

OXFORD

Майкл Кэрритерс

БУДДА

*Краткое введение*



Майкл Кэрритерс

# БУДДА

Краткое введение

АСТ • Астрель  
Москва

УДК 294,3  
ББК 86.35  
К98

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;  
953004 – литература научная и производственная

Санитарно-эпидемиологическое заключение  
№ 77.99.02.953.Д.003857.05.06 от 05.05.2006 г.

Подписано в печать 10.04.2007. Гарнитура Оффина.   
Формат 70x100/32. Усл.-печ. л. 6,45. Тираж 3 000. Заказ №2498

### **Кэрритерс, Майкл**

К98 Будда: краткое введение / Майкл Кэрритерс; пер. с англ.

И. А. Машковой – М.: Астрель: АСТ, 2007 – 157, [3] с.: ил.

ISBN 978-5-17-042367-5 (000 «Издательство АСТ»)

ISBN 978-5-271-16175-9 (000 «Издательство Астрель»)

ISBN 0-19-285453-4 (англ.)

Майкл Кэрритерс раскрывает основные этапы идейной эволюции Будды, рассматривает социально-политические условия Индии времен возникновения буддизма и указывает причины столь стремительного распространения буддизма по земному шару и его влияния в современном мире.

**УДК 294,3**  
**ББК 86.35**

Настоящее издание представляет собой перевод с английского языка оригинального издания The Buddha: A Very Short Introduction by Michael Carrithers.

Впервые опубликовано на английском языке в 1983 году.

Опубликовано в серии Very Short Introduction с разрешения

Oxford University Press в 2001 г.

Все права защищены.

ISBN 978-5-17-042367-5

(000 «Издательство АСТ»)

ISBN 978-5-271-16175-9

(000 «Издательство Астрель»)

ISBN 0-19-285453-4 (англ.)

© Michael Carrithers, 1983, 1996

© «Издательство Астрель», 2006

*Посвящается Элизабет*

## Содержание

Список иллюстраций	6
Список карт	7
Предисловие	9
1 Введение	11
2 Юность и отречение от мира	27
3 На пути к пробуждению	52
4 Пробуждение	84
5 Миссия и смерть	124
Примечание	153
Список литературы	154
Указатель	155

## Список иллюстраций

- 1 Медитирующий монах, Бангкок.  
Фото Генри Уилсона
- 2 Будда в образе аскета.  
Скульптура искусства Гандхары,  
II век н.э.  
Музей Лахора
- 3 Смерть Будды,  
рельеф из пещеры  
№ 26 Аджанты,  
VI век н.э.  
Фото Ганса Хинца
- 4 Монах из лесной общины с белкой.  
Фото автора
- 5 Монах из лесной общины Шри-Ланки читает проповедь мирянам.  
Фото автора
- 6 Монах принимает от мирян пищу после проповеди.  
Фото автора

## Список карт

- 1 Северная Индия и Непал

## Предисловие

До начала прошлого века Будда был, пожалуй, самым влиятельным мыслителем в истории человечества. Его учение господствовало в Индии на протяжении более полутора тысяч лет. За это время в буддизме сформировались, по меньшей мере, столько же самостоятельных направлений, сколько и в христианстве за первые полторы тысячи лет его царствования в Европе. К XIII веку, когда влияние буддизма на его родине пришло в упадок, он уже успел распространиться в Тибете, Центральной Азии, Китае, Корее, Японии, на Шри-Ланке и начал прокладывать себе дорогу в Юго-Восточную Азию. В этих областях история буддизма была такой же запутанной и насыщенной событиями, как когда-то на территории Индии.

Я не ставил перед собой задачи изложить в этой небольшой книге всю историю буддизма с ее многочисленными перипетиями. Я лишь попытался рассказать о жизни Будды, описать становление его идей и показать значение его учения. Я старался построить повествование так, чтобы читателю стало бы ясно, почему буддизм с таким успехом распространился по миру, а не исчез безвозвратно в потоке лет.

## Глава 1

### Введение

Среди руин Анурадхапура, древней столицы Шри-Ланки, возвышается на подножии каменная скульптура Будды, высота которой немного превышает средний рост человека. Скульптура выполнена в традиционной для буддийского искусства манере, вероятно, более тысячи лет назад. Она имеет много общего с другими, найденными на территории буддийской Азии, изваяниями Будды, которые изображают его в медитативной позе: ноги Будды скрещены, обе руки свободно покоятся на коленях. Согласно буддийским преданиям, именно в таком положении более 2500 лет назад, сидя под деревом, Будда достиг пробуждения: ему открылись знания о природе человека, и он обрел твердую уверенность в том, что избавился от страданий – неотъемлемых факторов кармического бытия. Скульптура из Анурадхапура настолько великолепна, что, пожалуй, она превосходит многие другие изваяния того же типа. Спина и голова Будды напряжены и выпрямлены, но руки расслаблены, на лице лежит печать умиротворенного спокойствия. Погруженная в безмятежное созерцание фигура и неподвижный ка-



Карта № 1. Северная Индия и Непал

мень, из которого она высечена, составляют органичное единство. Однажды я оказался у этой скульптуры с моим приятелем, пожилым англичанином, сторонником социалистических идей. Мой спутник, рассматривая изваяние, поделился со мной некоторыми своими мыслями, смысл которых был таков: в нашем безумном мире с его запутанной историей человек все-таки создал такие вещи, которыми может гордиться, – к примеру, вот эту статую и то, что она символизирует. Мой знакомый также сказал, что, не будучи религиозным человеком, он уверен, что всю свою жизнь, сам того не зная, был последователем Будды. Возможно, этот вывод был сделан моим приятелем под впечатлением от величия скульптуры, но удивляет то, что подобные мысли в разное время посещали многих людей. Вот, например, высказывание антрополога Клода Леви-Стросса, ни в коем случае не буддиста, которое проникнуто таким же душевным настроем: «Чему я научился от учителей, которых я слушал, философов, работы которых я прочитал, у народов, которые я исследовал, и у той самой науки, которой так гордится Запад? Только несколькими фрагментарными уроками. В то время как знания, открывшиеся Мудрецу, когда он сидел у подножия своего дерева, несут в себе больше истины, чем все эти уроки, собранные воедино». На мой взгляд, эти слова являются очередным подтверждением тому, что образ Будды и его учение притягательны для европейцев. Чем это обусловлено? Что есть такого, что может предложить современным мыслителям восточный учитель, родившийся в середине первого тысячелетия до нашей эры в культуре и истори-

ческих условиях, столь отличных от наших? Это первый вопрос, на который я попытался ответить. И я постарался сделать это, изложив биографию Будды. Такой способ далеко не всегда бывает эффективным – история знает многих мыслителей, учения которых нельзя прочесть из их личных судеб. Будда в этом отношении является счастливым исключением, так как его учение и жизнь глубоко переплелись друг с другом.

### Краткая биография

Я расскажу краткую биографию Будды, взяв за основу легендарные истории его жизни. Полулегендарные повествования о жизни Будды очень популярны среди буддистов; существует огромное количество переводов этих историй на многие европейские языки. Будда родился в царской семье и вырос в роскоши и удовольствиях, будущее ему сулило обладание всеми материальными благами, о которых только может мечтать человек. Но когда Будда достиг зрелого возраста, он столкнулся лицом к лицу с большим человеком, стариком и похоронной процессией. До этого царевич жил огражденным от внешнего мира, поэтому увиденное глубоко его потрясло, – он понял, что ни богатство, ни власть не смогут уберечь его от болезни, старости и смерти. Затем Будда встретил странствующего аскета, искавшего путь избавления от страданий этого мира. После того, как Будда обдумал все доселе ему неизвестное, произошел первый поворотный момент его жизни: против воли своей семьи он отказался от дома, жены и ребенка, пожелав



стать бездомным скитальцем, чтобы отыскать избавление от неминуемой боли, пронизывающей человеческое существование.

На протяжении нескольких лет он совершенствовался в медитации, а позже – усердствовал в умерщвлении плоти: эти практики были широко распространены в ту пору среди таких же, как и он, аскетов. Но спустя время Будда понял, что методы медитации и самоумерщвления неэффективны. Тогда он сел, чтобы поразмыслить спокойно, не напрягая ни психику, ни тело, над удручающим положением человека. В результате произошел второй значимый поворот его жизни, так как, находясь в состоянии безмятежности, он, наконец, достиг пробуждения и избавления от страданий. «Случилось то, что должно было случиться», он разгадал тайну происхождения страданий. Будда вывел свою философию из собственного опыта, из тех знаний, которые открылись ему в миг пробуждения, и затем на протяжении сорока пяти лет он нес эту философию людям. Учение Будды затрагивало многие этические проблемы. Он основал общину монахов, добровольно следовавших за ним и распространявших его идеи по миру. Умер Будда точно так же, как и «простые смертные», но в отличие от обычных людей он «окончательно угас» (*parinibbuto*). Это означает, что ему не суждено родиться вновь и страдать.

Есть веские причины, заставляющие усомниться в истинности даже этой, очень сжатой истории. Но достоверно, по крайней мере, то, что основные этапы жизни Будды, такие, как рождение, совершеннолетие, духовные искания, пробуждение и освобождение,

период проповедничества и смерть, имели место в действительности. Краткая биография, включающая в себя два знаменательных события – уход из дома и пробуждение, стала для Будды и его последователей моделью, с помощью которой они иллюстрировали главные психологические и философские положения буддийского учения. Психологическая кульминация истории – это духовные изменения, произошедшие с Буддой в результате невероятного личного упорства и неимоверных усилий, в то время как ее философское значение заключается в открытиях, которые были подготовлены долгими исследованиями собственных психики и тела. Тогда он сказал: «я провозглашаю изнутри этой долго изучавшейся мной телесной оболочки, что в мире есть страдания, есть причина страданий, страдания можно прекратить, и есть путь, ведущий к прекращению страданий» (С). Будда осознал, что на те же самые страдания, которые испытывает он, обречены все существа. Для всех живых, выражаясь его словами, «рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание». Будда был уверен в том, что эту печальную истину непременно поймет каждый, если задумается над собственным опытом. Возможность избавиться от страданий также есть у всех: к примеру, практикуемые им методы медитации основаны на такой общей физиологической функции, как дыхание. Этическое учение Будды базируется на ясных и простых для исполнения принципах, выводимых из повседневного опыта. Объектом исследования Будды был он сам, но «Просветленный» придавал своим откры-

тиям обобщенную форму, чтобы сделать их доступными для всех людей.

Второй вопрос: как Будда стал тем, кем он стал? Тем более, что главным предметом его философии была именно проблема становления, которое он рассматривал с разных точек зрения. Вопрос о закономерностях становления волновал всех буддистов во все времена, к нему часто обращался и сам Будда. Иногда он отвечал на него иносказательно, вспоминая различные истории из своих прошлых рождений. Порой он отвечал на него прямо, строя такую логическую цепочку: если человек произведет действие X, это действие непременно повлечет за собой неблагоприятные последствия; в то время как последствия действия Y будут благотворными, ведущими к освобождению. Признание истинности таких утверждений требует допущения, что Будда был уверен в правильности своих выводов, так как с помощью интроспекции исследовал все возможные результаты действий во внутреннем опыте. Будда требовал от себя и от монахов строгого соблюдения следующего правила: «то, что ты утверждаешь, должно быть понято, увидено, узнано тобою самим» (М). Несмотря на то, философия Будды тесно связана с его биографией, изложить его учение, ограничившись одним только описанием его жизни, нельзя. Хотя Будда и имел склонность к уединению, он все же был частью конкретного общества, осуществлял свою деятельность в определенных исторических условиях. Будда жил в эпоху глубинных социальных и духовных перемен: он унаследовал их плоды и в то же время

повлиял на них кардинальным образом. Его учение было революционным, но семена этой революции были посеяны задолго до Будды. Образ, который рисует мое воображение таков: Будда находится на гребне волны перемен, медленно нарастающей с течением веков и касавшейся каждой стороны жизни древних индийцев, и наслаждается открывающимся сверху видом. Поэтому не так-то просто определить, сколь многими идеями Будда был обязан своему месту в истории, работе своих предшественников и современников, и сколь многими – проницательности своего ума.

