

DOI: 10.31696/S086919080037631-1

ПЕРВЫЕ ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ (VĀDA) В БУДДИЗМЕ:
УТОЧНЕНИЕ КЛАССИФИЦИРУЮЩИХ ПРИЗНАКОВ
И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ¹

© 2026

С.Ю. ЛЕПЕХОВ ^a

^a – Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия
ORCID: 0009-0002- 8600-0783; lepekhov@yandex.ru

Резюме: В статье рассматриваются некоторые особенности образования буддийских объединений. Отмечается, что ложные коннотации, сопутствующие некоторым из терминов, применяемых по отношению к буддийским объединениям и направлениям, могут привести исследователей к неверным выводам и построению искаженных представлений о культурно-исторических процессах и отношениях в этой религии. Обсуждается правомерность использования таких понятий как «секта», «ересь», «микроконфессия» по отношению индийским «вада». Предлагается рассматривать никаи как наименее специфичные и включающие наибольшее число разнородных признаков, из которых наиболее общими являются локально обусловленные, этнические, сословно-кастовые, политические.

Доктринальные школы (вада) возникали в тесной связи с формированием канона буддийских текстов, имеющим длительную историю и локальные особенности, послужившие основой для формулирования концепций, идеологии, религиозных культов и традиций. В процессе выделения и образования отдельных школ также значительную роль играли местные, этнические и политические факторы, но основными были позиции занятые в дискуссии по философским, религиозным вопросам и проблемам, связанным с принятием и соблюдением обетов. Исследуются обстоятельства формирования отдельных школ, последовательность отделения подшкол и складывающиеся отношения между ними. Выделяются некоторые существенные философские позиции, в отношении которых велись дискуссии между такими школами, как Ватсипутрии, Дхармагуптаки, Тхеравадины, Локоттаравадины, Бахушрутии, Праджняптиввадины, Чайтики, Апарашаилы, Пурвашаилы, Сарвастивадины, Саутрантики. Отмечаются различия в классификации школ, зафиксированные в палийской «Дипавамсе» и тибетских «Синих Анналах». Делается вывод, что именно дискуссии по религиозным и философским позициям становились определяющим основанием для выделения доктринальных школ (vāda) как типа буддийских объединений и, более того, что сама по себе дискуссия являлась своеобразным *modus vivendi* для доктринальной школы. Это, в частности, выразилось в сохранении института диспута в буддийских монастырях. Отмечается, что именно духовный авторитет всегда был определяющей характеристикой руководителя школы.

Ключевые слова: ранний буддизм, первые доктринальные школы (vāda), Тхервада

Для цитирования: Лепехов С.Ю. Первые доктринальные школы (vāda) в буддизме: уточнение классифицирующих признаков и некоторые особенности образования. *Восток (Oriens)*. 2026. № 2. С. 187–198. DOI: 10.31696/S086919080037631-1

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания «Государственно-религиозные отношения в странах современной Азии: правовые, историко-культурологические, философско-теологические аспекты» (FMSF-2025-0001).

THE FIRST DOCTRINAL SCHOOLS (VĀDA) IN BUDDHISM: CLARIFICATION OF CLASSIFYING SIGNS AND SOME FEATURES OF THEIR FORMATION

© 2026

Sergey Yu. LEPEKHOV ^a^a – Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

ORCID: 0009-0002-8600-0783; lepekhov@yandex.ru

Abstract: *The article discusses some features of the formation of Buddhist associations. It is noted that false connotations accompanying some of the terms used in relation to Buddhist associations and movements can lead researchers to incorrect conclusions and distorted views on the cultural and historical processes in this religion. It is proposed to consider nikāya the least specific one, including the largest number of heterogeneous features, the most common of which are locally determined as ethnic, class, caste, and political ones. The doctrinal schools (vāda) appeared in a close connection with the formation of the Buddhist canon and local features that served as the basis for various concepts, ideology, religious cults and traditions. The local, ethnic, and political factors also played a significant role in the process of separation between individual schools, but the main positions were formulated in discussions on philosophical, religious, and ritual issues. There are some significant philosophical positions that have been discussed between such schools as Vātsīputrīya, Dharmaguptaka, Theravādins, Lokottaravādins, Bahuśrutīyas, Prajñaptivādins, Caitikas, Aparasāilas, Pūrvasāilas, Sarvāstivādins, and Sautrantiks. It is concluded that debates on the religious and philosophical positions became the determining basis for distinguishing doctrinal schools (vādas) as a type of Buddhist associations. Moreover, the discussion itself was a kind of modus vivendi for a doctrinal school. This, in particular, was reflected in the fact that the institute of dispute was maintained in Buddhist monasteries. It is noted that spiritual authority has always been the defining characteristic of the leader of the school.*

Keywords: Early Buddhism, first doctrinal schools (vāda), Theravāda

For citation: Lepekhov S.Yu. The First Doctrinal Schools (vāda) in Buddhism: Clarification of Classifying Signs and Some Features of Their Formation. *Vostok (Oriens)*. 2026. No. 2. Pp. 187–198. DOI: 10.31696/S086919080037631-1

