практики будут совершены, все нужное будет содеяно, и последующих жизней больше не будет. Если ложное мышление не рождается, мысль о «Я» уничтожена, привязанность к телесному существованию отвержена, то происходит утверждение в нерожденном. О как это непостижимо!» [5, 24].

Отсутствие четко установленного метода совершенствования в Махаяне, в отличие от той же Хинаяны, где восьмеричный путь подробно расписывал уровни и способы совершенствования, подразумевало активную позицию адепта к самой практике совершенствования. Встав на путь бодхисаттвы, адепт мог сам выбирать методы совершенствования, которые наиболее подходили его природе. *Путь бодхисаттвы* лишь устанавливал определенные ориентиры и определял общее направление практики совершенствования. Зачастую эти ориентиры приобретали весьма абстрактную форму, как можно судить по небольшой «*Сутре четырех законов совершенствования бодхисаттвы*», где даются 4 метода совершенствования просветления Будды:

1. Направить сознание на великое просветление.
2. Сблизиться с добрыми друзьями.
3. Совершенствовать терпение и мягкость.
4. Пребывать в спокойном месте и совершенствовать душевное спокойствие [11].

Для того чтобы встать на путь Бодхисаттвы, помимо принятия трех прибежищ необходимо дать обет либо обеты бодхисаттвы. Концепция обетов бодхисаттвы не является однозначной и в зависимости от направления и школы может значительно варьироваться. В своей основе обеты бодхисаттвы определялись характеристикой поня-

тия *бодхисаттвы* как существа, отказавшегося от нирваны ради спасения других живых существ.

Принятие блага других за собственное благо представляет собой основополагающий принцип практики совершенствования Махаяны, в отличие от Хинаяны, где основополагающим принципом выступало собственное спасение, или *собственное благо*. Именно этот принцип Махаяны обуславливал базовый обет бодхисаттвы, который отказывался от собственного спасения ради спасения других существ. В основе данного обета лежало *сострадание* как мироощущение и принятие страдания всех живых существ. Соответственно, приняв этот обет, человек становился на путь бодхисаттвы, определяющий активную жизненную установку на спасение и благо всех живых существ.

Благо живых существ, понимаемое прежде всего как их спасение из круговорота сансары, их продвижение по пути просветления или, по меньшей мере, избавления от страданий, имело сугубо буддийский характер и не вписывалось в обычные этические нормы добра и зла. Так, если бодхисаттва, в силу своих сверхспособностей, узнавал, что некто задумал совершить тяжкий грех, он мог убить этого потенциального грешника. Этим он избавлял его от будущих страданий в аду, которые он принимал на себя [14, т.4, 404]. Естественно, что это представляло крайность концепции совершенствования бодхисаттвы, но она прекрасно характеризует то специфическое понимание блага живых существ, которое определяло направление совершенствования бодхисаттвы.

Помимо базового обета сострадания бодхисаттва мог принять другие обеты, как абстрактные, проецирующие базовый обет и определявшие общие ориентиры совершенствования, так и вполне конкретные. Из общих обетов бодхисаттвы, которые как бы концентрировали на себе все более частные обеты, популярны были 4 великих обета и 3 группы чистых обетов бодхисаттвы.

4 великих обета бодхисаттвы в общем виде охватывали все цели практики совершенствования и выглядели следующим образом. Первый обет – спасти всех живых существ – представлял собой базовый обет сострадания. Второй обет – прервать все омрачение – характеризовал психический аспект совершенствования. Третий обет – выучить все методы учения Будды – характеризовал деятельную плоскость совершенствования. И четвертый обет – постичь все плоды Будды – нацеливал на результат практики совершенствования.

3 группы чистых обетов выражали в общем виде все частные принципы совершенствования и состояли из:

- 1) обета спасения всех живых существ, базовый обет сострадания;
- 2) обета изучения всех добрых учений. Имеется в виду многостороннее и глубокое учение Будды. Данный обет в определенном смысле являлся ана-

логом второго и третьего обета из 4 великих обетов бодхисаттвы;

3) обета соблюдения правил. Данный обет вбирал в себя все конкретные обеты практики совершенствования мирян, послушников и монахов, восходящие к обетам Хинаяны, поскольку система сангхи в Махаяне сохранилась в неизменном виде. Для бодхисаттвы система обетов была несколько переосмыслена и изменена. Наиболее распространенная система конкретных обетов или правил бодхисаттвы описана в «Сутре сети Брахмы», канонической сутре практики бодхисаттвы. Эта система состоит из 10 тяжелых и 48 легких обетов.