### Источники

Из каких источников мы черпаем информацию о биографии и исторических обстоятельствах жизни человека, родившегося 2500 лет назад? Мы полагаемся, прежде всего, на буддийские тексты, которые дошли до нас во многих вариантах на нескольких восточных языках. Эти тексты, по крайней мере, хороши уже тем, что их огромное количество. Самые древние части рукописей с наибольшим числом посвященных Будде фрагментов, – это *Корзина изречений (Суттапитака)* и *Корзина дисциплинарных текстов (Винайяпитака)*, полные версии которых заняли бы несколько библиотечных полок. Большая часть текстов представляет собой проповеди, наставления и высказывания Будды, которые он произносил в различных ситуациях для разных людей. Очевидно, последователи Будды старались сохранить и пере-

дать точный смысл слов учителя, для чего описывали те обстоятельства, в которых эти слова были сказаны. Каким образом последователям Будды удавалось без потерь передавать слова своего учителя? Давайте посмотрим, как формировался буддийский канон. Тексты, вошедшие в него, можно классифицировать следующим образом: споры Будды с представителями других учений; развернутый ответ на вопрос, заданный Будде одним из его монахов; наставления, данные монахам; проповеди, адресованные мирянам – людям, которые симпатизировали буддийскому учению, но не отказались от мира и активно помогали монахам подаяниями. Реже других форм в каноне встречаются проповеди, обращенные к мирянам.

Как мы видим, сохранение и передачу слов Будды обеспечивали монахи, так как учение было адресовано, прежде всего, им. Будда и монахи большую часть года проводили в странствиях, но на период муссонных дождей они собирались вместе в специально отведенных для этого парках. Во время странствий Будда и монахи распространяли учение по стране, но когда возобновлялись дожди, они снова сходились, обсуждали и слушали учение. Некоторые тексты канона представляют собой пересказ полемик, имевших место между монахами. В каноне часто встречаются незначительно отличающиеся друг от друга версии одной доктрины. Такие расхождения текстов – «дело рук» монахов, которые по-разному запоминали и передавали содержания проповедей, как во время жизни Будды, так и после его смерти. Но, по-видимому, сам Будда тоже вносил иногда

изменения и поправки в свое учение, а монахи просто включали в канон все известные им варианты.

Настоящая работа по сохранению учения началась после смерти Будды. Скорее всего, вскоре после «полного угасания» учителя состоялся первый буддийский собор, и уж точно еще один собор проходил век спустя. На этих двух соборах монахи предприняли попытку выработать критерий, который позволял бы определять подлинность слов Будды. Кроме того, монахи утвердили методы, облегчавшие запоминание текста. Большую часть методов они позаимствовали из общеиндийской традиции, некоторые методы разработали сами: внесение в текст повторяющихся предложений, что облегчало его запоминание. Монахи придавали многим текстам поэтическую форму. Скорее всего, они произносили эти стихи нараспев, не исключено, что стихи слагал и сам Будда. И, что имело особое значение, монахи разбили текст на отдельные, но временами совпадающие друг с другом части. За запоминание и передачу следующему поколению каждой части была ответственна определенная группа монахов. Канон был записан не раньше, чем спустя три или четыре века после смерти Будды, но разработанные методы устной передачи текста были очень эффективными. Они обеспечили такую сохранность слов Будды, какую, пожалуй, не смогла бы ни одна письменная культура.

Нельзя сказать, что доктрина, изложенная в канонических текстах, полностью совпадает с первоначальным учением Будды. Многие подлинные слова основателя буддизма были утеряны, нет уверенности

в том, что последователи Будды точно передали смысл всех его изречений. Монахи добавляли к первоначальному канону новые тексты, в результате чего фигура Будды постепенно приобретала мифологизированные черты. Все известные на сегодняшний день буддийские каноны написаны на языках, отличных от оригинального языка буддийского учения, хотя один из этих языков, *пали*, вероятно, очень близок к нему. Анализ канона свидетельствует о том, что самые древние его тексты начали оформляться ко времени второго собора, или же спустя некоторое время после его проведения. Таким образом, в лучшем случае, мы воображаем Будду таким, каким его представляли себе буддийские монахи, спустя три поколения после его смерти. Однако западным ученым понадобилось больше века, чтобы прийти к таким выводам. Спустя некоторое время после окончания второго собора в монашеской общине произошел раскол, после которого каждая образовавшаяся группа начала собственную работу по сохранению старых текстов, при этом внося в них изменения. Кроме того, на протяжении всей истории буддизма существовал принцип: какие бы изменения не вносились в текст канона, ни единого слова из канона не исключалось. Таким образом, к старым текстам постоянно добавлялся новый материал. На сегодняшний день полные каноны школ буддизма содержат в себе изложение новых доктрин, и, кроме того, по-разному расставляют акценты в первоначальном учении Будды. Эти новые каноны записаны на языках северной Индии — *пали*, санскрите или на различных *пракритах*. Описанные про-

цессы происходили на территории Индийского субконтинента, но на языках Индии с древности до нас дошел полностью только Палийский канон, и сохранились несколько фрагментов канонов на других языках Индии. Но, к счастью, многие оригинальные тексты дошли до нас в переводах. По прошествии тысячи лет после смерти Будды буддизм распространился в Китае, а затем в Тибете. Многие тексты, не сохранившиеся на языках Индии, были переведены на китайский и тибетский языки. В этих переводах, однако, старые идеи окружены и затемнены представлениями, не имеющими ничего общего с исконным буддийским учением. Когда в XIX веке западными учеными были сделаны первые шаги в деле изучения буддизма, они обнаружили, что буддизм представляет собой пеструю мозаику, состоящую из различных религиозных верований, практик и идейных направлений.

Долгое время ученые считали самым древним и наиболее близким к первоначальному учению Палийский канон, сохраненный школой *тхеравады* (школа старейшин), которая сейчас распространена в Шри-Ланке, Бирме и Таиланде. По крайней мере, так утверждали сами последователи *тхеравады*. Но после того, как были хорошо изучены *пали*, санскрит, тибетский и китайские языки, были прочитаны тексты из Центральной Азии, которые пролили свет на истинное положение вещей. Стало ясно, что хотя Палийские тексты по-прежнему являлись самым информативным источником о жизни Будды, во многих отношениях этот источник должен быть исправлен и уточ-

нен на основе сведений, содержащихся в текстах из Центральной Азии, Тибета и Китая. Китайские и тибетские источники необходимы для определения, какие из текстов являются самыми древними. В этой книге приводятся цитаты и термины из Палийского канона, но я также использовал выводы ученых, работавших с текстами на других языках, для того, чтобы дополнить данные канона тхеравадинов.

Все эти тексты обладают массой достоинств, но у них есть один большой недостаток: в них содержатся мало фактов, касающихся знаменитых современников Будды. В связи с этим вопрос о хронологии жизни Будды очень проблематичен. На основании текстов мы знаем, что Будда дожил до восьмидесяти пяти лет, и что его проповедническая деятельность длилась сорок пять лет. Но точные данные, которые приводятся в текстах, друг с другом не совпадают. Источники, сохраненные в Шри-Ланке, указывают в качестве года смерти Будды 483 г. до н.э. Китайские источники утверждают, что Будда умер в 368 г. до н.э. Вопрос о том, в каком году умер Будда, до сих пор дискутируется научным сообществом, и, вероятно, так и останется открытым, все аргументы в пользу той или иной даты основаны на длинной и непроверяемой цепи гипотез. Данная проблема иллюстрирует отличительную особенность всей традиции древней индийской мысли, в которой ничтожное внимание уделялось хронологии, но огромное – философии. Итак, мы находимся в парадоксальной ситуации, – имеем представление о жизни и учении Будды, но не знаем точно, в котором веке он жил.

## Социальные условия Индии времен Будды

Однако это не значит, что указанные источники бедны сведениями о современных Будде исторических обстоятельствах. Будда часто излагал свое учение, иллюстрируя его конкретными примерами из окружающей жизни. Благодаря этим примерам мы имеем обширную информацию об Индии времен Будды. Усилия монахов по сохранению точного смысла слов Будды, для чего они описывали реальные жизненные обстоятельства, в которых эти слова были произнесены, принесли те же плоды. Мы знаем, какие профессии существовали в те времена, какая была социальная организация общества, как осуществлялась политическая власть, какие религии были распространены. На основе буддийских источников мы можем реконструировать довольно полную картину Индии времен Будды, причем ее детали подтверждают данные джайнов, идейных оппонентов буддистов. Пожалуй, можно сказать, что вместе с Буддой в Индии впервые появляется история, так как только со времен Будды подробности рассказов становятся настолько полными и точными, что их можно с уверенностью приписывать конкретным царям и государствам, определенным учителям и их идеям, описывать с их помощью экономический уклад. Картина Индии тех времен может быть дополнена данными других источников. От периода, предшествовавшего Будде, до нас дошли тексты брахманской традиции, написанные на санскрите (позже на ее основе возникнет индуизм), – *Брахманы* и *Упанишад*ы. Эти тексты со-

держат не так много информации, проясняющей детали буддийских источников, поскольку являются, прежде всего, вспомогательной литературой, посвященной жертвоприношениям; кроме того, они не относятся к фиксированному периоду времени, поскольку создавались на протяжении многих веков. Но Брахманы и Упанишады свидетельствуют о том, что раннее общество Индии было совершенно иного типа, нежели общество времен Будды. Различия двух типов обществ также подтверждаются данными археологии. За несколько веков до Будды не было ни крупных городов, ни государств, – только небольшие военные княжества. Во времена Будды уже появились города и государства, а спустя век или два после его смерти Северная Индия вошла в состав Маурийской империи – наиболее крупного государства, существовавшего на территории Индийского субконтинента до английского господства над Индией. Будда жил в эпоху расцвета Индийской цивилизации, подобно тому, как Сократ жил во время расцвета Западной цивилизации в Древней Греции.

Во времена возникновения крупных городов в древней Индии происходило становление нового образа мышления. Он был настолько схож с европейским, что найти его отличительные особенности можно лишь с трудом. Подобный образ мышления сформировался когда-то в Древней Греции. Мы сейчас принимаем за должное тот понятийный аппарат, при помощи которого мы рассуждаем об обществе вообще или о том, какую мораль лучше избрать в качестве универсальной. Мы знакомы с представлением о том, что возмож-

но задавать фундаментальные вопросы самопознания, полагая, что ответы на эти вопросы могут быть применимы к разным людям, находящимся в различных условиях. Кроме того, мы убеждены в том, что такие темы могут обсуждаться в соответствии с объективным критерием истинности, имеющем силу для каждого. Короче говоря, нам свойственен образ мышления, в котором превалируют общие, а не частные понятия, абстрактные, а не конкретные термины. Для нас стало нормой доказательство при помощи аргументов, ведущих к здравому смыслу, а не к традиционным представлениям о сверхъестественном.

Но в Греции времен Сократа и его предшественников, и в Индии времен Будды этот образ мышления только зарождался. Но это не значит, что древние греки или индийцы вовсе не рассуждали о природе человека и общества. Разумеется, они задумывались над этими проблемами и обсуждали их. Но диапазон интересов а, следовательно, и рассуждений мыслителей той эпохи ограничивался пределами их малой социальной группы. Они говорили, прежде всего, от лица своей группы и для своей группы. Принять участие в рассуждениях, прикоснуться к плодам мысли в полном объеме имели право лишь единицы, рожденные в их малой группе. Причина такой исключительности в том, что все результаты их размышлений только озвучивали или описывали ценности и опыт, свойственные данной небольшой группе, но не задавали вопросов о природе этих ценностей. Пока организация общества была такова, что оно состояло из замкнутых социальных групп, и пока опыт и ценности

оставались не общими, а присущими только замкнутым социальным группам, повода для того, чтобы задумываться об истинной значимости этих ценностей, попросту не было.