Религиозные объединения, течения, направления в буддизме имеют множество различных наименований, и до сих пор среди исследователей не обнаруживается полного единогласия в этом вопросе. Вместе с тем ложные коннотации, сопутствующие некоторым из терминов, применяемых по отношению к буддийским объединениям и направлениям, могут привести исследователей к неверным выводам и построению искаженных представлений о культурно-исторических процессах и отношениях в этой религии. Данная статья посвящена уточнению классифицирующих признаков такого понятия, применяемого в буддологии и истории философии, как «доктринальная школа», а также рассмотрению в этой связи некоторых особенностей их оформления в истории буддизма. Следует отметить, что наряду с этим понятием ряд западных исследователей использовали как синонимичное понятие «секты» (иногда даже «ереси»), очевидно, по аналогии с «сектами» в христианстве. Такие исследователи, как В.К. Шохин, считают подобную аналогию неуместной и не учитывающей принципиальные различия между христианством и индийскими религиями и поэтому находят применение термина «доктринальная школа» более точным и отвечаю-

щим сути дела (сам В.К. Шохин, впрочем, предпочитает свой термин – «микроконфессии», Л.Р. Фурцева – «моноконфессии») [Шохин, 2004, с. 110; Фурцева, 1990, с. 10]. По определению «конфессии» такой можно считать буддизм в целом, но сомнительно, что таким образом можно обозначить отдельные философское направление или даже ответвление в этой религии. В.Г. Лысенко считает, что при внесении дополнительных уточнений при использовании понятий «школа» и «секта» применение их обоих релевантно, но, разумеется, не как синонимичных. Если «под “школой” понимать “приверженцев того или иного толкования учения”, а “сектами” считать объединения верующих для совместной религиозной жизни», то вполне возможны ситуации, когда “школа” может состоять из нескольких “сект”, а “секта” объединять сторонников разных “школ». В этом смысле «историю буддизма после смерти Будды можно рассматривать как историю образования все новых и новых школ, сект и направлений» [Лысенко, 2003, с. 203]. Отметим, что при жизни Будды для обозначения последователей его учения использовалось преимущественно только одно слово – «сангха».

Дальнейшее существование сангхи после Будды Шакьямуни потребовало быстрого и неотложного решения целого ряда сложных вопросов. Необходимо было выработать единые для всех последователей буддийского учения правила поведения, своего рода “устав”, регламентирующий все отношения буддистов между собой и с остальным миром (оставшиеся в миру родственники, симпатизирующие светские последователи, в особенности: правители, влиятельные сановники и брахманы, обладатели больших материальных ресурсов). От отношений с миром зависели возможности деятельности сангхи в определенной местности, дальнейшее распространение учения в интерпретации ее наиболее влиятельных представителей, связи с другими последователями буддизма в других местах. Отношения внутри сангхи определяли ее устойчивость, создавали основу для духовной практики, служили важным критерием соответствия заповедям основателя и фундаментом авторитетности в глазах соперников-небуддистов.

Организационно, если судить по текстам ранних сутр, еще при жизни Шакьямуни сангха не была единой, а состояла из множество отдельно существовавших групп, руководствовавшихся общим учением. Правила поведения не всегда понимались единообразно, и уже при жизни Будды это служило поводом для обсуждений, что видно по некоторым фрагментам «Махапариниббанасутты». В главе «Последняя речь Татхагаты» Будда, обращаясь к монахам, говорит: «То Учение, те правила, Ананда, которые я вам преподал, установил для вас, – они будут вашим наставником после моего ухода» (пали: *Yo vo, ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mamaccayena satthā*)... «После моего ухода, Ананда, Сангха по своему желанию может отменять все малые и неважные обеты» (пали: *Ākaṅkhamāno, ānanda, saṅgho mamaccayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhanatu*) (Mahāparinibbānasuttaṃ, Tathāgatapacchimavācā, 216). [*The Dīgha Nikāya*, 1982, p. 159].

Можно сделать вывод, что не все обеты, которым рекомендовалось следовать *бхиккху*, воспринимались как необходимые для практики, некоторые подвергались сомнению. Поэтому Будда решил упростить обеты, стараясь минимизировать возможные причины будущих расколов общины. Все-таки такой раскол случился, и произошло это согласно «Дипавамсе», одному из самых ранних источников по истории буддизма, на втором соборе в Вайшали, названном «Большим собором» (пали: *mahāsaṅgīti*), приблизительно через сто лет после паринирваны Будды.

В «Дипавамсе» это описывается так: «Те, кто собрал “Великий Собор”, были первыми раскольниками, они инициировали все дальнейшие разделения после этого» (пали: *pubbaṅgamā bhinnavādā Mahāsaṅgītikārakā, tesaṃ ca anukāreṇa bhinnavādā bahū ahū*) [*Dīpavaṃsa*, 1879, p. 37].

Обращает на себя внимание использование здесь термина *Mahāsaṅgītikāṛakā* (собравшие «Великий Собор»), который отличается по смысловому наполнению от чаще используемого *Mahasāṅghika* (принадлежащие к «Большой сангхе») [Bareau, 1955(1), p. 4].

В результате раскола стали образовываться все новые и новые школы с различающимися взглядами на те или иные аспекты буддийского учения. В частности, последователи школы *Локоттаравад* (санскр.: Lokottaravāda, «учение о том, что за пределами этого мира») учили о бесконечной природе дхармы, нирваны, будд и бодхисаттв, выходящей за любые мирские рамки. В их доктрине впервые появляется различие мирского (*laukika*) и надмирного, запредельного (*lokottara*). Доктринальные положения локоттаравадитов разделяли все ветви махасангхиков, они в дальнейшем легли в основу философских концепций буддизма Махаяны. Возможно, наиболее известным текстом этой школы является «Махавасту» – самый ранний из дошедших до наших дней памятников, написанных на буддийском гибридном санскрите, являющийся основой созданной *махасангхиками* версией *Винаи*.

