УДК 294.3

DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-9-28

А. Ц. Гулгенова

ВЛИЯНИЕ ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ НА РАЗВИТИЕ АБХИДХАРМЫ В ТИБЕТЕ

В статье представлена индийская традиция абхидхармы, изложенная Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы», ставшая одним из основных источников буддийской религиозно-философской мысли Индии. Обоснованы важнейшие абхидхармистские концепции, которые обусловили развитие буддийской мысли в Тибете и Центральной Азии.

Ключевые слова: Абхидхарма, Васубандху, дхарма, вайбхашика, саутрантика, йогачара, Гелугпа, сиддханта, дубта.

A. Ts. Gulgenova

THE INFLUENCE OF THE INDIAN TRADITION ON THE DEVELOPMENT OF ABHIDHARMA IN TIBET

The article presents the Indian tradition of Abhidharma described by Vasubandhu in the «Encyclopedia of Abhidharma» which has become one of the main sources of Buddhist religious and philosophical thought in India. The article substantiates the most important Abhidharmist concepts that led to the development of Buddhist thought in Tibet and Central Asia.

Keywords: Abhidharma, Vasubandhu, dharma, vaibhashika, sautrantika, yogacara, vijñānavāda, Gelugpa, siddhanta, dubta.

В современной буддологии буддизм Абхидхармы закономерным образом объединяет в себе понятия «хинаяна», «учение малой колесницы», «ранний буддизм», «учение Тхеравады» и т. д. В «Энциклопедии индийской философии» Карл Х. Поттер использует буддизм Абхидхармы в качестве объединяющего понятия, объясняя ранний период как собрание систематизированных, последовательно изложенных философских учений, которое отражает все вышеперечисленные понятия [Encyclopedia 1996: 647], поскольку Абхидхарма является концептуальным фундаментом всех школ раннего индийского буддизма.

Гулгенова Арюна Цыденжабовна – доктор философских наук, проректор по научно-инновационной деятельности Бурятского республиканского института образовательной политики (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: agulgenova@mail.ru.

Изначально вся абхидхармистская теория была изложена в собрании буддийских текстов – Абхидхарма-питаке, которую составили последователи Будды на первом всеобщем Соборе сразу же после ухода Будды Шакьямуни в V в. до н. э. Как отмечает Ньянатилока Тхера в своем сочинении «Слово Будды: обзор учения Будды словами Палийского канона» [Ньянатилока 2002: 108], три собрания текстов, составленные в «три корзины» (санскр. *tri-piṭaka*) на пальмовых листьях по индийской канцелярской технологии, соответствовали тематическому собранию, в т. ч. «Абхидхарма», которая была представлена в виде «схем сущего, инвентарных списков всего, что есть, данных с позиций определенного “энергийного” видения. Описание сгруппировано в абхидхармистских текстах, в согласии с некоторыми принципами, в перечни определенных родов и видов сущего» [Там же: 14–15; 62–75, 145–146].

Тексты Абхидхарма-питаки, в отличие от других «корзин», содержат сотериологическое значение, «осмысление которого становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации высшей цели Учения – установки на обретение нирваны» [Рудой 1998: 17].

На сегодня нет однозначного мнения по поводу даты и обстоятельств возникновения абхидхармистских текстов. Так, например, тибетский историк Будон Ринчендуб придерживается мнения, что Абхидхарма-питака была составлена в Раджагрихе на Первом Буддийском соборе со слов одного из ближайших учеников Будды – Махакашьяпы, который передал по памяти все, что Будда Шакьямуни говорил при жизни относительно Абхидхармы [Будон Ринчендуб 1999: 184].

Некоторые современные ученые предполагают, что это произошло во времена правления императора Ашоки в III в. до н. э., но еще до третьего Собора [Радхакришнан 1994: 299; Dasgupta 1950: 82]. Другие современные исследователи считают, что тексты Абхидхарма-питаки создавались в три периода времени: до эпохи третьего Собора, в эпоху третьего Собора и позднее [Философия буддизма 2011: 69–75, 178–181].

Э. Конзе, анализируя существенные отличия содержания абхидхармистских трактатов сарвастивадинов и тхеравадинов, считает, что абхидхармистская литература появилась после раскола общины стхавиравадинов на сарвастивадинов и вибхаджьявадинов, сохранивших за собой название стхавиравадинов (на пали тхеравадинов), произошедшего после третьего Собора [Conze 2008: 23].

Традиционные источники Тхеравады безоговорочно объявляют Абхидхарму высшим учением Будды. Согласно их версии, сам Будда Шакьямуни является автором семи канонических абхидхармистских трактатов, а его ближайший ученик Шарипутра распространил Абхидхарму среди людей [Bhikkhu KL Dhammajoti 2007: 2]. Согласно Сарвастиваде, Будда Шакьямуни является первым абхидхармиком, преподавшим Учение Абхидхармы, однако канонические абхидхармистские трактаты составили его последователи – Катьянипутра и другие, которые «собрали и упорядочили Его разрозненные высказывания из сутр по абхидхармистской проблематике» [Ibid.].

Дж.-Ю. Хартманн отмечает тот факт, что, как и в случае с Сутра-питакой, количество версий Абхидхарма-питаки, существовавших в различных школах Древней Индии, точно неизвестно, так же как неизвестно количество языков и диалектов, на которых они передавались [Encyclopedia of Buddhism 2004: 11]. До наших дней дошли только два полных собрания текстов по Абхидхарме – школ Тхеравады и Сарваствивады. Однако только Абхидхарма-питака Тхеравады сохранилась на языке оригинала, которая была изложена на среднеиндийском пракрите – на языке пали [Bhikkhu KL Dhammajoti 2007: 4]. Версия Абхидхарма-питаки Сарваствивады сохранилась лишь в китайском переводе, поскольку ее санскритский оригинал был утрачен. Также в китайском переводе есть несколько абхидхармистских текстов невыясненной школьной принадлежности: это Шари-путрабхидхармашастра (Śāriputrābhidharmaśāstra), по мнению К. Кокс, принадлежащая школе Вибхаджьявады (Vibhajyavāda), и Самматияшастра (Saṃma-tīyaśāstra) – школе Самматия (Saṃmatīya) [Encyclopedia of Buddhism 2004: 3].

Согласно В. И. Рудому, все абхидхармистские учения имеют одно происхождение и суть, несмотря на то, что в состав Абхидхарма-питаки в разных буддийских традициях входят разные тексты: «В ранний период истории канонической литературы термином “абхидхарма” обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией» [1998: 16].

Обе версии абхидхармистского канона – Тхеравады и Сарваствивады – включают в себя по 7 трактатов. Данные собрания текстов, несмотря на различия в наименовании трактатов, по содержанию имеют немало общего – схожие классификационные перечни, те же обсуждаемые проблемы, структуру их истолкования.