Но с ростом городов и с появлением сложного, космополитического общества опыт стал всеобщим, и сразу же встал вопрос о ценностях. Гармония между традиционной мыслью и реальной жизнью нарушилась. Свершились коренные изменения в формах общественной жизни, которые открыли возможности для обсуждения прежних ценностей; люди стали задумываться над ними. Вот что сказал Цицерон о Сократе: «он был первым, кто пригласил философию сойти с небес на землю, впустил в города и даже привел в дома, заставил ее рассуждать о жизни и морали, добре и зле». Те же слова могут быть сказаны и о Будде, которого интересовала не область сверхъестественного, а ценности и нормы поведения в обществе.

## Глава 2

# Юность и отречение от мира

Поздняя традиция приукрасила жизнь Будды «до пробуждения», добавив к сведениям, содержащимся в наиболее древних текстах, много новых фактов. Поэтому доверять более поздним редакциям буддийских источников вряд ли стоит. Общепринятые изображения Будды, возможно, действительно отражают именно ту позу, в которой он обычно сидел во время медитации, но так как такие изображения начали создаваться по прошествии нескольких веков после его смерти, мы не можем расценивать их как портреты. Почти на сто процентов можно быть уверенным лишь в том, что Будда был красивым мужчиной в соответствии с эталонами своего времени, поскольку относительно ранний источник, – *Agganna Sutta*, – восхваляет его красоту в сравнении с соседним царем Пасенанди. Что касается характера Будды, о нем мы знаем мало, так как в текстах его характер – это и есть его философия. Однако мы можем смело предположить, что в молодости он отличался упрямством и бунтарс-

ким духом: если бы он обладал спокойным и покорным характером, то вряд ли достиг бы желаемой цели, ведь она была очень и очень непростой.

Можно с уверенностью говорить о двух вещах. Во-первых, о том, что Будда родился в племени шакьев, возможно, в столице их государства, городе Капилавасту, который располагался на территории современного города Лумбини, что в Непале. Во-вторых, имя его семьи или клана было Готама (на санскрите – *Гаутама*; он стал именоваться Будда, что буквально означает «пробужденный», «просветленный», уже после того, как достиг пробуждения, но для удобства я буду использовать это имя во всей книге). Хотя эти факты ничего не сообщают нам о детстве или образовании Будды, они указывают на его принадлежность к цивилизации долины Ганга. Шакьи были одним из племен, населявших северный край бассейна Ганга – периферию той самой, претерпевающей коренные изменения, Северной Индийской цивилизации. В то время, когда родился Будда, шакьи были еще более или менее независимыми и имели примерно такой же, как в других племенах, принцип организации власти. Племенем управляли олигархи или совет старейшин. Иными словами, у шакьев была родовая республика. Возможно, один из наделенных властью членов племени и избирался верховным правителем на фиксированный срок, но, в любом случае, у шакьев не было царей в буквальном смысле этого слова. Поэтому поздние истории, утверждающие, что Будда был сыном царя, скорее всего, не соответствуют историческим реалиям. Шакьи считали, что они принадлежат к «благород-

ному» сословию правителей и воинов. И, возможно, у них действительно не было традиции особого почитания жрецов-брахманов, которые в других арийских племенах стояли на высшей ступени социальной иерархии, и их положение было освящено религией. Браhmаны считали себя элитой. Складывается впечатление, что во взаимоотношениях Будды со всем остальным миром проявляется уверенность, основанная на его высоком происхождении. У нас есть достаточно доказательств того, что шакьи изо всех сил старались не объединяться с остальной цивилизацией долины Ганга, будучи тем не менее ее частью. Родовое имя Будды, Готама, в других племенах носили некоторые кланы брахманов, хотя в самом племени шакьев сословия брахманов не было. Кроме того, шакьи были данниками одного из царей юга, и, по всей вероятности, их купцы платили налоги в казну этой южной страны. Государство шакьев, как и все родовые республики, в реальности фактически находились в зависимости от других, более крупных государств. Шакьи поднесли индийской цивилизации единственный дар – своего соплеменника Будду, который увековечил некоторые ценности родного племени в своем учении.

Очаг назревающих перемен находился в центральном бассейне Ганга. Ряд небольших военных общностей, некогда осевших вдоль берега реки, постепенно превращались в централизованные монархические государства. Существует традиционный список шестнадцати «великих государств». Но уже во времена молодости Будды некоторые из них поглотили своих соседей и находились на пути к дальнейшим завоеваниям.



Одно из таких государств, Кошала, еще при жизни Будды завоевала племя шакьев. Другое, Магадха, изначально располагавшееся на территории Бенгалии, после смерти Будды стала центром Маурийской империи, завоевав конфедерацию родовых республик Ваджии. Таким образом, будущее было за монархиями, а не за республиками. В этих государствах постепенно отстраивались настоящие городские центры, которых не было раньше. В стремительно разрастающихся городах находились царские дворы, здесь развернули свою деятельность купцы и ремесленники; на улицах можно было встретить солдат и разнорабочих, богатых иностранцев и нищих попрошаек. В городах сосуществовали друг с другом люди разных занятий и разных социальных статусов. Представители различных культур, говорящие на разных языках, оказавшись бок о бок друг с другом, старались выработать оптимальные способы общения. Развивались отношения между городом и деревней, отчасти в принудительном порядке под напором царских солдат и чиновников, отчасти благодаря росту торговли, отчасти в результате миграций населения. Археологические данные свидетельствуют о том, что города Древней Индии возникали хаотично, без всякого предварительного плана застройки, и этот хаос, возможно, лучше всего символизирует одновременно и трудности, и творческие возможности нового общественного уклада. В связи со всем вышесказанным возникает вопрос: какими индийцы видели себя на фоне этих кардинальных социально-политических перемен?

## Четыре варны

Осознание началось с помощью одного очень древнего средства самоопределения – представления о четырех варнах. Наличие варн характеризовало военно-племенные союзы, где структура общества напоминала разделение населения средневековой Европы на тех, кто отправляет культ, тех, кто выступает в походы, и тех, кто обрабатывает землю: священников, дворян и крестьян. Что касается Индии, то там существовало четыре сословия (на санскрите – четыре *варны*). На вершине социальной лестницы находились брахманы – жрецы и хранители священных знаний. Не смотря на их высокое социальное положение, они не обладали властью. Управляли племенем *кшатрии*, которые считались чуть менее привилегированной варной. Другим занятием кшатриев было военное дело, также в их обязанности входила оплата жертвоприношения. Кшатриями были, например, *шакьи*, к этой варне принадлежали цари и родовая аристократия. Третьим сословием были *вайшьи*, или земледельцы. И четвертым, «неблагородным» сословием были *шудры*: они не допускались к участию в ритуале жертвоприношения и не имели права слушать священные тексты. Обязанности шудр заключались в служении трем «благородным» сословиям. Концепция варн определяла иерархию отношений между сословиями, каждое из которых обладало определенными правами и обязанностями по отношению к другим. Представители более «низкого» сословия должны были оказывать особое почтение выходцам из «высших» варн. Концепция четырех варн

включала в себя все существовавшие в военно-племенных союзах социальные прослойки, поэтому до поры до времени дисгармонии между ней и реальным положением дел не возникало.

Но еще важнее было то, как принцип деления общества на варны влиял на мировоззрение древних индийцев. Принадлежность к варне определяла не только род занятий и социальный статус человека, но и его важнейшие черты. Например, сказать про человека, что он кшатрий, означало не просто сообщить о том, что он воин или правитель, но еще и описать его: он богат, великодушен, смел и имеет благородное происхождение. Брахман считался не просто жрецом, – в глазах современников он был самым мудрым, добродетельным, отличался ученостью, чистотой и благородным происхождением. Если человека называли шудрой, этим не просто указывали на тот факт, что он прислуживает «высшим» варнам, но также сообщали, что этот человек беден, у него масса пороков, и он низкого происхождения. Считалось, что все самые главные сведения о человеке можно получить, узнав, к какому сословию он принадлежит. Внешность человека, его характер, религиозные пристрастия, благосостояние – все это определяли по принадлежности человека к какому-либо сословию, словно варны представляли собой разные биологические подтипы людей. Внутри системы варн словно не было отдельных людей, а были только брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Концепция варн, пожалуй, в чем-то напоминает идеи апартеида, не оставляющие места для Человека и

признающие существование только «черных», «белых» и «цветных». В брахманах – священных текстах времен военно-племенных союзов – концепции варн был предан религиозный смысл. Но не надо забывать о том, что представление о варнах возникло как отражение социальной организации древних индоариев на догородском этапе их истории. Поэтому, хотя нам эта концепция, скорее всего, покажется во многом несправедливой, необходимо помнить о том, что ко времени ее появления сама эта несправедливость уже была органично встроена в тот мир.

Но с возникновением городов органическая связь между идеей варн и реальной организацией общества начала ослабевать, и на то было несколько причин. Во-первых, традиционные четыре варны не охватывали многие из зарождающихся родов деятельности. В древнейших текстах мы ничего не прочтем о торговцах, в то время как в буддийской и джайнской литературе они описываются как очень многочисленная и активная часть общества. В древнейших текстах упоминаются одни кшатрии, а в более поздних источниках говорится также о наемных солдатах и чиновниках, трудящихся за жалование. Распространение таких «профессий» было естественным следствием вхождения в оборот денег, появившихся в Северной Индии с ростом городов, и возникновения государств с развитым бюрократическим аппаратом. Новые социальные условия стали проблемой для концепции варн, так как она была рассчитана на общество земледельцев и скотоводов с четким выделением четырех категорий людей. Встал вопрос, к каким варнам отнести эти новые социальные

элементы, с представителями каких варн у них больше всего общего?

Появление новых категорий людей представляло собой не самую большую опасность для концепции варн. В самое сердце ей нанесли удар изменения в общественном укладе. Эта проблема в общих чертах описана в одной буддийской сутре (М), сообщающей нам два важных момента. Во-первых, здесь говорится, что преступник, неважно, брахман он, или слуга, воин или земледелец, будет наказан царем государства в соответствии с серьезностью его проступка, вне зависимости от его принадлежности к той или иной варне. Такой принцип шел в разрез с прежним положением дел, когда наказание назначалось человеку согласно его социальному статусу, а не тяжести совершенного преступления. Но действительно ли брахманов судили как обычных преступников? На самом ли деле сословия совсем не принимались в расчет? И, во-вторых: из сутры следует, что в обществе времен Будды, постепенно приобретавшем черты городского, иногда случалось так, что представители более «высокой» варны, брахманы или кшатрии, были вынуждены прислуживать у представителя «низшего» сословия, шудры или вайшьи. Такие случаи были совершенно исключены в обществе «старого типа», в котором шудры могли только служить, а брахманы и воины – приказывать. В сутре эти наблюдения подаются как описывающие подлинное состояние общества в противоположность брахманам, ратовавшим за варны и претендовавшим на социальное превосходство. Положение дел, обрисованное в сутре, по всей видимости,

отвечало исторической действительности. В литературе небуддийской традиции, которая начала появляться примерно во времена Будды, например, в *Дхармашастре* («науке о законе») мы также читаем о том, что цари взяли на себя новые полномочия – теперь они вершат суд и выносят наказания. Но в то же время по-прежнему оставалась возможность законного смещения правящей элиты и воцарения новой, как это было в родовых республиках. Также можно прочесть, как в буддийских текстах, так и в *Дхармашастре*, о том, что широко распространились такие финансовые операции, как кредит и осуществление капиталовложений, продажа и покупка земли. Благодаря этому появилась вероятность того, чтобы человек, от рождения имевший высокий статус и владевший богатством, потерял все из-за расчетливых деловых махинаций какого-нибудь шудры; и напротив – чтобы человек низкого происхождения смог подняться на самый верх социальной лестницы.