Считается, что название *Бахуссутака* (пали: Bahussutakā, санскр.: Bahuśrutīya, «те, кто слышал много поучений») произошло от того, что последователи этой школы принимали все варианты питак, существующих во всех других школах (т.е.: Винаю, Сутру, Абхидхарму, Самьюкту, Бодхисттву и Дхарму), но разделяли часть из них на относящихся к уровню (*laukika*) и другие, соответствующие уровню (*lokottara*). Полагают, что Хариварман, написавший «Сатьяваттха-сиддхи-шатру», принадлежал к школе *Бахушрутия*. Некоторые считают, что это сочинение было попыткой объединить учения Тхеравады и Махаяны.

Пражняптивад усовершенствовала доктрину *кармы* и допускала, что ее можно исправить и улучшить с помощью религиозных заслуг и даже достичь Восьмеричного благородного пути, который *Пражняптивадиты* считали вечным и неуничтожимым. Свое название школа получила от понятия *prañāpti*, которое в контексте этой школы можно перевести как «нечто, обозначенное словом» и являющееся некоторой созданной индивидом концепцией, не имеющей непосредственной связи с реальностью, истиной (санскр.: *tattva*). Строя свое знание на основе таких понятий, человек не приближается к истине, но остается в плену иллюзий. Те представления, которые создаются с помощью понятий, приближают лишь к условной истине (*saṃvṛtti*), а не к высшей окончательной истине, неотличной от самой реальности (*paramārtha*). К разряду *самвритти* *Пражняптивадиты* относили и все сутры *питак*, содержание которых недостаточно только услышать, чем ограничивались многие *шраваки*, а необходимо постигать с мудростью, которая не достигается только слушанием. Одним из основных текстов этой школы была «Катьяяна-готра-сутра».

Название школы *Чайтика* (пали: Cetiya, санскр.: Cāitika или Cāityaśāila, «те, кто поселился на горе с *чайтьей*») произошло от *cāitya* - надгробье, воздвигаемое на месте погребального костра, то же, что и *ступа* (санскр.: *stūpa*). Ее основание связывают с монахом Махадевой, предложившим допустить вступление в Сангху без посвящения. Это предложение было отвергнуто, сам он изгнан, после чего с группой последователей удалился в горы и основал свою школу, известную особым почитанием ступ, мощей, обычно туда помещаемых, обожествлением Будд и бодхисаттв и разработкой своего учения о заслугах, получаемых от даров, приносимых сангхе и Будде, которые могут передаваться родственникам, друзьям, в конечном счете, всем существам.

Чайтики послужили основой для создания таких школ, как *Апарашаила* (пали: Aparasēlika, санскр.: Aparāśāila) и *Уттарашаила* (или *Пурвашаила*, (пали: Pubbasēlika, санскр.: Pūrvaśāila), центры которых также находились на юге в районе Андхры. Две последние школы связывают с появлением текстов и учения *Пражняпарамиты*. *Чайтики*, *Апарашаилы* и *Пурвашаилы* в «Катхаваттху» обычно объединялись общим названием «Андхаки».

В «Катхаваттху» к «Андхакам» относят также такие подшколы, как *Раджагирики* и *Сиддхартхаки*, что позволило некоторым считать местом их распространения также район Андхры. Но есть обстоятельства, позволяющие в этом усомниться.

Дело в том, что в тибетской традиции описывается несколько другая линия преемственности, предполагающая приблизительно одновременное отпочкование восьми школ от *Махасангхики* (тиб.: Phal chen sde pa, Dgedun phal chen): вначале *Экавьявахарика* (тиб.: Tha dad gcig pa'i sde pa), от нее *Локоттаравада* (тиб.: 'Jig rten 'das smrai sde pa), от нее *Куккутика* или *Каукулика* (тиб.: Bu ya gag ri'i sde pa); затем *Бахушрутия* (тиб.: Mang du thos pa'i sde pa); затем *Праджняптивата* (тиб.: Btags pa smra pa'i sde pa); затем *Чайтика* или *Чайтьяшаила* (тиб.: Mchod rten pa'i sde pa), от нее *Апарашаила* (тиб.: Nub ky'i ri pa'i sde pa), от нее *Уттарашаила* или *Пурвашаила* (тиб.: Byang gi ri pa'i sde pa) [Khangkar, 1988, p. 149]. В упомянутой тибетской традиции нет ссылок на *Раджагириков* и *Сиддхартхиков*.

В «Дипавамсе» (V, 54) эти школы упоминаются как произошедшие от школы *Хемаватика*: «Хемаватики, Раджагирики, Сиддхатхики, Пубба- и Апараселики, и шестые – Апара-Раджагирики – появились одни за другими» (пали: “Hemavatikā Rājagirikā Siddhatthā Pubbāparaselikā aparā Rājagiriko chaṭṭhā uppannā aparāparā”) [Dīpavaṃsa, 1879, p. 37].

В «Синих Анналах» рассматриваются три традиции разделений 18 школ. Согласно первой *Хаймаватика* тесно связана со *Стхавировадой*, точнее говорится, что «*Стхавиры* назывались также *Хаймаватами*» [The Blue Annals, 1949, p. 27]. Во второй традиции *Хаймаватов* уже относят к *Махасангхикам*, включая сюда также *Раджагириков* и *Сиддхартхаков* [The Blue Annals, 1949, p. 28]. Третья традиция не упоминает *Раджагириков* и *Сиддхартхиков*, а *Хаймаватику* рассматривают отдельно и от *Махасангхиков* и от *Стхавировадинов* [The Blue Annals, 1949, p. 29].