Согласно версии Тхеравады, в собрание текстов по Абхидхарме входят следующие палийские трактаты:

1. Дхаммасангани (Dhammasaṅgaṇī) – «Собрание дхарм».
2. Вибханга (Vibhaṅga) – «Видовая классификация».
3. Дхатукатха (Dhātukathā) – «Обсуждение дхату (группировок дхарм)».
4. Пуггалапаннати (Puggalapaññatti) – «Описание и классификация того, что связано с концепцией личности».
5. Каттхаваттху (Katthāvatthu) – «Предметы спора».
6. Ямака (Yamaka) – «Книга пар».
7. Паттхана (Paṭṭhāna) – «Книга причин и условий».

Непосредственная цель данных трактатов гласит: «Каждый из этих семи текстов, изучаемый в должной последовательности... обладает особым, четким построением, предназначенным к тому, чтобы вести ученика к ясному пониманию подробных описаний причин страдания, формируя вспомогательные рамки для медитативной практики» [Perez-Chisti 1999: 32].

Семь трактатов сарваствивадинского собрания текстов по Абхидхарме в китайском переводе содержат ссылки на значительное количество санскритских терминов. При этом наименования санскритских абхидхармистских трактатов

Сарвастивады совершенно отличаются от палийских, представленных Тхеравадой. Семь трактатов Сарвастивады:

1. Джнянапрастхана (Jñānaprasthāna) – «Приход знания; Отправление в путь к знанию; Метод познания» составлен Арья-Катьяянипутрой (Ārya-Kātyāyanīputra).

2. Пракаранапада (Prakaraṇapāda) – «Корневой трактат; Обсуждение основ» составлен стхавирой Васумитрой (Vasumitra).

3. Виджняная (Vijñānakāya) – «О способности познания» составлен стхавирой Дэвашарманом (Devaśarman).

4. Дхармаскандха (Dharmaskandha) – «Совокупность дхарм», «Собрание учений» составлен Арья-Шарипутрой (Ārya-Śāriputra).

5. Праджняптишаstra (Prajñāptiśāstra) – «Трактат наставлений» принадлежит Арья-Маудгальяяна (Ārya-Maudgalyāyana).

6. Дхатука (Dhātukāya) – «Собрание первичных элементов», «Совокупность элементов [ума]» написал Пурна (Pūrṇa).

7. Сангитипарья (Saṅgītiparyāya) – «Повторение пения; повторное пение; то, что повторно (снова и снова) поется» под авторством Махакауштхилы (Mahākauṣṭhila). Текст посвящен истолкованию «Сангити-сутры».

Первый из списка текст – «Джнянапрастхана» считается основным из семи представленных и сравнивается с телом сарвастивадинской Абхидхармы, а остальные 6 трактатов – с ногами. К. Кокс подчеркивает значение для Сарвастивады трактата «Джнянапрастхана», который «... традиционно оценивается как наиболее значимый из семи ранних сарвастивадинских текстов, не потому, что он старейший, но скорее потому, что он представляет точку зрения сарвастивадинов Кашмира, которые общепризнанны в качестве ортодоксальной сарвастивадинской линии преемственности» [Cox 1995: 33].

В. И. Рудой, опираясь на китайскую традицию, зафиксированную Сюаньцзаном, а также санскритскую версию Яшомитры и тибетских версий Будона и Таранатхи, подтверждает авторство древних мыслителей нижеуказанных текстов:

«1. Сангити-парья (кит. Шарипутра; санскр.-тиб. Махакауштхила);

2. Дхармаскандха (кит. Маудгальяяна; санскр.-тиб. Шарипутра);

3. Праджняпти (кит. Катьяяна; санскр.-тиб. Маудгальяяна);

4. Виджняная (все традиции – Дэвашарман);

5. Дхатука (кит. Васумитра; санскр. – тиб. Пурна);

6. Пракарана (все традиции – Васумитра);

7. Джнянапрастхана (все традиции – Катьяянипутра)» [1998: 51].

Современной науке неизвестно время окончательного оформления письменного канона школ раннего буддизма из-за довольно длительной устной передачи буддийского учения. К. Кокс отмечает отсутствие достоверных исторических свидетельств, подтверждающих точную дату или время создания сохранившихся абхидхармистских трактатов.

Завершающий период создания абхидхармистской литературы отмечен появлением комментариев на абхидхармистские труды предшествующих периодов

и появление справочников и учебных пособий по Абхидхарме. Возвращаясь к историческим событиям, отметим, что во времена царствования Канишки (около 100 г. н. э.) на четвертом последнем всеобщем Буддийском соборе под руководством Нагарджуны, Ашвагхоши и Васумитры произошел раскол между Хинаяной – южным буддизмом, и Махаяной – северным. Этот собор положил начало распространению обширной литературы на санскритском языке, явившейся основой санскритского канона Махаяны, в отличие от палийского канона хинаянистов, окончательно зафиксированного на Цейлоне в 80-е гг. до н. э.

По преданию, на этом соборе 500 архатов под председательством Васумитры составили комментарии к трем основополагающим трактатам палийского канона, которые были выгравированы на медных таблицах и положены в ступу, воздвигнутую для этой цели Канишкой в столице Кашмира. Такого рода работы в школе Тхеравада, на языке пали, были созданы несколькими комментаторами V в. н. э., среди которых наиболее известен труд Visuddhimagga (Путь очищения) Буддхагхоши (Buddhaghosa).

Сарвастивадины также, предположительно в первые века н. э., создали ряд важных истолковательных трудов – обширных доктринальных компендиумов, именуемых vibhāṣā (вибхаша – санскр. «выбор, альтернатива, свобода выбора»), представляющих собой изложение воззрений, принадлежащих разным противоборствующим буддийским школам, группам, отдельным мастерам, по проблемам абхидхармистского анализа [Бережной 2014].

Также из комментариев, подготовленных Собором, до нас дошла обширная «Абхидхарма-вибхаша», иначе называемая «Махавибхаша» (Mahāvibhāṣā, маха – большой, вибхаша – комментарий), в переводе с тибетского языка «Великий океан разъяснений аспектов Абхидхармы», или «Великая сокровищница разъяснений аспектов Абхидхармы» [Дункар Лобсан Тинлей 2002: 1490–1491]. Трактат «Махавибхаша» содержал 100 тысяч шлок (четверостиший) и, согласно традиции вайбхашиков, был признан 7-м разделом Абхидхармы. Однако в действительности это произведение является комментарием не на Абхидхарма-питаку, а на основной метафизический трактат школы сарвастивадинов – «Джнянапарастхану» Катьянипутры, который был главным сочинением Абидхарма-питаки этой школы. «Махавибхаша», написанная мыслителем Паршвой, в глазах некоторых сарвастивадинов пользовалась авторитетом священнописания, и поэтому школу вайбхашиков рассматривают как ее последователей.