Другой проблемой теории варн было то, что она описывала четыре идеальных типа людей, каждый из которых обладал гармоничным сочетанием социальных ролей. Кшатрий, например, был кшатрием по рождению, кшатрием, так как имел политическую власть, и, поскольку политическая власть в данном случае означала также власть над людьми и землей, кшатрий в идеале должен был быть богатым. Когда-то это соответствовало действительности, но в обществе «нового типа» эти идеальные положения слишком явно опровергалось фактами: кшатрии по рождению часто не имели ни богатства, ни власти, в то время как среди

состоятельных людей, как правило, торговцев, часто встречались выходцы из «неблагородных» варн. Иногда правители государств не являлись кшатриями по рождению. Человек из любой варны мог оказаться на всякой ступени социальной лестницы, формально оставаясь при этом членом своей варны. Таким образом, теория четырех варн больше не отображала новой реальности. Существовало два пути решения этой проблемы. Первый был предложен брахманами, защитниками концепции варн. Дхармашастра свидетельствует, что брахманы постепенно вносили изменения в концепцию варн, стремясь привести ее в соответствие с новыми обстоятельствами. Они руководствовались традиционным для истории индийской мысли методом: старые положения сохранялись без изменений, к ним просто добавлялись новые тезисы. Брахманы сохранили иерархический порядок сословий, включив новые роды деятельности в прежние варны: торговцы приравнивались к вайшьям, многие ремесленники были причислены к сословию шудр. Коренное население Индии брахманы распределили по трем низшим варнам: кшатриев, вайшьев и шудр. Брахманы также разработали теорию возникновения каст, обособленных социальных групп, члены которых наследовали определенный род занятий или территорию. По представлению брахманов касты образовались в результате заключения браков между представителями разных варн. Надо сказать, что брахманам удалось достигнуть желаемого результата, – индийцы и по сей день соблюдают многочисленные нормы поведения, предписанные кастовой системой.

Но больший интерес для нас представляет другой путь решения проблемы. Эта теория формировалась как оппозиционная брахманской. Ее авторами были те самые аскеты и странствующие философы, к которым присоединился Будда. Этот вариант решения проблемы можно найти как в буддийских, так и в джайнских источниках. Но те же самые идеи угадываются во взглядах аскетов, что позволяет предположить, что он уже существовал, по крайней мере, в зачаточном состоянии на тот момент, когда Будда только появился на авансцене истории. «Просветленный» четко сформулировал суть социальной теории аскетов в диалоге с брахманом (Д). Их разговор начинается с того, что Будда задает брахману первый вопрос: «что делает человека истинным брахманом?» Затем следует цепь вопросов, и в заключение Будда вопрошает: «что обеспечивает принадлежность человека к высшему разряду людей?» Так как, согласно иерархии варн, все брахманы как раз принадлежат к такому подвиду. Брахман ответил, что представители его варны занимают самое привилегированное положение в обществе, так как обладают совокупностью особых качеств. Они одновременно являются высокородными, хранителями священных знаний, самыми мудрыми, добродетельными и красивыми. Доводы брахмана восходят к положениям ортодоксальной религиозной традиции: брахманы верили в то, что они обладают целым комплексом достойных похвалы качеств. Но затем Будда разбивает этот аргумент, предлагая рассмотреть его детально. Имеет ли человек право утверждать, что он брахман, если в одном из семи последних перерождений один

из его родителей был выходцем из низкого сословия? Брахман ответил положительно. Имеет ли право человек утверждать, что он брахман, если не владеет священными знаниями в полном совершенстве? Да, несомненно, — был ответ брахмана. Может ли человек называть себя брахманом, будучи некрасивым? Конечно, может. Но может ли человек заявлять, что он брахман, не обладая при этом мудростью и добродетелью? Брахман ответил, что нет, не может, так как мудрость и добродетель — это главные качества, создающие брахмана. Обладая ими, человек может претендовать на духовное лидерство и высокое социальное положение.

Мудрость и добродетель. Можно подумать, что брахман просто был вынужден дать такой ответ под напором уловок Будды, но сам факт того, что такой ответ прозвучал из уст брахмана, наводит на мысль о произошедших значительных переменах в интеллектуальном климате. Во-первых, изменились убеждения брахманов, а во-вторых, появились новые, «небрахманские» интерпретации двух лучших качеств — мудрости и добродетели. На смену преставлению о том, что разным варнам соответствуют различные добродетели, пришла идея добродетелей, общих для всех людей. С точки зрения Будды, добродетельным может быть каждый: это качество не определяется рождением, а приобретает при жизни. И так же мудрость — ее можно только достичь, она не присуща человеку изначально. Получается, что истинный брахман — это человек, рожденный в любом из четырех варн, обладающий мудростью и добродетелью. Речь Будды, по сути, была на-

правлена против претензий брахманов на социальное превосходство и доказывала, что претензии аскетов на обладание мудростью и добродетелью небезосновательны. Но из ответа брахману можно вывести и куда более радикальные идеи: что природа всех людей одинакова, она открыта для мудрости и добродетели и не зависит от варн и социального положения человека. Так единым махом было отодвинуто на второй план сбивающее с толку многообразие социальных групп, в то время как на первом плане оказалось общее для всех людей дарование. В принципе, любой человек может стать мудрым и добродетельным. Это утверждение в разных формах высказывали многие современники Будды. Они обращались в своих речах не к представителям варн, а к людям. Без преувеличения, такие идеи стали революционным шагом, так как раньше индийские мыслители, размышляя о жизни человека, ограничивались узкими рамками концепции варн. Теперь у них появилась возможность проповедовать перед гораздо более широкой аудиторией, и эту возможность Будда использовал как нельзя лучше.

## Отречение от мира

Этот поступок может показаться нам очень значительным, но на самом деле он был лишь малой частью общей аскетической традиции, унаследованной Буддой. Отшельников интересовали в первую очередь не вопросы, связанные с социальной стороной жизни человека, а фундаментальные вопросы человеческого бытия: рождение и смерть, то духовное, что скрывает-

ся за материальной оболочкой. Они смотрели на цивилизацию бассейна Ганга словно издали, с некоторой долей пренебрежения. Отшельники вели бродячий образ жизни; они были бездомными искателями в мире духа, отказавшимися от материального мира и всех его благ. На санскрите их называли *паривраджиками* (пали – *paribbajakas*) или *шраманами* (пали – *samanas*), что переводится примерно одинаково, – «бродяга», «скиталец». Отшельники были, пожалуй, единственными в Индии космополитами, гражданами целого мира, а не одной его части. То, что отшельники были самыми настоящими космополитами, демонстрирует тот факт, что юный Будда, проживавший на периферии индийской цивилизации, знал о них достаточно, чтобы к ним примкнуть. Самые ранние источники, повествующие об отречении Будды от мира, скудны и примитивны, но дают достаточно полное представление о перспективах отшельнической жизни. Когда Будда уходил из дома, он был «юнцом с угольно-черными волосами» (М). Данная цитата порождает сомнения в том, что у Будды были жена и ребенок, как свидетельствует поздняя традиция, а также дает понять, что отшельничество было чем-то вроде «профессии», которой человек всецело себя посвящал.

Был также и особый мотив для отречения от мира: «я вдруг осознал, что жизнь, привязанная к дому, является ограниченной и однообразной, в то время как отправиться в путь, покинув дом, – значит начать жизнь свободную и открытую; трудно жить духовной жизнью, безупречной и чистой, будучи запертым в четырех стенах» (М). На основании этих слов можно

предположить, что во времена Будды с образом жизни отшельников ассоциировалась склонность к напряженным интеллектуальным изысканиям. Аскеты пытались возвыситься над грязью и недостойными распрями обыденной жизни. Они не стремились к утолению чувственных удовольствий, а занимались различными видами психофизических практик, которые иногда приносили им славу, а иногда доставляли боль и мучения. Желание молодых людей встать на путь аскетизма было во многом романтическим порывом, и с этой точки зрения Будда был всего лишь одним из многих юношей, покинувших отчий дом и привлеченных превратностями бродячей жизни. Но в дополнение к воодушевленным поискам аскет принимал на себя строгие обязательства. Во-первых, новые идеалы мудрости и добродетели требовали от аскетов, чтобы они соответствовали эталону духовного совершенства, что удавалось не каждому. И, во-вторых, отшельники оставляли мирскую жизнь не только потому, что испытывали к ней неприязнь, но также из-за страданий этой жизни. В немногочисленных рассказах, которые посвящены размышлениям Будды до пробуждения, первое значительное изменение, произошедшее в его душе, описывается так: «Почему, несмотря на то, что субъектом рождения, старости, болезней, смерти и разочарований являюсь я сам, я ищу причину всего этого вне меня? Предположив, что причиной рождения, болезней, старости являюсь я сам, и, будучи уверенным, что рождение, болезни, старость – это страдания, не лучше ли стремиться к прекращению рождений, а, значит, к отсутствию ста-

рости, болезней, к отсутствию смерти, к избавлению от разочарований, к окончательному освобождению от рабства своего «я», к угасанию всех страданий?» Этой идеей пронизана и вся последующая мысль Будды. К времени ее возникновения он уже был твердо убежден в том, что несознательная и пущенная на самотек мирская жизнь приводит только к горечи и отчаянию, которые повторяются бесконечно. И лишь жизнь отшельника дает надежду – надежду научиться смотреть на таящие в себе опасности желаний и на страдания с высоты знаний и умиротворенности. Западные авторы часто обвиняли позицию Будды в безнадежном пессимизме, при этом совершенно упуская из виду ее оптимизм – перспективу достижения «бессмертия». Таким образом, представление отшельников о сущности бытия сочетало в себе мрачную горечь и светлую надежду.

Представление о лучшем по сравнению с уделом мирянина положении отшельника во многом объясняло и оправдывало отказ отшельников от мира. Согласно этой теории, действия, совершаемые домохозяином в повседневной жизни, коренным образом отличаются от бездеятельности аскетов. Домохозяин, в процессе реализации мирских целей, таких как производство на свет потомства, приобретение материальных благ, и т. д. поневоле совершает множество разнообразных действий (на санскрите – карма). Они включают только те деяния, которые оставляют кармические следы и влекут за собой последствия, воздействуя на состояния их субъекта и окружающих. К действиям не относится, к примеру, чистка зубов, так как она не оставляет кар-

мических следов, а, значит, не воздействует ни на чьи состояния. Те же действия, о которых идет речь, вызывают не только последствия в текущей жизни, но и новое рождение. (Если такие представления вдруг покажутся кому-то странными, стоит вспомнить, что они по меньшей мере не менее рациональны, чем вера в то, что поступки человека влияют на его местопребывание после смерти – ад или рай; или вера в то, что мы навлекаем на себя воздаяние сверхъестественных сил). Появившись на свет, домохозяин снова попадает в тот же круговорот желаний и страданий, как и в прошлой жизни. Таким образом, страдания человека в одной жизни являются образцом бесконечных страданий, которые человек неизбежно будет претерпевать, так как он умирает и рождается снова и снова, находясь в постоянном круговороте (*сансара*) желаний и страданий, рождений и смертей. Образу жизни мирянина противопоставляется образ жизни отшельника: соблюдение обета безбрачия, нищенствование, не причинение вреда живым существам и отсутствие желаний. Аскет стремится не столько к добропорядочной деятельности, сколько к бездействию, так как, пребывая в последнем, он не совершает действий, оставляющих кармические следы и служащих причинами новых рождений. Таким образом, отшельник, преуспевший в бездействии, имеет шанс окончательно вырваться из цепи перерождений. Домохозяин же может добиться лишь лучшего нового рождения (в раю или в качестве брахмана), если совершает благие дела, в противном случае он обеспечит себе худшее перерождение (в аду или в качестве животного). Мирянин

может управлять своей судьбой только в этих пределах. Но возможность «заработать» лучшую участь в следующей жизни по большому счету ничего ему не дает: в любом перерождении, даже в самом удачном, болезни и страдания неизбежны. Только отказавшись от мира, окончательно порвав с пагубной деятельностью, можно вырваться из этого чудовищного механизма, «прекратить рождения, а, значит, избавиться от страданий, болезней и разочарований».