По «Дипавамсе» (V, 45) *Тхеравада* (*Стхавиравада*) разделилась на две ветви: *Махимсасака* (пали: Mahimsāsakā, санск.: Mahīśāsaka) и *Ваджджипуттака* (пали: Vajjiputtaka, санск.: Vātsīputrīya).

Согласно «Дипавамсе» (V, 47) *Махимсасака* породила две школы: *Саббаттхаваду* (пали: Sabbatthavāda, санск.: Sarvāstivāda) и *Дхаммагутту* (пали: Dhammaguttā, санск.: Dharmaguptaka). Но тибетские хронологии считают *Сарвастивадинов* более древней школой, от которой откололись в дальнейшем другие, включая и *Махишасаков* [The Blue Annals, 1949, p. 28–29]. В этой традиции *Стхавиравада* разделилась на *Сарвастивадинов* и *Ватсипутриев*, а от них произошли остальные школы, традиционно относимые к *Тхераваде*. Сама *Тхеравада* не отождествляется здесь со *Стхавировадой*, как в «Дипавамсе», а обозначается как «*Тамрашатия*» – шриланкийская школа, от которой произошла *никая Махавихара*, а также отделившиеся от последней *Абхаягири Вихара* и *Джетавана Вихара*. В учениях *Абхаягири Вихары* содержались концепции Махаяны и Ваджраяны, и с этими двумя школами монахи *Махавихары* вели непримиримую борьбу, завершившуюся исчезновением этих направлений из Шри Ланки.

Во всех тибетских традициях *Ватсипутрии* рассматриваются как одна из наиболее древних школ. Ее основателем считается стхавира Ватсипутра, ученик одного из двух ближайших учеников Будды Шакьямуни – Шарипутры. Именно Ватсипутре приписывается заслуга устранения раскола в сангхе, возникшему после собора в Паталипутре и продлившегося шесть лет.

Основной доктриной этой школы была теория личности (санск.: pudgala), поэтому ее называли также *Пудгалавадой* – «школой, учащей о личности» (пали: Puggalavāda, санск.: Pudgalavāda). Проблема, которую поставили адепты этой школы, была действительно одной из важнейших в буддийской философии. Ведь если никакого атмана, никакого личного «Я» не существует, согласно концепции *анатмана* («несуществования атмана»), центральной

в буддизме, то непонятно: кто является субъектом освобождения, кто достигает нирваны? Также непонятно, кто является субъектом благих и неблагих действий, несет ответственность и воздаяние за свои поступки. В результате под вопрос ставится вся буддийская теория кармы. Если же действия сами порождают последующие действия, то кто является деятелем, способным их сознательно направлять?

Как и все школы, *Ватсупутрии* обосновывали свою точку зрения, опираясь прежде всего на слова Будды, а именно на «Бхара-сутту» из «Самьютта-Никаи», где говорится: «Кто, монахи, является несущим тягость? Следует сказать, что это ‘личность’: некто почитаемый, носящий имя и принадлежащий к определенному роду. Вот кто является несущим тягость» (пали: *Katamo sa, bhikkhave, bhārahāro? Puggalo tissa vacanīyaṃ. Yvāyaṃ āyasmā evaṃnāmo evaṃgotto; ayaṃ vuccati, bhikkhave, bhārahāro*) (SN III.22(5)22) [*Samyutta-Nikaya*, 1890, p. 25]. И в завершающей гатхе сутры:

«Пять скандх поистине тягостны,
Несущий тягость — это личность.
Принимающий тягость — страдает в этом мире,
Освободившийся от тягости — счастлив.
Сбросивший тяжелую ношу
Не взваливает на себя другую.
Искоренив желание полностью,
Достигает совершенного успокоения»

пали: «*Bhārā have pañcakkhandhā,
bhārahāro sa puggalo;
Bhārādānaṃ dukhaṃ loke,
bhāranikkhepanaṃ sukhaṃ*”.
“*Nikkhipitvā garuṃ bhāraṃ,
aññaṃ bhāraṃ anādiya;
Samūlaṃ taṇhamabbuyha,
nicchāto parinibbuto*”ti» (SN III.22(8)22) [*Samyutta-Nikaya*, 1890, p. 26].

В концепции *Пудгаловадинов* важным моментом был отказ от сведения понятия личности к совокупности психофизических элементов, определяющих содержание сознания и упраздняющих на этом основании все представления о самости (*атмане*). Сохраняя представление о личности, они создавали основу для понимания целостности психических процессов, их координации в рамках некой индивидуальности, имеющей свои особенности и отличительные черты. Это же обстоятельство позволяло осмысливать в этом контексте и ответственность за неблагие поступки, и воздаяние за благие, а также в рамках концепции о целостном сознательном поведении регулировать поведение в масштабах социума.