Также в этот период сарвастивадинами был составлен ряд других комментаторско-полемиических трудов, излагающих взгляды различных школ по широкому спектру проблем буддийского учения. Наиболее значительные из них – трактат крупнейшего абхидхармистского теоретика и систематизатора Васубандху «Абхидхармакоша», или «Энциклопедия Абхидхармы», созданный в IV–V вв. н. э. «Абхидхармакоша-карика» (Abhidharmakośa-kārikās, строфы о сокровищнице Абхидхармы) длиной в 613 карик, в т. ч. 9-й раздел, состоящий из 13 карик, который некоторые рассматривают как самостоятельное сочинение. Этот компен-

диум, включавший 600 карик, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских вайбхашиков.

К этому стихотворному тексту Васубандху подготовил прозаический автокомментарий, в котором подверг критике ряд концепций вайбхашики с позиций саутрантики. «Абхидхармакоша-карика» в совокупности с автокомментарием «Абхидхармакоша-бхашья» (*Abhidharmakośa-bhāṣya*, толкование «Абхидхармакоши») образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в котором с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития вайбхашики и саутрантики.

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов:

1. Дхатунирдеша (*Dhātunirdeśa*) – «Анализ по классам элементов» содержит сумму представлений о человеческой природе как потоке дхарм – элементарных моментальных состояний, рассматриваются три первые абхидхармистские классификации дхарм – по 5 скандхам, 12 аятанам и 18 дхату.

2. Индриянирдеша (*Indriyanirdeśa*) – «Учение о факторах доминирования в психике» посвящено анализу психических способностей, а также причин и условий, благодаря которым возможно обретение Нирваны. В основе анализа лежит список 22 психических способностей (индрий) и классификация дхарм по 5 категориям: материальные дхармы, сознание, явления сознания, дхармы, не связанные с сознанием, но и нематериальные, абсолютные дхармы.

3. Локанирдеша (*Lokanirdeśa*) – «Учение о мире» – представляет полное изложение буддийской космологии. Оно основано на идее соотнесенности сознания с космическими сферами его существования: чувственным миром, миром форм и миром не-форм.

4. Карманирдеша (*Karmanirdeśa*) – «Учение о карме» разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие, мотивированное аффектами, как причину нового рождения. Здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

5. Анушаянирдеша (*Anuśāyanirdeśa*) – «Учение об аффектах» посвящено изложению учения об аффектах, являющегося теоретической основой буддийского подвижничества – суммы практик, приводящих к вступлению в Нирвану.

6. Маргапрахананирдеша (*Mārgaprahāṇanirdeśa*) – «Учение о пути Благородной личности» дает полное теоретическое описание буддийских практик, ведущих к вступлению в Нирвану, и типологию буддийских подвижников.

7. Джнянанирдеша (*Jñānanirdeśa*) – «Учение о чистом знании». В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

8. Самапаттинирдеша (*Samāpattinirdeśa*) – «Учение о йогическом созерцании».

Завершается «Энциклопедия Абхидхармы» приложением из 13 карик, имеющим вспомогательный характер, под названием «Пудгаланирдеша» (*Pudgalanirdeśa*) – «Описание индивидуальной личности». Здесь содержится опровержение представлений о бытии самостоятельно существующей индивидуальной личности.

Трактат Васубандху представляет собой полное теоретическое обоснование буддийского религиозного опыта и составляет базу высшей философской образованности для просвещенных буддистов всех школ и направлений, так как знание этого трактата позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма – религиозной доктрины, психотехники и собственно философии [Бережной 2014]. Два первых раздела трактата представляют собой основу теории дхарм Сарвастивады, остальные разделы презентуют теорию дхарм как онтолого-сотериологическую систему, состоящую из описаний важнейших сторон действительности, логически связанных между собой, и описания пути к освобождению [Там же].

Важнейшим текстом Абхидхармы в современном мире является трактат «Абхидхармакоша», который сохранился на санскрите, тибетском, китайском, уйгурском и японском языках, а в XX в. переведен на основные европейские языки, включая русский [Рудой 1998: 103–108]. «Абхидхармакоша» является центральным учебным пособием для изучения Абхидхармы в Тибете и во всей Восточной Азии и обязательным предметом изучения в буддийских монастырях различных стран.

Абхидхармистская мыслительная традиция существовала на Южноазиатском субконтиненте в течение довольно длительного исторического периода – с начала V в. до н. э. до IX в. н. э., пройдя за это время три этапа. Первый этап развития абхидхармистской мысли совпадает с эпохой раннего буддизма и характеризуется зарождением так называемой абхидхармистской тенденции. Второй этап начался с середины III в. до н.э. и был ознаменован созданием фундаментальных трактатов, образовавших Абхидхарма-питаку. Этот этап завершился в I в. н. э., предположительно ко времени письменной фиксации буддийского канонического комплекса.

Третий этап эволюции Абхидхармы пришелся на III–IX вв. н. э. Это период постканонического философствования, представленный в письменном наследии многочисленными комментаторскими сочинениями, а также философскими компендиумами, полноправно претендующими на полноту и систематичность изложения школьных воззрений. При этом IV–VII вв. н. э. – это время расцвета постканонической абхидхармистской мыслительной традиции, которое совпало с периодом острой полемики буддийских школ со школами ортодоксального брахманизма. В этом напряженном диспутальном противостоянии окончательно созревает логико-теоретический дискурс абхидхармистов, разрабатываются концепции, призванные разрушить философское обоснование брахманских учений о реальности субстанциональной души, божественном творении мироздания, первоматерии и т. д. Постканонический этап можно рассматривать в качестве «классического», подводящего итог всему предшествующему развитию философии этого направления.

Итак, философия в буддизме выступала в роли теоретического инструмента, с помощью которого религиозная доктрина, изложенная в форме проповедей,

могла приобрести вид стройной и логически строгой системы. Абхидхарма, возникшая как философское обоснование четырех благородных истин, тщательно разработала богатейший понятийный аппарат, принципы обоснования теории и видения мира.

Термином «Абхидхарма» в ранний период истории канонической литературы обозначался метод наставления, который сводился к изложению сутр, сопровождаемому строгой логико-теоретической интерпретацией их основных понятий. В период сложения трактатов Абхидхарма-питаки проблематика буддийского теоретического умозрения претерпела изменения и значительно усложнилась по сравнению с сутрами. Абхидхарма имеет огромное значение для понимания буддийского мировосприятия. Так же, как и в случае с термином «дхарма», практически ни одна буддийская школа не могла обойтись в своих доктринальных построениях без использования понятий Абхидхармы.

В «Абхидхармакоше» Васубандху встречается такое определение: «Абхидхарма – это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами]» [1990: 45]. В абсолютном смысле Абхидхарма определяется как пребывание в состоянии незагрязненной мудрости с пятью «чистыми группами», свободными от притока аффектов. По словам О. О. Розенберга, «“чистым знанием” называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму *par excellence*, т. е. на Нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [1991: 102]. Мудрость здесь обозначает состояние сознания, в относительном смысле определяется двояко: и как мудрость-состояние, и как шастра, способствующая обретению чистой мудрости. В первом случае Абхидхарма характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и йогическим сосредоточением. Васубандху отмечает, что такого рода относительная мудрость может быть врожденным свойством психики. Во втором случае Абхидхарма – словесное изложение чистой мудрости, способствующее обретению высших «незагрязненных», т. е. свободных от притока аффектов, состояний сознания. Иными словами, это и есть то обыденное понимание Абхидхармы, с которым чаще всего сталкиваются при изучении буддийской философии. Здесь Абхидхарма означает шастру – любую абхидхармистскую литературу.