Кармический закон причинности безличен и не регулируется богом. Он универсален, ему подчиняются все живые существа – животные, люди, божества, все они рождаются в соответствии с характером их действий. Естественно, закон причинности развивался, на его основе возникали новые теории, рождались новые идеи. Не только критика представления о варнах, но также и закон причинности подвел аскетов к мысли о единой человеческой природе. Когда в том самом буддийском диалоге говорится, что брахман или кшатрий может попасть в услужение к вайшье или шудре, и что всякий провинившийся будет наказан царем в соответствии с его преступлением, подразумевается именно универсальный закон причинности. Тем самым утверждается, что каждый человек, будь то брахман или шудра, непременно будет испытывать последствия своих действий в другой жизни, но в то же время, всякий, будь то брахман или шудра, может стать отшельником и получить шанс раз и навсегда прекратить круговорот перерождений. Эти положения являются, по сути, фундаментальным опровержением идеи варн, поскольку стирают сословные различия. Аскеты виде-

ли вокруг себя только удручающий удел всех живых существ, обреченных на постоянно возобновляющиеся страдания.

Когда Будда только вступил на путь подвижничества, закон причинности, вероятно, был разработан скорее в общих чертах, чем в деталях. Но в любом случае концепция моральной причинности и представление о том, как можно вырваться из круга перерождений, в то время уже существовали, хотя и возникли сравнительно недавно. Закон причинности был сформулирован в древних добуддийских текстах, *Упанишадах*. И ко времени Будды концепция перерождений получила широкое распространение. Отшельники, в сущности, стали пятым сословием, исключительно важной частью индийского общества. Много неразрешимых вопросов связано с тем, как развивалось мировоззрение отшельников. В любом случае их практики и их мысль должны были развиваться вместе. Только сообщество людей, чей повседневный опыт был удален от мирской жизни, могло прийти к такой возвышенной и малопонятной идее, как закон причинности. И только такая величественная, общая и всеобъемлющая концепция могла оправдать столь тяжелую жизнь аскетов и вдохновить жителей всего Гангского бассейна уважать отшельников и поддерживать подаяниями их существование.

Появление отшельников было обусловлено особенностями культуры и общества индийской цивилизации, но и сами отшельники также влияли на тот мир, будучи учителями, наставниками и примерами для подражания. К разработанной ими концепции перерождений



часто относятся как к иррациональному религиозному воззрению, очень древнему, существовавшему еще в те времена, когда индоарии завоевывали Северную Индию. В этой гипотезе, может быть, и содержится доля истины, однако она не принимает во внимание важную роль этой теории в объяснении всего мироздания и ее относительную изощренность. Благоприятное или неудачное рождение в этой жизни, служба при царском дворе или утрата наследственных земель, успех в коммерческих делах или поражение от вражеской армии – все это мог объяснить кармический закон. Удача, красота и власть в этом мире являют собой результаты благих поступков в предыдущей жизни. Добрые поступки бедняка, его «положительные» действия в текущей жизни накопятся в виде «заслуг» и непременно вознаграждаются в следующем рождении; в то время как богач, совершающий дурные действия, сам себя накажет следующим неблагоприятным рождением. В соответствии с законом причинности воздействовать можно не только на события, происходящие в течение жизни, но и на ее основные этапы: рождение, старость и смерть. Поэтому совсем не удивительно, что эта теория распространилась столь широко, в той или иной форме, по всей индийской цивилизации, со временем ее поддержали даже брахманы. Принцип применения абстрактных категорий добра и зла ко всем поступкам, утверждение о существовании естественной причинно-следственной связи, безличный характер закона причинности – все это было результатом длительных интеллектуальных усилий предшествующих поколений. И все эти идеи просуществуют еще немало

времени прежде, чем их подхватят, разовьют и усовершенствуют Будда и его современники.

### Брахманизм, йога, учение Упанишад, джайнизм

В ранних Брахманах упоминается мало или не упоминается вовсе о дискуссиях и дебатах, приведших впоследствии к развитию и совершенствованию концепции причинности. Но на страницах буддийских и джайнских текстов времен Будды уже ведут спор множество голосов отшельников, как будто мы слышим шум уже целой ярмарки философских убеждений и аскетических практик. В те времена в действительности существовали общественные залы, где проводились дебаты и куда аскеты собирались с целью поспорить друг с другом. Публичная лекция или проповедь, адресованная не только ученикам, но также и мирянам, которые, возможно, пожелают поддержать чтеца едой или одеждой, была тогда обычным явлением. Некоторые особенности отшельнической жизни были общими для всех аскетов, например, нищенствование, бродяжничество, обет безбрачия, ограничения в пище. Над общей традицией надстраивалась беспорядочная масса различных воззрений, философских учений, а также фантастическое разнообразие изощренных практик умерщвления плоти. В некоторых особо эксцентричных практиках присутствовал элемент самопоказа. Некоторые лаяли как собаки, другие принимали позу курицы, многие ходили нагишом. Но важно то, что значительная часть этого «самопоказа» носила интеллектуальный характер:

позже Будда делал яростные выпады против тех, кто «хитер, пронцателен, опытен в ведении полемики», тех, кто «сплетается в споре, словно дождевые черви». Но «дождевые черви» отвечали ему теми же словами оскорбления. Сама возможность такой полемики свидетельствует о том, что уровень проведения, а также значение такого рода дискуссий во времена Будды существенно возросли. Мы можем также заключить, что широко распространился тот образ мышления, в рамках которого возможна логическая аргументация: «ты делаешь вывод из имеющихся у тебя допущений, ты предполагаешь результаты твоего вывода»; «работай над тем, чтобы твоя мысль была понятной»; «выпутывайся из трудных положений в споре, если можешь». В то время существовали различные школы скептиков, — философов, сомневавшихся в возможности адекватного знания о мире, и наличие мыслителей такого рода было, возможно, самым убедительным признаком раскаленности и интеллектуальной изоционности духовной атмосферы той эпохи. Встречались материалисты, которые полностью отрицали существование того самого невидимого духовного субъекта перерождений, о котором говорится в концепции причинности. Встречались фаталисты, которые верили в перерождения, но считали, что каждое живое существо должно пройти через все возможные предназначения судьбы, прежде чем освобождение станет возможным.

Но на эволюцию идей Будды наибольшее влияние оказали три направления мысли. Особенности первого из них раскрываются в Брахманах. В древнейших

текстах, посвященных жертвоприношениям, говорится, что благо от принесения жертвы получает не только божество, но и жертвователю. В этом смысле жертвоприношение совершается для того, чтобы жертвователю сопутствовал успех в делах, богатство и долголетие. Такое представление о жертве и ее значении для жертвователя в подлунном мире позже распространилось также на представления о загробном существовании. Так возникло представление о личности жертвователя, его «я». И в *Упанишадах*, сборниках текстов, продолжающих брахманскую традицию, первые из которых появились незадолго до времен Будды, именно это «я», внутренняя сущность, является субъектом перерождений, путешествуя от рождения к рождению.

Вторым направлением стала йога, которая в самых главных аспектах была настолько схожа с учением Упанишад, что мы можем говорить о едином спектре представлений йоги/ Упанишад. Со страниц буддийских источников, в которых звучит резкая критика в адрес воззрений йоги/ Упанишад, мы узнаем множество не похожих друг на друга учений, предлагающих самые разнообразные концепции самости. В одних учениях говорилось, что она материальна, в других — что представляет собой особую тонкую материю или состоит из одной лишь психики, в третьих, — что самостей несколько, и каждая следующая тоньше предыдущей. Этим концепциям соответствовали едва отличающиеся друг от друга представления об устройстве духовного космоса и огромное количество медитативных техник, нацеленных на достижение самости. Итогом этих практик становилось погружение в себя, сопровождавшееся от-

странением от боли и смятения материального мира и перерождений.

Третье направление – то, которое мы сегодня соотносим с джайнизмом. Основателем джайнизма был Джина Махавира, современник Будды. Многие идеи джайнизма существовали еще до возникновения этой школы, будучи фрагментарно представленными в различных доктринах. Махавира учил строгой версии концепции перерождений, согласно которой причинение вреда любому, даже самому крошечному, живому существу, влечет за собой загрязнение души, а, следовательно, причинение ей большого вреда. Чтобы очистить душу от уже приобретенного загрязнения, человек должен добровольно совершить акт самоумерщвления, например, не есть несколько дней. А чтобы избежать загрязнений в будущем, необходимо стремиться впредь не причинять вреда всем живым существам, от самых больших до самых крошечных. Это принцип невреждения или ненасилия (*ахимса*). Практика самоумерщвления сочетала в себе, с одной стороны, самоограничение, которое не было чуждо всем отшельникам, но с другой – мучительные самоистязания совершенно особого рода. Требование ненасилия являлось общим местом «морального кодекса» аскетов, только джайны относились к его соблюдению особенно ревностно.

Отношение Будды к указанным направлениям не было однозначным: он перенимал некоторые представления брахманизма, йоги/ Упанишад и джайнизма и при этом решительно отвергал другие. На базе принципов интроспекции йоги/ Упанишад Будда раз-

вил уже имевшиеся в этой традиции медитативные техники, но он не принял понятие «я» йоги. Будда адаптировал учение о ненасилии к собственным целям, но отказался от болезненных практик самоумерщвления. Однако это не значит, что Будда бездумно заимствовал у своих предшественников и современников все подходящие идеи. Все позаимствованные концепции он перерабатывал на свой лад, а отвергнутые – им были отклонены в результате оригинальной и творческой работы мысли. Мир отшельников, в котором оказался Будда, представлял собой сообщество конкурирующих друг с другом аскетов-интеллектуалов, потребовавших от него абсолютной идейной преданности и полного принятия тех или иных практик. Те простодушие, невозмутимость и авторитетность, с какими Будда излагал свое учение, скрывали за собой невероятную напряженность поиска собственных мнений и убеждений среди вороха чужих идей.

## Глава 3

# На пути к пробуждению

Оставив свой дом, Будда отправился на юг, в сердце цивилизации, простиравшейся вдоль центрального бассейна Ганга. И с тех пор вплоть до самой своей смерти он продолжал скитаться по территории, охватывающей примерно 400 километров в длину и 240 километров в ширину, от города Каушамби на западе до Чампы на востоке. Существуют поздние и неправдоподобные истории о жизни Будды «до пробуждения», описывающие в общих чертах его бродячую жизнь. Будда проводил много времени в лесных чащах, а однажды некоторое время жил в коровнике. Его собеседниками были цари и куртизанки, купцы и брахманы. Положение странствующего аскета позволяло ему увидеть все стороны жизни, все уголки того мира. Будда наслаждался свободой, которой обладали все отшельники: они не принадлежали ни к одной из четырех варн, не были связаны мирскими занятиями, и могли не опасаться, что кто-то причинит им в дороге вред, поскольку пользовались всеобщим уважением и почетом. Пожалуй, только купцы и торговцы, – другие характерные для цивилизации Будды персонажи, – имели такую же

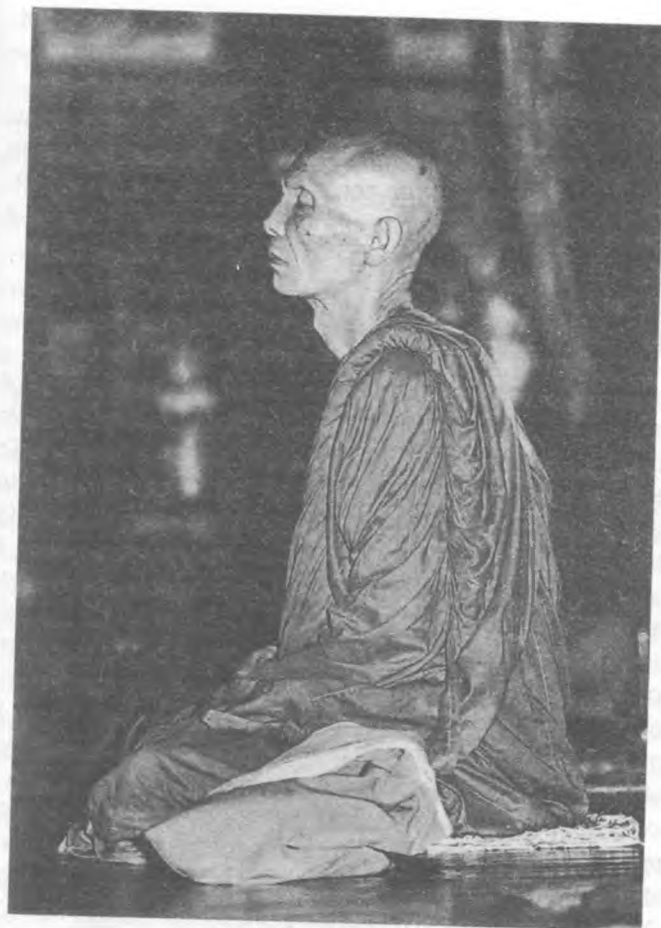
уникальную возможность увидеть разные стороны жизни общества, могли получить такой же космополитический опыт.