В основных трактатах *Ватсупутриев* обосновывается существование связи личности с пятью скандхами и в то же время их нетождественность. Точнее, они утверждали, что *пудгала* является ни тем же, ни иным, чем *пять скандх*. Она неопределяема (санск.: *avaktarīya*, термин, заимствованный у джайнистов) и поэтому не может быть отнесенной ни к обусловленным (санск.: *saṃskṛta*), ни к необусловленным (санск.: *asaṃskṛta*) дхармам. *Пудгала* и *пять скандх* находятся между собой в таких же отношениях, как огонь и топливо. Огонь не то же, что топливо, но и утверждать, что огонь никак не связан с топливом, тоже нельзя. *Пудгала*, согласно *Ватсупутриям*, является тем, что можно условно обозначить (*prajñapti*)

и тем самым нечто «присвоить» (*upadana*) [Thích, Boin-Webb, 1999, p. 144]. «Обозначение присвоения» (*upadana-prajñapti*) позволяет описывать отношения личности в трех проблемных ситуациях: во первых, по отношению к *пяти скандхам*, в том числе к собственному телу и всем психическим функциям (*asrayaprajñaptapudgala*); во-вторых, по отношению к прошлым и будущим перерождениям и нынешнем существовании (*saṅkramaprajñaptapudgala*); и в-третьих, по отношению к прекращению всех перерождений (*nirodhaprajñaptapudgala*) [Thích, 1984, p. 9]. Подход *Пудгалавадинов* решал проблему сохранения идентичности личности не только в прошлых перерождениях и настоящем, но и распространял эту идентичность и продолжал ее и после достижения нирваны. Тем самым открывалась дорога для возникновения многих религиозных концепций, реализовавшихся в Махаяне. Можно утверждать, что идеи *Ватсипутриев* оказали влияние на многих буддийских мыслителей. В то же время они критиковались практически всеми остальными школами, причем в большей части эта критика была не совсем корректной, поскольку *Пудгалавадины* обвинялись в том, что следуют *атманаваде*, хотя это и неверно. Специфика взглядов *Ватсипутриев* или совсем игнорировалась, или искажалась. Интересно, что критики обычно избегали использования центрального термина школы – *пудгала*, что и неудивительно, поскольку совсем отказаться от его использования было невозможно – он нередко встречался как вполне законный и приемлемый в терминологии многих школ. В.Г. Лысенко отмечает, что «хотя Будда намеренно исключал персонологическую/эгологическую перспективу (с употреблением личных местоимений первого лица) из специализированного буддийского дискурса, в обыденной речи он вполне допускал ее» [Лысенко, 2017, с. 152].

Название школы *Дхармагуптака* (пали: *Dhammagutta*, санск.: *Dharmaguptaka*) произошло также от имени ее основателя Дхармагупты, хотя монахи этой школы ведут истоки своего учения от ученика Будды – Маудгальяны. В отличие от последователей других школ, из «Трех Драгоценностей (Будда, Дхарма и Сангха)» адепты *Дхармагуптаки* считали Будду основной ценностью, порождающей остальные и поэтому дары, поднесенные Будде, более важными и создающими большую заслугу, чем дары Сангхе. В других школах все три драгоценности считались равнозначными. Этот спор имел не только доктринальную, но и экономическую и политическую подоплеку, поскольку от даров сангхе напрямую зависело благополучие, известность и влияние школы, возможности ее дальнейшего распространения. Канон школы считается самым древним, он отличался от других, поскольку включал не три, а пять питак: *Виная-питаку*, *Дхарани-питаку*, *Бодхисаттва-питаку*, *Дхарма-питаку* и *Шарипутра-абхидхарма-питаку*.

Тхеравадины, хотя они старались создать впечатление своей непосредственной связи с древней *Стхавировадой*, считают все-таки всего лишь ответвлением *Вибхаджъявады*, причем достаточно поздним. Расцвет этой школы связан с деятельностью монаха Моггалипуты Тиссы, которому приписывается составление «*Катхаваттху*» – основного текста, сообщающего о полемике между ранними буддийскими школами. В сущности, «*Катхаваттху*» нельзя считать полноценным полемическим трактатом, корректно излагающим философскую дискуссию. Это скорее список доктринальных положений – неприемлемых для *Тхеравады*, отвержение которых и служит отличительным маркером этой школы. Если позиция какой-либо школы отклонялась от точки зрения *Тхеравады*, то чаще всего она объявлялась еретической и небуддийской.

Доктринально у *Тхеравадинов* от других школ отличались *Виная-* и *Абхидхамма-питаки*. Сутта-питака в основном соответствовала подобным *питакам* в других школах, и для *Тхеравадинов* она была наиболее авторитетным источником концептуальных идей. Абхидхармистские учения этой школы опирались на многочисленные списки дхарм, содержащихся в разных сутрах (пали: *mātikā*, санск.: *māṭṛkā*), в которых резюмировались

ключевые положения буддийского учения. Списки дхарм служили прежде всего предметом медитативной практики, в процессе которых угасало волнение «неблагих» дхарм, устранялись «загрязнения», препятствующие достижению состояния Архата и окончательному Просветлению. По этой причине решение онтологических проблем не слишком интересовало последователей этой школы, интересы которой концентрировались преимущественно на анализе потока дхарм, составляющих континуум психических состояний совершенствующего индивида. По этой же причине реальными для них были только дхармы настоящего, а не прошлого и будущего.