Таким образом, термин «Абхидхарма» в буддийской литературе используется в следующих качествах: 1) дхарма, направленная на постижение Нирваны; 2) мудрость-состояние, возникающее в процессе духовной практики; 3) шастра или любая другая литература об Абхидхарме.

Определение Абхидхармы как высшей дхармы призвано показать специфическую цель данного трактата, выходящую за границы собственно философии, – достижение Нирваны.

Ключевой термин логико-дискурсивной системы – «дхарма» вводится Васубандху непосредственно в термин «Абхидхармы». Важно подчеркнуть, что Абхидхарма служила наставлению высокопродвинутых учеников, уже знакомых

с этим важнейшим термином буддийской философии. В «Трудах по буддизму» О. О. Розенберг пишет: «Введение термина “дхарма” как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психосоматических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и в целом индийской классической философской мысли» [1991: 10]. Вся абхидхармическая теория основывается на классификации дхарм, способствующей разложению окружающего бытия на элементарные частицы. В различных традициях Абхидхармы классификационные дхармовые списки возникали и совершенствовались в зависимости от доктринальных различий.

В «Энциклопедии Абхидхармы» подводится итог всей предшествующей буддийской религиозно-философской мысли. Представленные в трактате важнейшие абхидхармистские концепции способствовали дальнейшему развитию буддийской мысли в Тибете. Во многом это связано со складывающимися феодальными социально-экономическими отношениями и соответствующими им политическими формами государственного устройства, которые в VII–XIV вв. обусловили появление различных религиозных школ и философских направлений, в основном следовавших учению древнеиндийских буддийских школ. По этой причине многие тибетские ученые средневековья скрупулезно изучали древнеиндийские источники по истории буддийских школ и сект, стремясь разобраться в различиях их религиозно-философских доктрин.

Перевод канонических сочинений имел значение не только в распространении буддизма, но и в развитии научных дисциплин на территории Центрально-азиатского региона в период средних веков. После формирования Ганчжура и Данчжура возникла необходимость в выработке принципиально новой методологии, методики и техники их систематического изучения. Таким образом, в Тибете появилось значительное количество работ по истории философии, особенно в поздний период развития тибетской религиозно-философской традиции, а именно в период формирования схоластической литературы. С. П. Нестеркин справедливо отмечает, что столь большая востребованность сравнительных исследований была вызвана разнообразием как философских доктрин, возникших на тибетской почве, так и интерпретаций индийского философского наследия в этих школах и направлениях тибетской мысли [2014: 11].

Уникальный жанр сиддханта – это особый жанр историко-философской литературы, посвященный истории возникновения и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект, широко известный тибетским, монгольским и бурятским буддийским ученым под названием «дубта» (тиб. Grub-mtha'); среди европейских буддологов он более популярен под названием «Сиддханта» в санскритском варианте [Хадалов 1962: 40]. В настоящее время в науке существует несколько версий причин возникновения и генезиса жанра сиддханта. Одну из гипотез предложили Д. Козорт и Г. Престон, которые отождествили сиддханту с литературой типа «lta-ba» (тиб. тава) [Cozort 2004: 352]. Согласно их версии, сочинение «Man-ngag-lta-ba'i-phreng-ba» (Гирлянда воззрений «Наставление») Падмасамбхавы стало первым трактатом в этом стиле. Также, по их мнению, в

период с VIII по IX в. были написаны еще два сочинения о философских системах, заложившие основы появления сиддханта: «lTa-ba-rim-pa-bshad-pa» (Объяснение этапов воззрений) знаменитого тибетского переводчика, ученика Шантаракшиты и Падмасамбхавы Кавы Палцэга (тиб. sKa-ba-dpal-brtsegs), и «lTa-ba'i-khyad-par» (Различие воззрений) выдающегося тибетского переводчика, ученика Падмасамбхавы, участвовавшего в переводе более 200 текстов – Еше Дэ (тиб. Ye-shes-sde/sna-nam-Ye-shes-sde/zhang-gi-bhan-dhe-Ye-shes-sde). Самой ранней из известных и сохранившихся сиддхант считается «Grub-mtha'-so-so'i-bzhed-tshul-gzhung-gsal-bar-ston-pa-chos-'byung-grub-mtha'-chen-po-bstan-pa'i-sgron-me» (Ясное изложение соответствующих взглядов и положений философских систем: «Светоч учения, Великий трактат по философским системам [в контексте] истории Дхармы»), написанная нигмапинцем Шераб Одом (тиб. Shes-rab-'od, 1166–1244). Это дает право представить версию о том, что жанр сиддханта впервые возник в недрах нигмапинской традиции.

Согласно второй версии, изложенной учеником Кунчена Жамьяна Шадпы, знаменитым историком Сумба-хамбо Ешей Балджором в трактате «Пагсам-Чжонсан», первая сиддханта была написана в Тибете Атишей на рубеже X–XI вв. В ней Атиша изложил историю школ современной ему Индии, таких как вайбхашики, саутрантики, йогочары, сватантрики и прасангики. Отличительной чертой его сиддханта стало то, что в ней представлены школы в иной последовательности, нежели у его предшественников [Пубаев 1980: 43]. К сожалению, названия этой сиддханта и содержание ее неизвестны. Тем не менее японский буддолог Кацуми Мимаки убежден, что первые сиддханта стали разрабатываться в XII–XIV вв. в главных кадампинских центрах – Сангпу (тиб. gSang-pu) и Нартанг (тиб. sNar-thang) [Гулгенова 2016: 75]. Таким образом, в соответствии с этой гипотезой происхождение жанра сиддханта относится примерно к XI–XII вв. и принадлежит школе кадампа.

Третья гипотеза основывается на мнении А. И. Вострикова о том, что жанр историко-философской литературы возник в рамках обширного класса тибетской исторической литературы, называемой «chos-'byung» (чойнчжун, история религии или доктрины). Согласно его концепции, этот класс «объединяет и сочинения по истории религии, и общие исторические труды сводного характера, в которых изложение истории религии дается вместе с изложением светской истории страны» [1962: 89]. По своему содержанию чойнчжуны отличаются разнообразием, так как касаются либо истории распространения буддизма, либо светской и духовной истории Индии, Китая, Тибета и Монголии. В этот же класс входят сочинения, касающиеся исторического распространения буддизма в определенной области или местности, а также трактаты, отражающие историю конкретного буддийского течения или монастырской школы. В свою очередь, в науке остается вопрос о самом происхождении жанра чойнчжун. По мнению Леонардо Ван дер Кипа, самая ранняя работа, выполненная в этом жанре, принадлежит авторству нигмапинского мастера Ронзом Чойкьи Зангпо, жившего в XI в. Она цитируется в сочинении Дульзина Кьенраба Гьяцо «Sangs-rgyas-bstan-pa'i-chos-byung-

dris-lan-nor-bu'i-phreng-ba» (Ответы на вопросы по истории буддийского учения «Драгоценное ожерелье») [Cabezón 1996: 46]. Таким образом, можно предположить нигмапинское происхождение жанра чойнчжун.