10 тяжелых обетов являлись расширенным и несколько измененным толкованием 10 обетов шраманера и представляли собой запрет определенного действия и побуждения к этому действию: убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, опьянение, клевета на последователей буддийского учения, восхваление себя и осуждение других, жадность, гнев и клевета на три сокровища.

48 легких обетов во многом характеризовали отдельные аспекты деятельности бодхисаттвы, частично повторяя и конкретизируя 10 тяжелых обетов (не употреблять алкоголь, не есть мясо, не устраивать поджог и другие), частично продвигая учение Махаяны (не переходить на учение Хинаяны, не нарушать установленные правила, обязательное принятие обета сострадания и другие). Также определенная часть легких обетов мотивировала активную деятельность бодхисаттвы, вводя запрет не на деятельность, а на отсутствие деятельности (непросвещение живых существ, необъяснение учения, неспособность спасти какое-либо существо и др.). Иначе говоря, если условия требовали активной деятельности, а бодхисаттва проявлял пассивность, это являлось проступком. Именно это положение в корне отличало принципы совершенствования Махаяны от Хинаяны.

Но все же концепция обетов, выступающая основным принципом совершенствования в Хинаяне, в методологии совершенствования Махаяны играла второстепенную роль. Если в отношении Хинаяны можно четко разделить социальный и психический аспекты совершенствования, где практика соблюдения обетов являлась вспомогательным средством совершенствования сознания, или психического аспекта совершенствования, то в Махаяне наблюдается усиление роли психического аспекта и уменьшение значения социального аспекта совершенствования. Соответственно, если в основе практики совершенствования Хинаяны лежало соблюдение обетов, то в Махаяне основополагающим методом совершенствования стало культивирование *парамит*.

Концепция парамит как методология практики совершенствования Махаяны органически включила в себя обеты, объявив соблюдение обетов одной из парамит.

Наиболее распространенной в Китае была концепция 6 парамит: *парамита даяния*, *парамита соблюдения обетов*, *парамита усердия*, *парамита созерцания* и *парамита мудрости-праджны*. Помимо этих 6 парамит также весьма распространенной была концепция 10 парамит. В «Сутре Махаяны созерцания изначального сознания» приводится список 10 парамит, к 6 вышеперечисленным добавлено еще 4 парамиты: *парамита уловок*, *парамита клятв*, *парамита силы*, *парамита знания*.

Как можно увидеть, концепция парамит предлагала лишь общее направление определенной деятельности. Отсутствие четкой регламентации, характерной для соблюдения обетов, обуславливало активную личную позицию, когда адепт должен был сам выбирать наиболее соответствующую ситуации деятельность как в отношении других, так и в отношении самого себя. Подобное отсутствие шаблонов и конкретных форм поведения определяло развитие креативно-интуитивного уровня сознания, характеризующегося именно креативностью, творческим подходом к любой ситуации, свободным отношением ко всем рациональным нормам и правилам, а также созданием собственных «правил» поведения, основанных на интуитивном реагировании. Данное интуитивное реагирование опиралось на чистоту сознания и исходило из чувства милосердия и сострадания, возвращаемое бодхисаттвой благодаря обету сострадания.

В связи с общим характером практики парамит была разработана концепция 10 ступеней бодхисаттвы, определяющая и конкретизирующая этапы совершенствования. Данная концепция служила своего рода ориентиром в социальной и психической практике совершенствования на пути к полному и совершенному просветлению и получила большую популярность в Китае.

В Китае положение о постепенном совершенствовании хотя и было воспринято, но было переосмыслено в контексте китайского рационального менталитета. Путь восхождения к просветлению в несколько жизней, соответствующий генетически впитавшему концепцию кармы и не признающему исторический рационализм менталитету индийцев, не вполне устраивал китайцев. Утилитарный рационализм китайского менталитета, акцентирующий внимание на этой жизни и привыкший оперировать четкими временными рамками, требовал конкретных результатов уже в этой жизни. И эта потребность была удовлетворена через положение о мгновенном просветлении.