Ведя свое происхождение от *Вибхаджьявадинов*, последователи *Тхеравады* считали себя школой рационального анализа и прибегали к логическим методам опровержения точки зрения своих оппонентов. *Тхеравадины* исходили из представлений о том, что не только дхармы настоящего реальны, но и объекты, воспринимаемые сознанием, также реальны. Из концепции непостоянства (*анитья*) не делался вывод о том, что все мгновенно (*кшана*). Из мгновенности акта восприятия не вытекало, что также мгновенны и объекты, воспринимаемые сознанием. В «Катхаваттху» эта полемика описывается так: «[Вы утверждаете, что] все дхармы осознаются сознанием в одно мгновение? Допустим. Признаете ли в целом, что вся Земля продолжает существовать, весь океан продолжает существовать, владыка гор – Сумеру продолжает существовать, [элементы] воды, огня, ветра продолжают существовать, трава, деревья, леса продолжают существовать?» (пали: *Ekacittakkhaṇikā sabbe dhammāti? Āmantā. Citte mahāpathavī saṇṭhāti, mahāsamuddo saṇṭhāti, sinerupabbatarājā saṇṭhāti, āpo saṇṭhāti, tejo saṇṭhāti, vāyo saṇṭhāti, tiṇakatṭhavanappatayo saṇṭhahantīti?*) [*Kathāvatthu*, 1891, p. 620]. В этой связи В.Г. Лысенко отмечает, что «для буддистов кшана не является раз и навсегда фиксированной мерой времени (Будда не дал определение кшаны)» [Лысенко, 2016, с. 209]. *Тхеравадины* не поддерживают мнения, разделяемого *Сарвастивадинами* и многими другими школами, о том, что все дхармы существуют лишь мгновение (*кшана*), а затем сменяются новыми, обусловленными предыдущими, что позволяло считать все существующее лишь иллюзорным и расширительно трактовать понятие пустоты, распространяя его на все дхармы, как это делали Андхаки. Для *Тхеравадинов* пустота, пустотность (пали: *suññata*), беззнаковость (пали: *animitta*), отсутствие желаний (пали: *appaṇihita*), т.н. «три двери освобождения», – это, собственно, синоним нирваны. В отношении только этой дхармы *Тхеравадины* признают, что она пуста. Все же остальные дхармы для них не пусты. Ведь если бы они были пусты, нельзя было бы говорить, что дхармы рождаются, существуют и исчезают, утверждает тхеравадин. В «Катхаваттху» причиной спора на эту тему стало обсуждение вопроса о пустоте *самскараскандхи*, т.е. группы дхарм, являющихся результатом прежних деяний и ответственных за совершение будущих. Эта *скандха* является мотивирующей основой всего поведения, т.е. в буддийской терминологии *кармы*, и в этом смысле «собирающей», «связывающей» все остальные четыре *скандхи*. Поэтому обсуждаемый тезис звучит так: «[Вы утверждаете, что] пустота включается в санкхара-скандху? Допустим. Беззнаковость также включается в санкхара-скандху? Поистине нельзя так сказать, что... [беззнаковость также включается в санкхара-скандху]. Отсутствие желаний включается в санкхара-скандху? Поистине нельзя так сказать, что... Пустота включается в санкхара-скандху? Допустим. Санкхара-скандха не изменчива, не составлена, не обусловлена взаимозависимо, не включает уход дхамм, возрастание дхамм, дхамм, лишенных привязанностей, успокоение дхамм, изменение дхамм? Поистине нельзя так сказать, что...» (пали: *Suññatā saṅkhārakkhandhapariyāpannāti? Āmantā. Animittaṃ saṅkhārakkhandhapariyāpannanti? Na hevaṃ vattabbe...pe... Appaṇihito saṅkhārakkhandhapariyāpannoti? Na hevaṃ vattabbe...pe... Suññatā saṅkhārakkhandhapariyāpannāti? Āmantā. Saṅkhārakkhandho na anicco na saṅkhato na paṭiccasamuppanno na khayadhammo na*

vayadhammo na virāgadhammo na nirodhadhammo na vipariṇāmadhammoti? Na hevaṃ vattabbe...pe...) [Kathāvatthu, 1891, p. 578]. *Тхеравадин* делает вывод, что если доказана непустота одной *скандхи*, то из этого можно заключить, что не пусты и все остальные. В.К. Шохин отмечает, что «одним из важных методов полемики *тхеравадинов* было обсуждение тезиса, в ходе которого оппонента подводили к принятию одного положения, и это влекло за собой принятие и другого (хотя тому, кто принимает тезис *А*, кажется, что может не принимать тезис *Б*)» [Шохин, 2011, с. 71]. Действительно, *андхака*, с кем в данном случае полемизирует *тхеравадин*, приведенный довод не убеждает, и он возражает: «Но не говорил ли Благословенный: “Пуста здесь, бхиккху, санкхара, как в том, что касается самости, так и в том, что относится к самости”» (пали: Nanu vuttaṃ bhagavatā – “suññamidam, bhikkhave, saṅkhārā attena vā attaniyena vāt”i). И делает вывод: «На этом основании пустота включается в санкхара-скандху» (пали: Tena hi suññatā saṅkhārakkhandhapariyāpannāti) [Kathāvatthu, 1891, p. 578].