Согласно мнению Е. А. Островской-младшей, которая убеждена в создании жанра чойнчжун сакьяпинцами, самый ранний чойнчжун написан сакьяпинцем Соднам Цзэмо (1142–1182) в 1168 г. Однако возможны и более ранние сочинения представителей этой школы. Д. Джексон в своей статье «Два трактата по grub-mtha' – одна утерянная и одна фальсифицированная» приводит название одной из сакьяпинских сиддхант – «Grub-mtha'-rnam-'byed/grub-mtha'i-dbye-ba» (Различие /Классификация философских систем) Сакья Пандиты (1182–1251). Тибетец ссылается на нее в своих трудах таких, как «Tshad-ma-rigs-pa'i-gter-gyi-rang-'grel» (Автокомментарий к «Сокровищу логики и эпистемологии»), «mKhas-rnam-'jug-pa'i-sgo» (Освещение мысли муни) и «Thub-pa'i-dgongs-gsal» (Врата мудрецов) [Гулгенова 2016: 75]. К сожалению, эта сиддханта была утеряна предположительно в середине XIII в.

Нами представлены гипотезы генезиса жанра сиддхант. Вышеизложенные версии связаны с герменевтической проблемой согласования буддийских учений, а также переводческой, комментаторской и миссионерской деятельностью. Интерпретация онтологической проблематики, содержащейся в работах Арьядевы, Буддхапалиты, Бхавьи, Чандракирти, Шантаракшиты и других древнеиндийских мыслителей, в тибетском буддизме велась в рамках литературы по Мадхьямаке, выработанной в рамках основных школ тибетского буддизма. Однако различия в интерпретации базовых текстов индийских авторов у основных представителей этих школ носили принципиальный характер [Там же: 75].

Поскольку в средневековом Тибете верховная власть, философия, наука, искусство и образование были сосредоточены в руках буддийского монашества, монопольное право на грамотность и образованность всецело принадлежало представителям духовенства, поэтому тибетские сочинения имеют ярко выраженный клерикальный характер. Такого же мнения придерживается и А. М. Донец, который в своей монографии «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» выделяет характерной особенностью тибетских источников то, что «их написания совпали с периодом расцвета схоластической философии и становлением системы монастырского образования» [2007: 4]. Таким образом, основная часть произведений, созданная в тот период, была написана в рамках учебной программы, поскольку именно монастыри являлись центрами феодальной духовной культуры.

Продолжительная борьба со взаимной критикой религиозно-философских взглядов между школами красно- и желтошапочников особенно явно отражалась в их сочинениях. В каждой буддийской школе создавались сиддханты, отличавшиеся своей разновидностью, систематизацией, структурированием и классификацией школ. Прежде всего, сиддханты были ориентированы на задачи изложения и сравнительного анализа небуддийских и буддийских религиозно-филосо-

софских систем, сформировавшихся в Древней Индии и максимально приближенно перенесенных на тибетскую почву.

Стоит отметить, что структура текстов по сиддханте не следует хронологии развития философских систем в Индии. Изложение философских систем в сиддхантах разворачивается в зависимости от формирования основных философских идей и предметов философского исследования. Вполне естественно, что авторы разных эпох, поддерживавшие сходные взгляды, объединялись, развивая идеи того исторического и культурного контекста, в котором они находились.

С. П. Нестеркин отмечает, что одним из предметов, систематически исследуемых в трудах историко-философского жанра, является онтология, изложенная в основном в разделе о «двух истинах» (тиб. *bden-gnyis*): относительной и высшей – они понимаются в четырех философских системах индийского буддизма, обычно выделяемых гелугпинской традицией как аутентичное учение Будды [2013: 15]. По его мнению, суть этих систем излагается по принципу от низшего учения к высшему, а точнее – от наименее глубоких и полных к более глубоким и полным, соответственно от воззрений школ Вайбхашики и Саутрантика, относящихся к учению Хинаяны; к философским взглядам школ Читтаматра и Мадхьямака, представляющих Махаяну. Между тем представление о существовании только четырех философских школ базируется на комментарии Ваджрагарбхи (санскр. *Vajragarbha*) к Хеваджратантре «*Nevajramacarthatika*», в котором утверждается, что «существование четвертой колесницы или пятой религиозно-философской системы не было мыслью Победителя» [Гулгенова 2016: 77].

Согласно тибетскому автору Гончогу Чжигме Ванбо, для того чтобы быть признанным последователем какой-либо религиозно-философской системы, необходимо реализовать бессамость в соответствии с философскими принципами именно этой системы. Однако С. П. Нестеркин отмечает: «То, что рассматривается в одной системе как установленное и истинное знание, в другой – может рассматриваться как знание неполное или даже как ошибочное суждение» [2013: 15]. В целом, согласно Геше Джампа Тинлею, все четыре системы ассоциируются со ступенями лестницы, каждая из которых, опираясь на предыдущую, дает более совершенное описание реальности [2013: 50–51]. На последней ступени, которая в традиции Гелуг представлена мадхьямикой-прасангикой, индивид получает окончательное понимание того, каким образом вещи существуют на самом деле. Принцип иерархизированной системы восприятия учения философских школ позволяет на предшествующей системе подготовиться к пониманию последующей более сложной, высокой системы. «В то же время каждый должен стремиться подняться на верхнюю ступеньку, дающую воззрение, позволяющее наиболее эффективно продвигаться к спасению, и никто не должен удовлетворяться взглядами низших философских систем, извиняя себя скромностью притязаний. Такова позиция Гелук» [Нестеркин 2013: 15].

И. С. Урбанаева пишет, что ядро сиддханта составляет доктрина взаимозависимого возникновения, которая имеет одну онтологическую суть с теорией пустоты [2012: 177]. В рамках сиддханта как буддийского типа философствования

ния дается презентация Учения Будды, во время первого поворота дхармачакры, представленного в формате учения о четырех благородных истинах, во время второго – в формате учения о самопустоте, выраженного в сутрах Праджняпарамиты, во время третьего поворота – в формате учения о татхагагарбхе и пустоте от другого. На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения основы, пути и результата. Поэтому И. С. Урбанаева убеждена, что «буддийская философия – это не просто путь освобождения. Это, прежде всего, презентация основы: ее составляют две истины – относительная и абсолютная, для представления которой служит буддийская феноменология, охватывающая все виды объектов достоверного познания, а также логика и эпистемология – в том виде, в каком она была представлена Дигнагой и Дхармакирти» [2012: 177]. Презентация пути дается на религиозно-философской основе доктрины пратитьясамутпады (зависимого возникновения) – в аспекте метода и мудрости, с использованием рационально-логических средств и объяснением способов медитации. Презентация результата дается также на религиозно-философской основе доктрины зависимого возникновения, с применением логики в объяснении феномена Будды и медитации, ведущей к этому высшему состоянию бытия [Там же].