Концепция *мгновенного просветления* была сформулирована Даошэном (355-434 гг.). Даошэн опирался на тезис о наличии природы Будды у всех живых существ, который он взял в «Нирване сутре». Постигание этой самой природы, также известной как *собственная природа*, отождествлялось с полным и совершенным просветлением.

Данное постижение не обязательно должно было проходить определенные стадии очищения и совершенствования, поскольку при наличии достаточно зрелого сознания оно могло произойти мгновенно. В силу новизны данного положения оно встретило ожесточенное сопротивление в буддийских кругах, и в результате концепция мгновенного просветления оказалась задвинутой на задний план вплоть до шестого патриарха школы Чань Хуэйнэна (638-713 гг.).

Именно с именем Хуэйнэна связывают развитие и распространение этой концепции, изложенной в «Сутре помоста шестого патриарха». Суть данной концепции Хуэйнэн выразил следующим образом: «Изначально истинное учение не подразделяется на мгновенное и постепенное. Но сама природа человека имеет острый ум и тупой ум. Заблуждающиеся люди медленно совершенствуются, а понимающие люди мгновенно разрубают узел страданий. Если сам познаешь изначальное сознание, если сам постигнешь изначальною природу, то не будет различия между мгновенным и постепенным. Поэтому и установили эти ложные (опорные) названия мгновенного и постепенного учений» [13, 0353a].

Таким образом, Хуэйнэн доводит до логического конца положение о методах совершенствования, определяемых способностями и возможностями человека. Поскольку *природа человека* в зависимости от омрачения, заслоняющего *собственную или истинную природу* (она же природа Будды), различается весьма значительно, то и методы очищения сознания от этого омрачения также имеют широкий диапазон различия. И если сознание человека зрелое или, другими словами, вполне чистое и не настолько загрязнено омрачением или ложными взглядами, то достаточно и небольшого усилия, чтобы полностью избавиться от омрачения и достичь полного и совершенного просветления, под которым стало пониматься постижение своей *изначальной собственной природы* (природы Будды).

Данное положение привело к развитию специфически чаньских методов достижения просветления. Если зрелому сознанию достаточно небольшого усилия для освобождения от омрачения, то именно на это усилие и было направлено основное внимание, а не на дальнейшее очищение сознания. В качестве таких методологических усилий принималось экстраординарные действия, ломающие привычные мировоззренческие опоры и выводящие за рамки обычного рационального осмысления действительности. Таковыми могли быть неожиданные выходки учителя, выходящие за обычные рамки приличия, крики и порой весьма болезненные удары, алогичные вопросы и другие действия, ставившие ученика в тупик обычного реагирования [1]. Особенно ярко это проявилось в чаньской школе Линьцзи. Все это должно было, с одной стороны, проверить «чистоту» со-

нания адепта, а с другой – вывести это сознание на креативно-интуитивный уровень функционирования, определяющий поступки не из рациональных этических норм, а из чистоты помыслов и наличия сострадания.

Таким образом, теория и практика совершенствования в китайском буддизме представляет собой определяющую часть этого учения, сконцентрировавшую на себе базовые теоретические положения и практические методы социального и психического аспектов совершенствования. Не отрицая положение Хиньяны об абсолютной рационализации сознания, определявшегося разрывом всех социальных связей, китайский буддизм в лице Махаяны развил собственные концепции совершенствования в соответствии с общим направлением законов развития сознания. Психический аспект совершенствования определялся развитием креативно-интуитивного уровня сознания, средством чего служило, с одной стороны, полное очищение сознания от эмоционально-чувственного и рационального содержания через созерцание пустоты, с другой – развитие креативных способностей через созерцание образов будд, бодхисаттв и Чистых Земель. И высшей точкой развития этого аспекта явилась специфически китайская концепция мгновенного просветления.