Сарвастивадины – школа, наиболее полно разработавшая все аспекты буддийской теории дхарм, является, по-видимому, одной из самых старых школ. *Сарвастивада* (пали: Sabbatthavādā, санск.: Sarvāstivāda) – доктринальная школа, получившая свое название как раз в связи с одним принципиальным положением, выделявшим ее из других школ, а именно – что дхармы настоящего, прошлого и будущего (санск.: sarva asti – «все существует») одинаково реальны. Логический анализ в этой школе, так же как и у *Вибхаджьявадинов*, считался основным методом, поэтому ее часто еще называли *Хетувадой* (пали: hetu, санск.: hetu – «довод, основание, причина») или *Юктивадой*, *Юктавадой* (пали: yutti, санск.: yukti – «связь, средство, прием, причина»). Поскольку наиболее крупным и важным философским энциклопедическим трудом, созданным во II в. н.э. последователями сарвастивадинов, был «Абхидхарма Махавибхаша Шастра», то те, кто признавал авторитет этого труда, получили название *Вайбхашики*. (санск.: Vaibhāṣika). Более осторожные оценки относят составление этого сборника к концу III – началу IV вв. [Willems et al., 1998, p. 149]. Для *Вайбхашиков* было принципиально важным признавать реальность дхарм прошлого, поскольку их связь с дхармами настоящего позволяла объяснить существование *кармы*, связывающей последствия поведения и их причину. Все дхармы, таким образом, обусловлены действующими причинами, и анализ этих причин позволяет выявлять и осознавать различия между дхармами и их классификацию на этой основе. Каждая дхарма обладала «собственной сущностью» – *свабхава* (svabhāva), которая отличается собственным «внутренним признаком» (svalakṣaṇa) и онтологически является субстанцией (dravya).

Другой школой, отделившейся от *Сарвастивады* и во многом полемизирующей с *Вайбхашикой*, была *Саутрантика* (пали: Saṅkantikā, санск.: Sautrāntika). Еще одно название, упоминаемое в связи с этой школой – *Даршантика* (Санск.: Dārṣṭāntika от dṛṣṭānta – «пример»). Адепты этой школы соглашались признавать только те положения Абхидхармы, которые содержались в сутрах и, следовательно, исходили непосредственно от самого Будды, и не считали авторитетной «Вибхашу». Наиболее известным представителем этой школы был Васубандху (ок. 350–430), написавший «Абхидхармакошу» (IV–V в. н.э.). «Абхидхармакоша» была настолько полно и подробно разработанным изложением абхидхармистских идей, что признавалась и изучалась в других школах.

Саутрантики не принимали существование онтологической сущности (*дравья*) у необусловленных (*асанскрита*) дхарм и считали их лишь условными (*праджняпти*). Они отрицали «одновременную причинность» *Вайбхашиков* и не соглашались признавать, что объекты и их восприятие сознанием одинаково реальны, ссылаясь на то, что мы можем воспринимать и реально не существующие объекты (сны, иллюзии). На это *Вайбхашики* возражали, что даже в этом случае существовали когда-то воспринимаемые реальные

объекты, служащие основой для воспоминания или представления. *Саутрантики* считали, что намерение является синонимом *кармы*, на что *Вайбхашики* возражали, что намерение убить и реальное убийство все же различаются. Для связи намерения и «плода», объясняющих карму, *Саутрантики* создали теорию «семян» (*bīja*) – «зачаточных» дхарм, которые передаются, угасая и возникая вновь, пока не «созреют» и не послужат причиной дхармы, производящей действие. Эта теория впоследствии была воспринята и использована *Йогачарами*.

Относительно происхождения и связей школы *Муласарвастивада* (санск.: *Mūlasarvāstivāda* – «корень Сарвастивады») с другими доктринальными школами не сохранилось точных сведений. Предположительно, эта школа возникла во II в. н.э. в районе Матхуры. Некоторые исследователи считают, что *Муласарвастивада* ничем не отличается от *Сарвастивады*, другие полагают, что эта совершенно иная школа. Существует также мнение, что такое название приняла *Саутрантика*. Примечательно, что в текстах этой школы (например, «Арья-муласарвастивади-шраманера-карика-вриттипрабхавати») утверждается, что «восемнадцать школ нельзя считать принадлежащим к еретическим учениям, а принадлежащими к тем, кто проповедует Четыре благородные истины» [*The Blue Annals*, 1949, р. 32]. Эта точка зрения полностью разделяется и махаянскими сутрами («Свапнанирдешанама-махаяна-сутра») [*The Blue Annals*, 1949, р. 31]. Сравним это с мнением, излагаемым в «Дипавамсе»: “Sattarasa bhinnavādā eko vādo abhinnako, sabbeva’ atthārāsa honti ’bhinnavādena te saha. Nigrodho va mahārūkkho theravādānam uttamo anūnam anadhikañ c’ eva kevalaṃ jīnasāsaṇaṃ, kaṇṭakā viya rukkhamaṃhi nibbattā vādasesakā”. – «Семнадцать отколовшихся [школ] и одна не отколовшаяся; вместе с не отколовшейся всего – восемнадцать. Подобная большому баньяновому дереву, Тхеравада – наилучшая, без упущений и прибавлений, только одна, [содержащая] полное Учение Победителя, остальные же школы – колючки, выросшие на дереве» [*Dīpavaṃsa*, 1879, р. 37]. *Тхеравада* является и *никаей*, и доктринальной школой (*вадой*). По отношению к другим школам она проявляет себя в большей степени именно как *никая*, стремящаяся во чтобы то ни стало сохранить свою идентичность, политическое и экономическое влияние и не терпящая конкурентности. *Вада* же (традиционно в Индии) не обязательно представляла собой какое-то структурно оформленное образование. Преимущественно это определенная обоснованная точка зрения, позиция в философском или религиозном диспуте, которая может быть и изменена. Васубандху, например, в начале придерживался позиций *Саутрантики*, а впоследствии стал *Виджнянавадином*. По каким-то вопросам можно было придерживаться позиций одной школы, а по другим – другой. Представители разных школ могли спокойно проживать совместно в одном монастыре, что случалось нередко в Индии, Китае, Японии и других странах.