Несмотря на то, что Будда имел всестороннее представление о своем мире, он не был его частью. Будда отстранился от него, когда принял «моральный кодекс» отшельников: «цветок лотоса рождается в воде, вырастает в воде и поднимается из воды, чтобы возвышаться над ней незапачканным, так же и я – родился в мире, вырос в мире, уйдя из мира, живу, незапачканный этим миром» (А). Иногда Будда делил кров с другими аскетами, часто надолго оставался в лесистых парках около больших городов, таких как Раджагриха, Саваттхи, Бенарес, Вайшали, Каушамби. В этих парках традиционно останавливались отшельники, а позднее – монахи буддийской общины.

Если собрать вместе все имеющиеся сведения о жизни Будды «до пробуждения», получится краткий и малоинформативный рассказ. А, тем временем, это очень важный период его жизни – время знакомства с другими аскетами и формирования собственных воззрений. И если из этого и без того краткого рассказа исключить все повторения, неправдоподобные элементы и зафиксировать его на бумаге, он займет не более одной или двух тетрадных страниц. Не слишком многообещающий источник для составления биографии! Однако этот рассказ изложен в терминах, которые могут быть раскрыты на основании сведений из других текстов канона, и тогда он станет куда более содержательным источником, чем кажется на первый взгляд. Придирчивый, скептически настроенный, язвы-

тельный ум подвергнет сомнению каждую деталь повествования, но история в целом настолько хорошо согласуется с учением Будды, что ее основа, бесспорно, должна быть истинной.

Из рассказа следует, что среди первых повстречавшихся Будде отшельников были учителя йогической медитации Алара Калама и Уддака Рамапутта. Сначала Будда пришел к Аларе Каламе и очень быстро освоил его учение настолько превосходно, что мог «цитировать и повторять его без запинки». Понимая, что концепция Алары, о содержании которой в рассказе многозначительно умалчивается, — базировалась на тех знаниях, которые он получил из медитативного опыта, Будда спросил своего учителя: «До какой ступени интроверсии необходимо дойти, чтобы открыть твою доктрину?» Алара ответил, что необходимо достигнуть стадии «ничто». Тогда Будда сконцентрировался и достиг стадии «ничто». Когда «Просветленный» рассказал о своем достижении Аларе Каламе, тот был настолько доволен услышанным, что предложил Будде разделить с ним пост учителя и духовного наставника своей общины. Но Будда думал так: «это учение не приводит к бесстрастию, угасанию желаний, прекращению страданий, не приводит к безмятежности, непосредственному знанию в медитации, не приводит ни к пробуждению, ни к освобождению; оно всего лишь позволяет достичь стадии «ничто»». Поэтому он оставил Алару Каламу и пришел к Уддаке Рамапутте. Но вскоре он разочаровался и в учении Уддаки, как разочаровался до того в доктрине Алары, с той только разницей, что у Уддаки Рамапутты Будда научился



1. Тайский монах медитирует в позе, которая способствует концентрации и внимательности, — как учил Будда в соответствии со знаниями, полученными на собственном опыте

достигать стадии «ни восприятия ни не-восприятия». Однако учение Уддаки также не позволяло достичь пробуждения, и Будда его покинул.

В некотором смысле этот жизненный этап Будды представляет собой самую важную веху в становлении его идей, так как именно тогда Будда осваивал практику самадхи («концентрация»). Что это за практика и почему Будда от нее отказался?

## Медитация

Техники, используемые в практике самадхи, были и остаются очень схожими во всех индийских медитативных системах. Нужно сесть в тихом месте, скрестив ноги и держа прямо спину. Выпрямленная спина и согнутые в коленях ноги не позволяют человеку уснуть, от чего нельзя застраховаться, находясь в более удобном положении, например, лежа. Затем необходимо сконцентрироваться на каком-то объекте. Новичкам, как правило, предлагается концентрироваться на материальном объекте, но на более продвинутом этапе обычно рекомендуется избирать в качестве объекта медитации ментальный образ: ощущение или повторяющийся в уме звук. Упанишады советуют избирать объектом сосредоточения «золотое» «я», которое находится в сердце (Ч). Буддийский вариант этой практики предлагает концентрироваться на цвете, йогический – на собственном дыхании. Концентрируясь на объекте, необходимо отключить внимание от других предметов, избавиться ото всех случайных мыслей. В итоге медитирующий слов-

но поглощается объектом медитации. И действительно, разные степени такой поглощенности приходилось испытывать всем, кто хоть раз пробовал долгое время концентрировать свое внимание на одном предмете. Человек сосредотачивает свое внимание на объекте медитации на протяжении долгого времени, вследствие чего его тело и психика приходят в удивительные состояния. Психологи, исследовавшие эти состояния, подтвердили, что медитация сопровождается фиксируемыми не только физиологическими, но и психическими изменениями. Причем наблюдаемые процессы оказались не такими, какие предполагались: человек осознает процесс концентрации, испытывает чувство комфорта и удовольствия, отстраненности от окружающего мира и собственных забот. Сегодня эти состояния изучены значительно лучше, чем в начале прошлого века, когда проводились эти исследования. На фоне других возможностей, которые открывает медитация, описанные выше состояния являются весьма скромным достижением. С помощью медитации можно добиться возникновения ощущения света и даже наблюдать целый комплекс видений. Феномены медитации такого рода, в свою очередь, сами могут стать объектами концентрации, но обычно они предстают конечной целью практики.

Так как медитативный опыт субъективен, подобрать общие термины для его объективного описания – задача непростая. Однако в буддийской литературе содержатся подробные описания медитативных состояний, примерно соответствующих тем, что отражены в некоторых текстах йоги. Но буддийский

вариант описания имеет одно значительное преимущество: посредством его можно составить объективные описания опытов медитации, и такие описания будут адекватны любой медитативной системе. Буддийская модель до такой степени лишена пристрастности, что ее переняли западные психологи, которые, используя ее, пытались охарактеризовать феномен медитации вообще. Для описания самадхи буддисты пользовались схемой четырех стадий интроверсии (санскрит – четыре *дхьяны*, пали – *jhana*) – четырех последовательных «ступеней углубления в себя». На первой стадии интроверсии человек отделяется от происходящего вокруг, но еще сохраняет способность мыслить, его внимание неподвижно зафиксировано на объекте. На данном этапе человек наслаждается «радостью и блаженством». Его не беспокоят ни неудовлетворенные желания, ни гнев, ни сомнения, ни жажда действий. На второй и третьей стадиях интроверсии медитирующий пребывает «свободным от мыслей и рассуждений», все более погружаясь в объект, и когда сосредоточенность особенно усиливается, он преодолевает чувства радости и блаженства. Таким образом, внимание человека всецело концентрируется на объекте медитации. И, наконец, на четвертой стадии медитирующий осознает только объект, пребывая в «полной чистоте, умиротворенности и сосредоточении, свободный от неудовлетворенности и блаженства». В виду этого, пожалуй, можно сказать, что медитирующий постепенно *становится* объектом медитации, поскольку на последней стадии интроверсии он не осознает ничего, кроме

факта своей устойчивой концентрации на объекте, или «одноточечности» внимания. Четыре дхьяны занимали особое место в системе тренировок, которую разработал Будда: они способствовали развитию умения держать под контролем собственное сознание.

За четыремя дхьянами следовали более «продвинутые» стадии интроверсии – четыре трансовых состояния, или *аятаны*. В буддийских текстах они описаны весьма абстрактно. По-видимому, в некоторых системах йоги, откуда они берут свое начало, транс считались чем-то вроде пространств или сфер, находящихся в невидимом духовном космосе. Для того чтобы их достичь, надо было совершить нечто, похожее на космическое путешествие. Описания этих областей встречаются в духовной космографии Упанишад и текстах йоги, и буддийские заметки о системах йоги также подтверждают существование подобных представлений. В поздней буддийской космографии эти духовные планы будут населены божествами. Даже раннее, абстрактное буддийское их описание, наводит на мысль, что транс, в отличие от дхьян, не были общими местами, с помощью которых можно было описать любую медитативную систему. Скорее всего, они были связаны с представлениями о топографии духовного мира. И нас не должно удивлять то, что человек, достигший однажды таких состояний глубокой погруженности в себя и приостановивший течение внешнего опыта, будто бы снабдил себя картой территории, на которую вступил. Согласно буддийской схеме стадий интроверсии, в ходе погружения в состояния транс

прекращается «восприятие множественности». Другими словами, единичные качества объекта восприятия постепенно стираются. На первой ступени транса, именуемого «стадия бесконечности пространства», медитирующий еще воспринимает единичные качества и границы объекта. Эта стадия характеризуется тем, что на ней медитирующий не ощущает границ между своим телом и внешним пространством, и таким образом создается ощущение бесконечности пространства. На второй ступени, которая называется «стадия бесконечности восприятия», медитирующий воспринимает только свое восприятие, исчезает граница между субъектом и объектом восприятия. Третья стадия носит название «стадия ничто». В буддийских текстах приводится такое ее описание: вы входите в комнату, и видите, что в ней никого нет. Вы осознаете не то, что в комнате *кого-то нет*, а осознаете *отсутствие* в комнате кого бы то ни было. Такова «стадия ничто». Глубже этой ступени интроверсии только «стадия ни восприятия ни не-восприятия», на которой сознание настолько чисто, что медитирующий может выйти из этого состояния только с посторонней помощью.

Мне кажется, что многие эффектные упражнения современных индийских йогов следует объяснять их умением погружаться в глубинные уровни психики. Современные западные психологи характеризуют состояние йога во время исполнения упражнений так: йог почти не дышит, его сердце едва бьется, другие физиологические процессы также затормаживаются. Конечно, такое описание не говорит нам ни о том, что чувствуют сами йоги в состоянии транса, ни о том,

могут ли они видеть ту бесцветную абстракцию, что встречается нам в буддийских текстах. Скорее всего, с точки зрения йогов духовные переживания, венчающие их усилия, предстают куда более яркими и красочными. Опыт йогов, должно быть, схож с глубоким сном «я», описание которое есть в *Упанишадах*. Возможно, состояние «глубокого сна» Упанишад тождественно одной из глубоких стадий интроверсии. Пожалуй, опыт йогов также можно сравнить с «медитацией без качеств», которая описана в ранних текстах йоги (эти тексты входящих в состав индийского эпоса *«Махабхарата»*). Но, в любом случае, достижение подобных состояний является свидетельством высочайших самодисциплины и самопреодоления человека, практикующего медитацию.