Практически все школы придерживаются стандартной схемы изложения учения: 1) об основе; 2) о пути, ведущем к освобождению; 3) о плоде, обретаемом в результате этого пути. Так, «на основе двух истин, с помощью пути – метода и мудрости – достигают двух результатов, двух чистых тел Будды – тела формы (Рупакая) и тела истины (Дхармакаи)» [Геше Джампа Тинлей 2013: 55]. Подобное подразделение выявляет сотериологическую направленность сиддхانت.

Согласно С. П. Нестеркину, «сотериологический» аргумент нередко является основным для принятия или отбрасывания воззрения. Так, например, «недопустимо принятие взгляда об отсутствии чужой одушевленности, поскольку это противоречит сотериологической цели ахаяны – спасению всех живых существ...» [2013: 16]. Этот аргумент дает возможность проведения систематического сравнительно-сопоставительного анализа ключевых положений различных школ, что закладывает хорошую основу для буддийской компаративистики. Что касается структуры текстов, то она, как ни странно, не следует хронологии развития философских систем в Индии, а дается в последовательности развития основных философских идей и предметов философского исследования [Гулгенова 2016а: 78].

Тибетские авторы комментировали основополагающие трактаты по философии различных буддийских школ индийских мыслителей и сочинения, ставшие каноническими, тибетских учителей. Между тем они предлагали новые самостоятельные интерпретации отдельных общих и частных вопросов философии и логики в трактовке представителей разных направлений и школ. «Присущий историко-философским работам комментаторский характер, их вариативность, фрагментарность и нелинейность изложения, неполнота и отсутствие увязывания отдельных элементов друг с другом и иными концепциями крайне затрудняют

адекватное уяснение с приемлемой полнотой их содержания и выдвигают задачу эксплицирования и реконструирования» [Донец 2006: 15] религиозно-философских взглядов тибетских буддийских школ. Тем не менее изложение тибетскими авторами в средневековых историко-философских трудах воззрений различных школ и учений имеет особое значение для современной буддологии, поскольку позволяет установить определенные коррективы по возникающим вопросам, касающимся взглядов ранних буддийских и небуддийских школ Индии. Ведь их появление, как и «многоканоничность» буддийской литературы, напрямую связано со своеобразным изложением последователей различных школ и отсутствием единого «священного» языка буддийских сочинений. Огромную роль здесь сыграла и форма трансляции буддийской традиции – в течение пяти веков учение передавалось в устной форме на разных языках и диалектах. В результате многовековых дискуссий, вызванных соперничеством буддийских школ, в средневековую эпоху учение обрело свою окончательную формулировку в виде историко-философских текстов в жанре сиддханта.

Создание сиддханта отмечено во всех школах тибетского буддизма. Однако благодаря образовательной методике и логико-эпистемологическим принципам, привнесенным Кунченом Жамьяном Шадпой в этот жанр, сочинения гелугпинских авторов уверенно заняли главенствующие позиции среди сиддханта всех буддийских школ. В числе таких сочинений оказались:

«Grub-pa'i-mtha'i-rnam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» (Ясное разъяснение положений философских школ, называемое «Украшение чаши учения Будды») Чжанжи Ролби Дорже (1717–1786).

«Grub-pa'i-mtha'i-rnam-par-bzhag-pa-rin-po-che'i-phreng-ba» (Презентация философских систем: «Драгоценное ожерелье») Гончога Чжигме Ванбо (II Жамьян Шадпа, 1728–1791).

«Grub-mtha'-bzhi'i-lugs-kyi-kun-rdzob-dang-don-dam-pa'i-don-rnam-par-bshad-pa-legs-bshad-dpyid-kyi-dpal-mo'i-glud-byangs» (Объяснение конвенциональной и окончательной истин в четырех философских системах: «Песнь прекрасных объяснений весенней кукушки») Агвана Балдана (1797–1864).

«Grub-mtha'-thams-cad-kyi-knugs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long» (Основа всех сиддханта – хороший трактат «Хрустальное зеркало», показывающий правила изложения/взглядов/) Тугана Лобсана Чойжи Нимы (1737–1802).

«Grub-mtha'-rtsa-ba'i-tshig-ti-ka-shel-dkar-me-long» (Подстрочный комментарий к «Коренному трактату по философским системам» [Жамьяна Шадпы]: «Хрустальное зеркало») Лобсана Кончога (1742–1822).

Данные сиддханты, написанные в традиции Гелугпа, признаны классическими источниками уникального тибетского историко-философского жанра. Они ярко отражают те категории, о которых писал Р. Е. Пубаев, разделяя сиддханты по характеру и содержанию. Так, в своем исследовании он указал две категории: 1) подробные сочинения по истории небуддийских и буддийских философских

школ в Древней Индии; 2) сочинения обобщающего характера по истории религиозно-философских систем во всех странах, где распространялся буддизм, – в Индии, Тибете, Китае, Монголии и мифической стране Шамбала [Пубаев 1980: 9].

Представленный обзор сведений о генезисе литературы сиддханта показывает, что тибетский жанр сиддханта возник в процессе синкретизации и систематизации индийского буддийского учения и формирования тибетской школьной буддийской системы [Там же: 75]. Наибольший вклад в развитие этого жанра внесли гелугпинские ученые-ламы под влиянием историко-философских трудов Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже (1648–1722).

Сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы под названием «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-ny'i-ma-lung-rigs-gya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» (Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ), более известная под кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» (Дубта ченпо), занимает особое место в его творческом наследии. Написанная в 1699 г. сиддханта содержит богатый исторический материал древнеиндийских источников. В ней подробно изложены важные сведения о школах, обстоятельствах возникновения каждой из них, время и причины разделения буддийских школ, их основные религиозно-философские воззрения и история идеологической борьбы между школами, в частности между буддийскими и индийскими. По сей день «Дубта ченпо» (сиддханта) Кунчена Жамьяна Шадпы считается одним из основных учебников по буддийской философии в монастырях Тибета, Монголии и Бурятии. Эта сиддханта известна во всем мире, представляя собой высокую ценность для исследования древнеиндийской религиозно-философской мысли и тибетской традиции буддизма в научных кругах в области востоковедения, буддологии, тибетологии, источниковедения, религиоведения и т. д.