Подводя итоги, можно резюмировать что под термином *vāda* в истории буддизма могла пониматься как вполне конкретная группа последователей какого-то наставника, живущая (по крайней мере какое-то время) вместе в определенной местности, так и чисто гипотетические сторонники какого-то взгляда, какой-то точки зрения, реально вместе никогда и не встречавшиеся. В этом случае под «доктринальной школой» в буддизме следует понимать просто оформленную таким образом точку зрения, а не группу. Сами буддисты под наиболее характеризующей чертой понимали, как показывают источники, именно эту особенность «школы». А. Баро, считал, что основной причиной разделения как в буддизме, так и в других индийских религиозных течениях было отсутствие сильной единой политической и духовной власти после ухода их основателей [*Bareau*, 1955(2), р. 42–43]. Таким образом, подчинение власти считалась основной организующей силой в религии. На Востоке, кроме власти политической, всегда ценилась и сила духовная и интеллектуальная, поэтому аргументация, опирающаяся прежде всего на материальные доводы, не всегда

оказывалась такой действенной, как убедительность логики. Существенно, что именно духовный авторитет всегда был определяющей характеристикой руководителя школы, а не степень его политического или экономического влияния. Количество последователей школы не могло являться аргументом в полемике.

В целом именно дискуссии по религиозным и философским позициям становились определяющим основанием для выделения доктринальных школ, и, более того, сама по себе дискуссия являлась своеобразным *modus vivendi* для доктринальной школы. Это, в частности, выразилось в сохранении института диспута в буддийских монастырях. Определенная позиция в дискуссиях по доктринальным или философским вопросам является самым существенным признаком доктринальной школы (*vāda*), а наличие тех, кто такую позицию разделяет, допускалось даже и только в виртуальном пространстве.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Лысенко В.Г. *Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие*. М.: ИФ РАН, 2003 [Lysenko V.G. *Early Buddhism: Religion and Philosophy. A Textbook*. Moscow: Institute of Philosophy RAS, 2003 (in Russian)].

Лысенко В.Г. Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы. *Вопросы философии*. 2016. № 8. С. 150–165 [Lysenko V.G. Atomistic Approach in the Buddhist Abhidharma Schools: Atoms and Dharmas. *Voprosy filosofii* (= *Questions of Philosophy*). 2016. No. 8. Pp. 150–165 (in Russian)].

Лысенко В.Г. Субъект и субъективность в перспективе буддийской философии абхидхармы. *Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук*. Общ. ред. и сост. В.А. Лекторский (отв. редактор), Е.О. Труфанова, А.Ф. Яковлева. М.: Аквилон, 2017. С. 145–156 [Lysenko V.G. Subject and Subjectivity in the Perspective of the Buddhist Abhidharma Philosophy. *The Subjective World in the Context of the Challenges of Modern Cognitive Sciences*. V.A. Lektorsky, E.O. Trufanova, A.F. Yakovleva (eds.) Moscow: Akvilon, 2017. Pp. 145–156 (in Russian)].

Фурцева Л.Р. *Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов)*. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. (09.00.06). М.: АН СССР, 1990 [Furtseva L.R. *Schools of early Buddhism in the Kushan Era. Based on the materials of epigraphic documents*. Summary of PhD Thesis. Moscow: AN SSSR, 1990 (in Russian)].

Шохин В.К. *Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.)*. М.: Восточная литература, 2004 [Shokhin V. *The Schools of Indian Philosophy. Formation Period (4th century B.C. – 2nd century A.D.)*. Moscow: Vostoshnaya literatura, 2004 (in Russian)].

Шохин В.К. Абхидхармы тексты. *Философия буддизма: энциклопедия*. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 69–75 [Shokhin V. Abhidharma Texts. *Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia*. M.T. Stepanyants (ed.) Moscow: Vostoshnaya literatura, 2011. Pp. 69–75 (in Russian)].

Bureau A. *Les premiers conciles bouddhiques*. Paris: Annales du Musée Guimet, 1955(1), XII.

Bureau A. *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1955(2).

The Dīgha Nikāya. Vol. II. T.W. Rhys Davids, J. Estlin Carpenter (eds.) London: The Pali Text Society, 1982.

Dīpavamsa. An Ancient Buddhist Historical Record edited and translated by Hermann Oldenberg. H. Oldenberg (ed., tr.) London: Williams and Norgate, 1879.

Kathāvatthu. A.C. Taylor (ed.) London: Oxford University Press, 1891.

Khangkar Ts.K. *On the History of the Buddhist Doctrine in India. Written for modern layman. (The New Blue Annals)*. Part 1–2. Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 1988.

Saṃyutta-Nikaya. Part III. *Khandha-Vāgga*. M. Leon Feer (ed.) London: The Pali Text Society, Oxford University Press, 1890.

Roerich G.N. *The Blue Annals. Part One*. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949.

Thích Th.Ch. The Literature of the Pudgalavādins. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1984. Vol. 7. No. 1. Pp. 7–16.

Thích Th.Ch., Boin-Webb S. *The Literature of the Personalist of early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Willemen Ch., Dessein B., Cox C. *Sarvastivāda Buddhist scholasticism (Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung. Indien, II. Bd. = Handbook of oriental studies. India)*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1998.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра «Государство и религии в Азии» Института Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия.

Sergey Yu. LEPEKHOV, DSc (Philosophy), Professor, Chief Research Fellow, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.