Литература

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983. – 271 с.
2. Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость: пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 144 с.
3. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. – СПб.: Евразия, 1997. – 430 с.
4. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
5. Хунжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания / пер.: Е.А. Торчинов – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. – 68 с.
6. Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.): автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2001. – 24 с.
7. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.
8. 般若波罗蜜多心经 // 大正新修大藏经 № 0251 (1 из.) (Сутра сердца праджняпарамиты).
9. 大乘起信论p0577b // 大正新修大藏经 № 1666 (1 из.) (Махаяна Шрадхотпада шастра).
10. 道德经, 38 (Дао Дэ Цзин).
11. 佛说菩萨修行四法经 // 大正新修大藏经 № 773 (1 из.) (Сутра четырех законов совершенствования бодхисаттвы).
12. 金刚般若波罗蜜经p0749a // 大正新修大藏经 № 0235 (1 из.) (Алмазная сутра).
13. 六祖大师法宝坛经p0353a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 из.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).
14. 中国佛教, 第四辑, с. 404 (Китайский буддизм в 4 т.).

Literature

1. Abaev N.V. Chan-Buddhism and the culture of psychical activity in the medieval China. – Novosibirsk, 1983.
2. Conze E. Buddhist meditation. – M., 1993
3. Maslow A.G.. The far range of man mind. – SPb., 1997.
4. Torchinov E.A. The introduction to Buddhism studying. – SPb., 2000.
5. Hongren. Xiuxin yaolun. – SPb., 1994.
6. Chebunin A.V. Social-anthropological aspect of the ancient and medieval Chinese philosophy. – Ulan-Ude. 2001.

Сведения об авторе

Чебунин Александр Васильевич – докторант кафедры философии Бурятского госуниверситета, e-mail: chebunin1@mail.ru.

Data on author

Chebunin Alexander Vasilevich – doctorant of philosophy department of Buryat State University, e-mail: chebunin1@mail.ru.

УДК 24-258 (510)
ББК 86.35-4 (5 Кит)

А.В. Чебунин

СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В КИТАЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ БУДДИЗМЕ

В статье автор представляет социальную практику совершенствования личности в китайском религиозном буддизме, ее теоретическую и практическую стороны. Показано, что в религиозном буддизме целью социальной практики было благое воздаяние, ликвидация жизненных проблем, а также культ умерших родственников.

Ключевые слова: китайский религиозный буддизм, совершенствование, воздаяние.

A.V. Chebunin

SOCIAL PRACTICE OF SELF-CULTIVATING IN CHINESE RELIGION BUDDHISM

In this article, the author describes the social practice of personal self-cultivating in Chinese religion Buddhism, its theoretical and practical aspects. It's showed that the aim of the social practice of personal self-cultivating in Chinese religion Buddhism was the good recompense, decision of life questions and the cult of relatives.

Key words: Chinese religion Buddhism, self-cultivating, recompense.

Социальная практика совершенствования в китайском буддизме имела значительное различие на философском и религиозном уровне. На философском уровне целью практики было полное и совершенное просветление, на религиозном – ликвидация жизненных проблем и благое воздаяние. Но, несмотря на такое различие, между этими двумя уровнями была определенная связь – религиозный уровень буддизма опирался на теоретические разработки философского буддизма, в то же время в социальной практике совершенствования подготавливал сознание адептов для восприятия философских истин и постижения полного и совершенного просветления.

Постижение полного и совершенного просветления означало изменение процессов функционирования психики [1]. В результате этого, соответственно буддийскому учению, адепт постигал сверхъестественные способности, которые, однако, не являлись целью совершенствования для продвинутых адептов, поскольку при недостаточной чистоте сознания не затягивали в круговорот сансары, а представляли собой «побочный про-

дукт» просветления. Сверхъестественные способности, таким образом, служили своего рода критерием просветления. Но их использование было ограничено в первую очередь уровнем самоограничения просветленного сознания, а хвостовство этими способностями относилось к проступку, входившему в раздел *поражение* (параджика) и влекущему исключение из сангхи.

Чжи в своем трактате «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» упоминает 6 сверхъестественных способностей:

1. *Божественное зрение* – означает способность видеть все вещи и явления вне зависимости от расстояния в 6 формах существования.

2. *Божественный слух* – означает способность слышать все звуки вне зависимости от расстояния в 6 формах существования.

3. *Знание мыслей других* – означает способность понимать мысли всех живых существ в 6 формах существования.

4. *Знание прошлых жизней* – означает способность знать все перерождения всех живых существ в 6 формах существования.