«Дубта ченпо» состоит из трех глав. В первой главе – вводной части дается общее описание небуддийских и буддийских школ. Эта глава является общим конспектом содержания всего сочинения. Вторая посвящена учению по истории философии, в которой содержится трактовка небуддийских и буддийских систем. Описывая небуддийские школы, Жамьян Шадпа сделал акцент на основные идеи, уставы и труды, в которых представлены их мировоззренческие взгляды. Буддийская традиция в основной части сиддханта представлена двумя хинаянскими школами и их подшколами (I–II), а также махаянской системой йогачара (III):

I. «Bye-brag-smra-ba» (Вайбхашика) и ее 18 подшкол.

II. «Mdo-sde-pa» (Саутрантика):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» (Саутрантики, следующие священнойписанию);

2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» (Саутрантики, следующие логической аргументации).

III. «Sems-tsam-pa» (Йогачара):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs» (Йогачары, следующие священнописанию);
2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs» (Йогачары, следующие аргументации).

В «Дубта ченпо» (Grub-mtha' chen-mo) Жамьян Шадпа указал принципы, которые свойственны каждой из 18 школ, в соответствии с трактатом Васубандху «Абхидхармакоша». Кунчен Жамьян Шадпа раскрыл множество различных взглядов всех 18 школ, отражая диапазон перспектив и отклонения двусмысленностей, возникающих на основе кратких представлений. Разделение саутрантиков на две подшколы характерно только для традиции Гелугпа. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, это сделано для удобства анализа воззрений саутрантиков, поскольку гораздо сложнее выделить общие признаки, достаточные для объединения их в одну школу [Гулгенова 2016в: 276].

В «Дубта ченпо» содержится подробное изложение доктринальных воззрений вайбхашиков, в рамках которых складывались основы традиционной теории сознания, которые впоследствии стали смысловым ядром буддийской философии в целом. Кунчен Жамьян Шадпа отчетливо отразил в своем труде, что вайбхашики концентрировали свое внимание на проблемах онтологии, гносеологии, логики и этики ничуть не меньше, чем на задачах унификации значений доктринальных понятий. В целом, излагая буддийское учение, автор постарался изначально заложить крепкий фундамент линии преемственности и развития философской мысли, ювелирно отражая специфику ее поэтапного становления, формирования и совершенствования. Он показал, что каждому повороту колеса учения соответствует очередной этап подготовки к более сложному. В этом случае религиозно-философское учение вайбхашиков является необходимой составляющей всей буддийской мысли, поскольку является базовым. На этом первоначальном этапе вся концентрация направлена на порождение в сознании людей необходимости отречения от тяжести сансарических страданий.

Что касается учения саутрантиков, то благодаря тому, что Кунченом Жамьяном Шадпой в «Дубта ченпо» использовались сведения древнеиндийских источников, по большей части утраченных, им были переданы уникальные знания об этой школе, повлиявшие на развитие раннебуддийской мысли и, как следствие, в дальнейшем развитые тибетскими средневековыми авторами. До его исследования учение саутрантиков по большей части рассматривалось тибетскими авторами в качестве дополнительного элемента в раскрытии абхидхармических взглядов вайбхашиков. Своим подходом Кунчен Жамьян Шадпа в корне изменил взгляд современников и последователей Гелугпы на значение, роль и место школы саутрантика в буддийской религиозно-философской мысли. Классификация саутрантиков, отраженная в «Дубта ченпо», заложила основы ее укрепления в трудах гелугпинских авторов, тем самым способствовав развитию новой систематизации учения этой школы.

В целом в своей сиддханте Кунчен Жамьян Шадпа наглядно показал, что абхидхармистское учение было одним из основных направлений буддийской религиозно-философской мысли, в рамках которого получили развитие проблемы

буддийской онтологии, эпистемологии, космологии, сотериологии и др. Подробным раскрытием темы природы прямого восприятия концептуального мышления саутрантиков Кунчен Жамьян Шадпа целенаправленно указал на преемственность данной темы, заимствованной практически без особых изменений мадхьямиками, которую в дальнейшем ученые Гелугпы приняли за основу своей интерпретации буддийской эпистемологии. Как следствие, учение саутрантиков было представлено автором в качестве метода, ведущего практика к постижению эпистемологических воззрений Мадхьямики. Таким образом, посредством описания путей саутрантиков и их отличий относительно реальности обосновывается постижение Мадхьямики [Гулгенова 2016в: 276].

Кунчен Жамьян Шадпа внес существенный вклад в изучение системы саутрантики, представив ее не просто как автономную, развивающуюся саму по себе систему, а как неделимое целое всей религиозно-философской раннебуддийской мысли, как неотъемлемую часть ее эволюции. Кунчен Жамьян Шадпа указал на необходимость учения вайбхашиков и саутрантиков как основополагающего уровня восприятия всей философской мысли. В этом ракурсе развитие абхидхармистской мысли, основанное на полемическом фундаменте вайбхашиков и саутрантиков, представляет собой важную составляющую истории буддийской философии. Ведь значение полемики между этими раннебуддийскими школами заключается не только в создании классической теории дхарм, но и в формулировке ряда фундаментальных философских концепций, оппонирование которым впоследствии породило основные течения философии буддизма Махаяны.

Изложение Кунченом Жамьяном Шадпой доктринальных положений махаянской школы йогачара среди хинаянских систем, на наш взгляд, также преследовало конкретную цель: во-первых, этим структурным подходом автор, вероятно, хотел подчеркнуть влияние абхидхармического учения не только на хинаянские системы, но и на махаянские. Так, воззрения ранней йогачары, основанной Асангой в IV–V вв. н. э., базируются на преобразованной махаянической теории Абхидхармы, главной особенностью которой было увеличение числа дхарм до 100 вместо прежних 75. Во-вторых, в данной сиддханте учение йогачаров, на наш взгляд, выступало в качестве связующего звена в буддийской религиозно-философской мысли, призванного создать необходимую доктринальную платформу для восприятия наиболее сложного и в то же время наивысшего буддийского учения – Праджняпарамиты. В этой связи учение системы Мадхьямика было выделено им в отдельную заключительную и одновременно объемную главу, в которой особое внимание уделено мадхьямике-прасангике, сыгравшей значительную роль в становлении и развитии праджняпарамитской мысли.

Подводя итог, подчеркнем, что в условиях адаптации буддизма к тибетской культурной и религиозной среде принципы Абхидхармы и Праджняпарамиты имели универсальную значимость для всех его компонентов.

Между тем значительная роль в данном адаптационном процессе принадлежит оригинальному тибетскому жанру сиддханта, в частности Кунчену Жамьяну Шадпе Дорже, который занимался развитием понятийного аппарата, принципами

буддийского перевода, разработкой категориально-терминологической и логико-дискуссионной систем на основе историко-философского подхода и сравнительного анализа индийской религиозно-философской мысли. Он был убежден, что логика и теория познания не являются самостоятельными дисциплинами, а в совокупности представляют метод, при помощи которого могут быть познаны разные философские истины. Такой позиции он придерживался при написании своей сиддханти. Поэтому его труд можно рассматривать как практическое пособие по буддийскому диспуту.