### Отказ Будды от медитации

Однако Будда отказался от практики самадхи, или, точнее, он не разделял убежденности учителей йоги, в том, что достижение глубинных состояний психики является главной целью духовных поисков. Почему Будда пришел к такому заключению? Подсказка к ответу на этот вопрос содержится в *Салехха сутте (М)*, «Сутре о полном угасании». Здесь Будда говорит в общих чертах о ступенях интроверсии, ведущих к достижению дхьян и аятан. Будда характеризует эти состояния как «безмятежные» и дарующие «блаженство лишь здесь и сейчас». Но они не являются «полным угасанием», то есть, окончательным освобождением от страданий рождения и смерти. Путь к



нему Будда разработает после пробуждения. Итак, практика самадхи недостаточна. Она неэффективна по двум причинам. Во-первых, дхьяны и аятаны представляют собой временные состояния, протекающие исключительно здесь и сейчас. Эта критика звучит еще более явно в другом месте (М), где Будда замечает, что хотя искусный йог и может оставаться в медитативном состоянии достаточно длительное время, это состояние, тем не менее, преходяще, и оно рано или поздно прекратиться. И снова (М): йог, полагающий, что он достиг окончательного освобождения при помощи медитации, на самом деле не прав. В действительности, он бесцельно снует то назад, то вперед между «страданием» (обычное состояние сознания) и «ментальным блаженством в моменты уединения» или между «удовольствием от отсутствия тела» (во время медитации) и «жалким ощущением не то удовольствия, не то боли». Другими словами, освобождение, достижимое с помощью практик интроверсии, является временным. Практикуя самадхи, окончательного, бесповоротного освобождения от страданий достичь нельзя. Когда человек прекращает медитацию, он обнаруживает, что остался прежним. Во-вторых, в «Сутре о полном угасании» подразумевается, что практики самадхи, по сравнению с той системой тренировок, которую разработал Будда после пробуждения, односторонни и узки, так как они не способствуют ни интеллектуальному, ни моральному совершенствованию. Мы поймем, что имел в виду Будда, проведя аналогию с восхождением на гору: не факт, что приобретенные

в результате подъема в гору физические и психические навыки в будущем будут направлены на совершение благих поступков. Альпинист может использовать мужество и выносливость для достижения совершенно аморальных и разрушительных целей.

Впрочем, важно знать, что именно Будда оставил, а что отбросил. С одной стороны, он отказался от убеждения йогов в том, что их специфические практики приводят к освобождению. Но с другой стороны, он полностью согласился с тем, что медитация, в определенном отношении, является особым духовным орудием. Во многих буддийских сутрах практика четырех дхьян характеризуется как чрезвычайно полезная. Человек, натренированный в достижении ступеней интроверсии, мастерски владеет искусством концентрации. Кроме того, эти практики делают сознание «спокойным и чистым, податливым» (М), подобно тому, как ювелир плавит и очищает золото перед тем, как придать ему форму. Сосредоточенная безмятежность, конечно же, не является отличительной особенностью буддийской медитации, однако, его можно использовать для достижения пробуждения и освобождения – конечной цели буддийского пути.

Конечное отношение Будды к трансмедитации определить труднее. С одной стороны, о ее практиках иногда упоминаются в разных частях канона как о достижениях, очень близких к окончательному освобождению. Человек действительно может, практикуя аятаны, продвинуться на пути к «полной остановке чувств и ощущений», если он приложит немного больше усилий того же рода. Но в каноне недвусмысленно

дается понять, что эта «полная остановка» еще не есть окончательное освобождение, ведь, помимо прекращения чувств и ощущений, для него требуются интеллектуальное и эмоциональное изменения в психике человека, овладение им «буддийской мудростью». Очевидно, что Будда был готов принять многие пути к освобождению, и среди них даже те, которые практиковали учителя йоги, но конечная цель могла быть достигнута лишь с помощью совершенно оригинального шага – посредством изменения качества мыслей и ощущений, а не количества усилий, задействованных в процессе медитации.

### Заслуга непосредственного опыта

После того как Будда распрощался с учителями йоги, он встал на самостоятельный путь духовных исканий, руководствуясь прагматическим принципом. Для того чтобы понять, в чем он заключается, посмотрим, за что именно Будда критикует своих учителей: примечательно, что он считает неполноценными в первую очередь, не их теории, хотя последние также неоднократно подвергаются острой критике, но, главное, он критикует их практику. С точки зрения Будды, практика йогов недостаточна, несовершенными являются сами техники медитации, и неважно, какому представлению о духовном космосе они служат. С одной стороны, критика свидетельствует о том, что Будда принялся разрабатывать собственные, особые формы медитации, по отношению к которым такие методы, как погружение в себя, имеют лишь вспомогательное значение. С другой стороны, она озна-

чает, что Будда уже избрал позицию, определившую как направленность его учения, так и характер его образа мышления. Эта позиция может быть названа прагматизмом. Будда не принимал ни одного учения или техники медитации, не убедившись в их эффективности на собственном опыте. Мы сможем понять значение такого отношения Будды, если посмотрим на интеллектуальную атмосферу, царившую в то время. Спустя столетия в Индии установились критерии истинности духовного учения, наметившиеся во времена Будды. Одним из критериев того времени был следующий: имеется ли данное учение в литературе брахманов, в том числе в Упанишадах. Мы можем видеть, что Будда не был склонен считать тексты брахманов неоспоримо истинными, так как он считал, что они принадлежат чужой и претенциозной традиции. Второй критерий, также не принятый Буддой, являл собой свидетельство великих, вдохновленных свыше учителей прошлого, имевших некий сверхъестественный опыт. Будда отклонял этот критерий, так как, во-первых, был слишком уверен в себе, обуреваем бунтарским духом и убежден в том что, если существует решение проблемы страданий, то оно ему подвластно; и, во-вторых, Будду от этих мыслителей отделяло не слишком много столетий, он не воспринимал их учения как нечто недостижимое. Напротив, они были представлены во всей полноте и сами требовали испытания и проверки их эффективности на собственном опыте. Третий авторитет, критерий очевидности умозаключения, Будда не слишком поощрял, возможно, оттого, что у него уже сформировалась приверженность к медитации. Итак, он принимал только четвертый кри-

терий, личное непосредственное знание, индивидуальный непосредственный опыт, «прямое свидетельствование того, что здесь и сейчас». Этот критерий, как его сформулировал Будда, считали не идущим вразрез со здравым смыслом многие аскеты, поэтому вряд ли стоит приписывать его изобретение «Просветленному». Однако Будда был уникален и оригинален в том, что настаивал на неукоснительном и исключительном применении только этого критерия.

Эта позиция прослеживается и в зрелом учении Будды. «Доверяй не тем знаниям, которые ты услышал, не тем, которые идут от традиции, ... не тем, которые ты терпеливо вывел посредством умозаключения, ... не тем, которые доносятся до тебя благодаря славе аскетов, но только тем, которые ты узнал на собственном опыте» (А). Монахи, следовавшие за Буддой, не размышляли ни о будущем, ни о прошлом, ни о таких сложных вопросах, как происхождение мира и его конец. Их интерес и старания ограничивались лишь одним – появлением и прекращением страданий в рамках «оболочки». Будда говорил, что существует много различных видов знаний, но для его учеников в поиске освобождения значение имели только произошедшие из непосредственного опыта.

Однако в собственных исканиях Будды прагматическая позиция не ограничивалась его отношением к критерию истинности. Она привела также к полному отказу от идей, дополнявших практики учителей йоги. Дело в том, что медитативные практики всегда осуществлялись в рамках какой-либо доктрины, выполнявшей целеполагающую функцию и описывающей стро-

ение человека и его духовную организацию. И если техники не приводили к желаемому результату, сомнениям подвергалась само учение. Конечно же, доподлинно неизвестно, что представляли собой теории учителей Будды, но мы можем быть уверены в том, что они в русле интеллектуального течения йоги/Упанишад. Кроме того, из обличительных проповедей Будды становится ясно, что они имели ряд общих положений. Все они признавали существование самости, *атмана* (в российской традиции перевода *атман* – душа, самость, «Я», эго) – вечной духовной субстанции, выражающей индивидуальность человека.

## Знание об атмане

Особенно Будда критиковал распространенную в йоге теорию познания. Согласно представлениям йоги, познание самости отличается от других видов познания: познающий субъект оказывается тождественным объекту познания, и они, в свою очередь, тождественны состоянию сознания познающего субъекта. Для того чтобы разобраться в этих тождествах, рассмотрим, для сравнения, обычное представление о процессе познания на примере ювелира и приобретаемых им знаний (примеры такого рода часто использовал сам Будда, так как они отвечали его прагматической установке). В случае обычного познания нам не приходится сомневаться в том, что познающий субъект, ювелир, коренным образом отличается от получаемого им знания. Как ремесленник и как познающий субъект, он, несомненно, должен быть четко отделен от своих знаний о

золоте, его свойствах, приемах работы с ним. Хотя мы и можем допустить, что он не был бы ювелиром без своих знаний, в рамках обычного образа мышления мы не можем сказать, что ювелир тождественен своим знаниям. Мы также не можем утверждать, что состояние сознания ювелира тождественно ему самому. Ведь будучи злым и расстроенным или спокойным и внимательным, он в то же время остается ювелиром, а не становится своим психическим состоянием. Поэтому мы бы не стали отождествлять состояние психики ювелира с его знаниями. Он владеет своим мастерством и в раздраженном, и в спокойном состоянии души. В случае с ювелиром очевидно, что субъект познания, сами знания и состояние сознания отличны друг от друга, несмотря на то, что относятся к одному человеку.

Но согласно йоге, познание самости, которое осуществляется методом интроспекции, – совсем иного рода. Во-первых, в йоге познающий субъект признается тождественным объекту познания. В Упанишадах, где излагается эта концепция, не проводится различия между двумя смыслами «я»: познаваемое «Я» с большой буквы становится идентичным познающему «я» с маленькой. Особенность теории познания йоги заключается именно в том, что наблюдатель, субъект познания, достигает такого состояния сознания, в котором видит только себя. Этот взгляд на самопознание характеризуется максимальной упрощенностью, полной самождественностью «Я». «В нем нет различий» (Б). Чтобы познать атмана, йогину достаточно сконцентрироваться на себе.

Итак, в опыте самопознания йога отсутствуют как дуализм воспринимаемого и воспринимающего, так и поддающиеся восприятию и анализу качества «Я» (Б). Например, если в процессе медитации самость должна быть познана как блаженство (одна из формулировок Упанишад), то только так, что, с точки зрения медитирующего, она и является блаженством. Состояние блаженства не может быть отлично, отделимо от нее. Необходимо также познать «Я» как лишенное качеств (возможно, буддисты назвали бы его одним из трансов). Для этого следует осознать самость как состояние сознания, не имеющее качеств, так как в ней самой «нет различий». Можно убедиться в правдоподобии такого способа видения, так как в «глубоких» медитациях человек действительно ощущает, что он *становится* объектом медитации, переживая максимальную упрощенность своего внутреннего опыта.

Переживание максимальной упрощенности заключает в себе то, что «Я» вечно и неизменно. Так как оно однородно, «Я» также не должно изменяться, не может терять старые качества и приобретать новые. Даже само определение, «без качеств», подразумевает его неизменность. А сказать «неизменное» – то же самое, что сказать «вечное». На это Будда ответил так: именно потому, что медитативные состояния когда-нибудь прекращаются, самость не может быть вечной. Йог же, говорит Будда, приобретает уверенность в том, что познанное им вечно исключительно благодаря медитации, так как переживает в процессе медитации состояния упрощенности и стабильности. Во время медитации переживания убеждают йога также в том, что

вечная, неизменная, простая самость находится вне мира причинно-следственных связей, позволяют считать ее несотворенной, «нерожденной» (Б). Душу невозможно проанализировать, разбить на составляющие части (Б). Для медитирующего йога она становится всеобъемлющей и однородной «основой мира», *Брахманом*.

Итак, согласно определению йоги, «Я» – это вечное, однородное, самотождественное целое, лежащее в основе мира явлений, не анализируемое, но достигаемое и познаваемое посредством медитации. Эта концепция была убедительной и влиятельной именно потому, что предоставляла возможность заглянуть за разнородность и беспорядок обычного опыта и узреть предельную реальность, слиться с ней. Все отличительные особенности этой концепции и соответствующие ей практики, – опыт глубокой медитации, вопрос о том, что находится в основе мира явлений, природа знания о самости взаимосвязаны. И неудивительно, что, несмотря на колоссальные усилия Будды, популярность представлений йоги/ Упанишад о «я» и «Я» продолжала расти.

Но после того, как Будда разоблачил одно из положений этой концепции, развенчать остальные ее части не составило большого труда. Мы можем реконструировать прагматическое рассуждение Будды о медитации, приведшее его к отказу от концепции «я» на основании его диалога с аскетом Поттхападой (Д). В процессе разворачивания внутреннего опыта в глубокой медитации йог способен наблюдать «Я» непосредственно и, таким образом, получать знания о нем.