Поскольку в структуре, содержании, языке и тематическом анализе школ емко отражаются возможности буддийской диалектики, «Дубта ченпо» характеризуется влиянием буддийской теории аргументации и логико-эпистемологической традиции Индии.

Категориально-терминологическая система Абхидхармы и Праджняпарамиты, отраженная в «Дубта ченпо», послужила основанием для развития религиозно-философской традиции тибетского буддизма. В результате его исследовательской деятельности были выработаны приемы и методы, позволившие корректно передавать все аспекты философского содержания буддийского учения. В этом плане роль сиддханта заключается не просто в интерпретации религиозно-философских учений небуддийских и буддийских школ, но, прежде всего, в раскрытии процесса развития всей истории религиозно-философской мысли буддизма.

Образовательный аспект «Дубта ченпо» был применен не только в Гомандацане, Кунчен Жамьян Шадпа распространил его и в своем новом монастыре Лавране, основанном по возвращении в Амдо. Позже принципы, широко используемые Кунчен Жамьяном Шадпой, были переняты образовательной программой монастыря Джамбалинг, созданного его учеником Чжанжа Ролби Дорже. Впоследствии эти два монастыря стали центрами по созданию гелугпинской разновидности сиддханта в восточной части Тибета и Центральной Азии. Это объясняется тем, что во времена Жамьяна Шадпы провинция Амдо находилась под контролем джунгарских монголов, оказав значительное влияние на распространение жанра сиддханта в странах Центральной Азии и на его дальнейшее активное развитие на этой территории.

Тибетоязычные историко-философские произведения жанра сиддханта (дубта) являются образцами учебной литературы и, взаимодополняя друг друга, дают возможность современным исследователям не только узнать об истории формирования и развития буддийской религиозно-философской мысли вообще, но и составить наиболее полное представление об особенностях влияния индийской традиции на развитие буддийской философской мысли в Тибете. Они основываются на материалах индийских мыслителей, тем самым представляя огромную ценность для современной науки.

Литература

- Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 508 с.
- Бережной С. Б. Система дхарм трактата «Абхидхармакоша» / С. Б. Бережной. – Челябинск: Издательский центр Ю, 2014. – 359 с.
- Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Будон Ринчендуб; пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. – 356 с.
- Васубандху. Абхидхармакоша Разд. I / В. И. Рудой, Е. П. Островская. – М.: Наука, 1990. – 318 с.
- Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I–II / пер. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – 669 с.
- Востриков А. И. Тибетская историческая литература / А. И. Востриков. – М.: Восточная литература, 1962. – 428 с.
- Гулгенова А. Ц. Возникновение и развитие историко-философского жанра сиддханта / А. Ц. Гулгенова // Наука в современном обществе: закономерности и тенденции развития: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (28 сентября 2016 г., г. Уфа). В 2 ч., ч. 2. – Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. – С. 126–128.
- Гулгенова А. Ц. Генезис и развитие историко-философского жанра «сиддханта» в средневековом Тибете / А. Ц. Гулгенова // Вестник Томск. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 4(36).
- Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова; отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. – 276 с.
- Гулгенова А. Ц. Основные предпосылки написания буддийских памятников жанра сиддханта / А. Ц. Гулгенова // Вестник Бурят. гос. ун-та. Педагогика, филология, филология. – 2013. – № 14. – С. 55–61.
- Гулгенова А. Ц. Религиозно-философские воззрения вайбхашиков в творчестве Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) / А. Ц. Гулгенова; отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2015. – 166 с.
- Гулгенова А. Ц. Тибетоязычные источники (сиддханта) по истории религиозно-философской школы вайбхашика: дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук: 07.00.09; Ин-т МБТ СО РАН. – Улан-Удэ, 2006. – 190 с.
- Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Далай-лама XIV. – М.; Рига: Нартанг Угунс, 1991. – 102 с.
- Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. – Улан-Удэ, 1998. – 160 с.
- Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.
- Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 252 с.
- Дункар Лобсан Тинлей (тиб. *dung dkar blo bzang 'phrin las*) Большой толковый словарь «Белая раковина» / Дункар Лобсан Тинлей. – Пекин, 2002. – 1491 с.
- Ермакова Т. В. Классические буддийские практики / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – СПб.: Лань, 2001. – 292 с.
- Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.
- Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма / С. П. Нестеркин // Вестник Бурят. научного центра СО РАН. – 2014. – № 4(16). – С. 10–17.

Нестеркин С. П. Учение о бытии в тибетской религиозно-философской литературе / С. П. Нестеркин // Евразийство и мир. – 2013. – № 1. – С. 11–17.

Ньянатилока. Слово Будды / Ньянатилока. – СПб.: Нартанг, 2002. – 108 с.

Пубаев Р. Е. История буддийской сиддханти в освещении Сумба-Хамбо в сочинении «Пагсам-Чжонсан» / Р. Е. Пубаев // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 40–54.

Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т., т. 1/ С. Радхакришнан. – СПб.: Стикс, 1994. – 732 с.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I–II. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.

Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Геше Джампа Тинлей; под ред. А. Коноваловой; устный пер. с англ. М. Малыгина, Б. Дондоков, А. Морозов. – Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://buddhism.org.ru/buddhism_06.html#.WB8emdKLTiU (дата обращения: 27.10.2016).

Урбанаева И. С. Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии / И. С. Урбанаева // Наука и буддизм: мат-лы научн. конф. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 170–182.

Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.

Хадалов П. И. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже / П. И. Хадалов, Л. Ж. Ямпиллов, Б. Д. Дандарон. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962. – 126 с.

Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары / А. К. Чаттерджи. – М.: Шечен, 2004. – 269 с.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 426 с.

Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor / S. Anacker. – Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2005. – 464 p.

Bhikkhu KL Dhammajoti. Sarvāstivāda Abhidharma / KL Dhammajoti. – Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007. – 586 p.

Conze E. Buddhism. A Short History / E. Conze. – Oxford: Oneworld Publications, 2008. – 154 p.

Cox C. Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence (An Annotated Translation of the Section on the Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra) / C. Cox. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995. – 479 p.

Cozort D. Buddhist philosophy: Losang Gonchok's short commentary to Jamyang Shayba's Root text on tenets / D. Cozort, G. Preston. – New York: Snow Lion, 2004. – 352 p.

Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1: A–L / ed. by Robert E. Buswell Jr. – New York: Thomson and Gale, 2004. – 477 p.

Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. / general ed. Karl H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. – 647 p.

Perez-Chisti A. Causation, Correlation, and Liberation in Abhidhamma. An analysis of the Patthana-nyaya: doctoral dissertation / A. Perez-Chisti. – Department of Philosophy and Religion, California Institute of Integral Studies, 1999.

Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma» / Th. Stcherbatsky. – L., 1923. – 112 p.

Tibetan literature studies in genre / ed. by Jose Ignacio Cabezón, Roger R. Jackson. – Ithaca; New York: Snow Lion Publications, 1996. – 552 p.