Поттхапада задает Будде закономерный вопрос: что возникает первым, состояние сознания глубокой медитации и только потом соответствующее ей осознание «я» как «Я», или приходит первым переживание самотождественности самости, а затем соответствующее состояние сознания, или же состояние сознания и осознание такого рода возникают одновременно? Поттхападу интересовал практический вопрос: надо ли ему быть готовым к тому, что по достижению некоторого медитативного состояния ему придется «отправиться на поиски самости, или же достижение определенного состояния сознания автоматически приведет к обретению «Я»?

Будда ответил, что первым возникает состояние сознания, и только потом приходит соответствующее ему осознание. Будда ответил так в духе прагматического отношения к медитации, так как опытный йог, много тренировавшийся в достижении таких состояний, «знает, что из таких-то исходных состояний сознания возникают такие-то состояния сознания». Практическое мастерство йога заключается именно в умении контролировать состояния сознания, в том числе их возникновение, что делает возможным постепенное восхождение к более совершенным состояниям сознания. Итак, окончательное знание Будды об атмане основано на собственном опыте и на практическом знании процедуры интроспекции.

Учителя йоги вполне могли упустить этот момент, так как методов вхождения в особые состояния сознания было очень много, и не все они учили контролировать возникновение состояний сознания.

Но как только Будда допустил, что знание самости приходит вслед за возникновением соответствующего состояния сознания, система йоги дала трещину. С прагматической точки зрения Будды, медитативное состояние не может быть тождественно беспричинному, нерожденному и не подвергающемуся анализу «Я», так как, во-первых, оно обусловлено совершением йогического упражнения, и, во-вторых, состояния сознания можно анализировать. В диалоге с Поттхападой Будда продолжает извлекать все возможные следствия из позиции прагматизма. Поттхапада задает другой вопрос: «состояния сознания – это то же самое, что и атман, или же они представляют собой разные вещи?» На что Будда отвечает Поттхападе вопросом: «какова природа Самости согласно твоему учению?». Несмотря на то, что в своей основе все учения, утверждавшие существование «Я», были одинаковы, с точки зрения Будды, эти учения все же отличались друг от друга. Например, различные учения могли помещать собственный вариант Самости в разные духовные пространства или даже могли пропагандировать воззрение о существовании нескольких Самостей, постепенно очищающихся до последней, предельной. Итак, Поттхапада сначала предложил следующий вариант ответа: «Я учу о материальной Самости, которая имеет телесную форму, состоит из четырех элементов и питается твердой пищей». Тогда Будда ответил так: «Если существует такая материальная Самость, то тогда состояния сознания и «Я» должны быть различны, ... так как независимо от того, поддержи-

ваем ли мы существование «Я», состояния сознания все равно прекращаются». Тогда Поттхапада сначала сказал, что он придерживается концепции «Я», состоящего из ума, а затем – что самость происходит из сознания. Будда повторил свой аргумент: душа, устроенная таким образом, все равно должна отличаться от состояния сознания. И основание для этого утверждения совершенно очевидно: согласно йогическому определению, материальна ли самость или нематериальна или состоит из сознания, – она должна быть вечной, неизменной, независимой от причин и условий мира явлений. Но медитативный опыт свидетельствует о том, что состояния сознания приходят и уходят, причем сам медитирующий может осознавать их появление и исчезновение и до определенных пределов контролировать. Итак, состояния сознания невечны и, следовательно, они должны быть отличны от вечного «Я».

В этом рассуждении козырем Будды стало одно слово, введенное им в лексический оборот. Корень этого слова *samkhata* означает что-то вроде «готовый», «составленный». Однако само оно охватывает куда более широкий круг значений. Помимо «готовый», его можно перевести как «вызванный намерением», «вызванный устремлением» и «имевший причину», «обусловленный». Медитативные состояния – *samkhata*. Они достигаются усилием воли или благодаря стремлению медитирующего. Значит, медитативные состояния действительно обусловлены и имеют причины. Они происходят из вполне определенных обстоятельств и зависят от конкретных процессов, одновременных им. Та-

ким образом, медитативные состояния вовсе не являются «нерожденными» и независимыми.

Этот вывод Будды уже заметно отличался от результатов медитации и самопознания времен первых встреч с учителями-йогами. Но в своем зрелом учении Будда продвинулся еще дальше в разоблачении концепции «Я». В конце концов, он был вынужден окончательно отбросить это понятие и заменить его теорией «недуши» (санскрит – *анатман*, пали – *anatta*), гласящей, что нет вечного, независимого атмана («Я», самости) ни в обычном состоянии сознания, ни в медитативных состояниях, ни где бы то ни было еще. Это учение он связал со своими этическими воззрениями. Зрелый Будда заявил о том, что вечное «Я» наблюдать невозможно, и те, кто верят в обратное, уподобляют себя человеку, который говорит, что влюблен в самую прекрасную женщину на свете, но при этом он не способен назвать ни ее имени, ни из какой она семьи, ни описать ее лица (Д). Другими словами, вечная самость – это продукт спекулятивных рассуждений, неверно понятого медитативного опыта или слухов. Будда мог допустить существование «я», но он утверждал, что оно является лишь «термином, оборотом речи» (Д). Можно сказать «воспитай себя» или «познай себя», но, говоря так, нельзя допускать, что речь идет о вечной сущности. Будда проводил аналогию с молоком. Молоко превращается в простоквашу, затем та – в масло, а последнее – в сметану, но есть ли основание говорить о том, что у этих продуктов есть некий общий субстрат («молочность»)? Английский ученый Т. В. Рис Дэвидс описывает эту идею Будды таким образом: «Когда изменения

(в структуре личности) достигают определенной точки, удобно сменить определение, имя, по которому нам известна эта личность, как в случае с продуктами из молока. Абстрактный термин применяется лишь для удобства выражения. Индивидуальности как единой субстанции, претерпевающей изменения, не существует». Поэтому, когда мы говорим «сегодня я ощущаю себя не тем, кем был вчера», мы фактически указываем на истинную природу человека. Доктрина «не-души» Будды явилась непростой и смелой, так как открывала горизонты, доселе незнакомые йогам. Но на ее пути стояли две трудности. Во-первых, учение об анатмане представляло сложность для интеллектуального понимания. Когда Будда принялся разрабатывать новый метод медитации, его целью было добиться того, чтобы в ходе медитации можно было анализировать детали, единичные качества «я». С помощью этого метода можно было бы увидеть, что в действительности самость – «составная», обусловленная предыдущими причинами и зависит от соответствующих состояний сознания. В деталях учение сложно, но его основные принципы просты для понимания. Как молоко постепенно изменяется, так же и «я» постоянно изменяется под действием особых причин.

Впрочем, куда более серьезная трудность была связана с эмоциональным принятием учения Будды. Любой человек скорее всего спросит в тревоге: как можно ожидать, чтобы я с моим хорошо развитым чувством «себя» согласился с тем, что моего «я» нет? Ответ, апеллирующий к разуму, был бы таким: есть «я», но нет вечного «Я». Но важно дать такой ответ, который бы

человек принял не разумом, а чувствами. Будда был уверен в том, что всякий человек, который пытается достичь или увидеть атмана, обречен на провал. Поэтому, с точки зрения Будды, убежденность в истинности концепции «Я» вела к возобновлению страданий: «оно [учение о вечном «Я»], которую поддерживают почтенные аскеты и брахманы, – ничего не знающие и ничего не видящие жертвы желаний [этого «Я»], есть только ощущение, приводящее к дискомфорту» (Д). Поэтому отказаться от этой доктрины – означало отказаться от сильнейшего источника состояний неудовлетворенности. Эмоциональный фон учения о «недуше» составляют настроения умиротворенности и безмятежной отчужденности. Это было учение освобождения, которое преодолело неудовлетворенные стремления тех, кто вертится вокруг «Я», «как собака, привязанная к столбу, вокруг него» (М).

### Освобождение с помощью практик самоумерщвления

Давайте ненадолго вернемся к тому моменту, когда Будда понял, что системы медитации йоги неизбежно приводят к измененным состояниям сознания, отличным от вечного «Я». Из этой его мысли могли последовать два вывода. Первый – что в действительности нет никакого вечного «Я». Именно к этому заключению и пришел Будда. Второй вывод мог быть о том, что «Я» все-таки существует, но что его нельзя достичь методами йоги. Значит, к достижению «Я» ведут другие пути. И они лежали на поверхности: это та самая



2. Будда в образе аскета. Здесь Будда изображен на том этапе его поисков, когда он морил себя голодом, безуспешно пытаясь таким образом достичь освобождения



практика самоумерщвления и строгой аскезы, которая нам знакома в связи с джайнизмом. Согласно второй точке зрения, вечный принцип, проявляющийся в индивидуальном, *джива* – «жизнь», или «душа», удерживается в мире страданий из-за воздействий проступков, которые человек совершил в прошлых жизнях; эти воздействия пристают к душе, словно грязь. Избегая совершения проступков в будущем, человек может избавиться от оков мира страданий, а с помощью практик самоумерщвления и добровольных наказаний можно удалить с души воздействия прошлых проступков, и тогда она воспарит к блаженству и навсегда освободится от боли. На этом пути нет нужды ни в медитации, ни в применении знаний, полученных в результате интроспекции, хотя такие концепции могли допускать, как, например, джайнизм, существование всезнания, которое объявлялось чудесным результатом успешной реализации поставленной задачи.

Итак, покинув Уддаку Рамапутту, учителя йоги, Будда принялся практиковать самоумерщвление, и канонические тексты не оставляют сомнений в искренности его усилий на этом пути. Он полностью останавливал дыхание, отчего «горячие ветра ударяли его в голову .... горячие ветра ранили его в живот как искусный мясник .... разрезает ножом брюхо быка» (М). Он ел не больше пригоршни съестного в день, отчего его «позвоночник выступал, словно веревка, ребра выделялись на теле, как балки старого коровника, у которого нет крыши, глазные яблоки впали в глазницы так глубоко, что свет глаз напоминал тусклый блеск воды на дне колодца» (М). Люди, видевшие

Будду в те дни, принимали его за чернокожего человека, так аскеза изменила его от природы светлый цвет лица. На исходе своих сил Будда пришел к заключению, что «ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, какой бы аскет или брахман ни испытывал такие болезненные, мучительные ощущения, он не сумел бы их преодолеть» (М). Он также сделал следующий вывод: «Осуществив эти суровые практики, я, несомненно, возвысился над обычными людьми, поднялся на высоту знаний тех, кто поистине благороден (духом)». Иными словами, все, что он должен был сделать, чтобы доказать «приобретенную исключительность» – это продемонстрировать свои выступающие ребра. «Должен существовать другой путь, ведущий к мудрости».

### Срединный путь

Согласно традиционному рассказу, это заключение подвело Будду к преддверию пробуждения. Но такое утверждение вносит серьезные трудности в интерпретацию рассказа. С одной стороны, Будда в рассказе за короткий промежуток времени приобретает спасительные знания и уверенность в том, что «рождения прекратились, аскетическая жизнь закончилась, свершилось то, что должно было свершиться» (М). Действительно, речь идет о том, что пробуждение было достигнуто в пределах одной ночи. Однако, как уже стало ясно, путь Будды к пробуждению был долгим, включал в себя многие этапы, и на этом пути Будда постепенно изменял себя с помощью различных практик, и вырабатывал собственные воззрения на природу человека

и мира. Об этом мы прочтем в другой сутре: «волна поднимается постепенно, постепенно опускается на берег и постепенно уходит обратно в океан, не роняя ни одной внезапной капли, так же в этом учении все постепенно, и практики, и путь, в нем нет места внезапному проникновению знаний (А).

Как разрешить это противоречие? Во-первых, мы должны признать, что биографические рассказы сжатые. Они создавались не только для того, чтобы служить историческими источниками, но и в большей степени для того, чтобы вдохновлять людей к принятию буддийского пути. Поэтому время действия в них сокращено до обозримых пределов. Эти рассказы, по замыслу их авторов, должны были обладать драматическим напряжением. Таким образом, даже если мы допустим, что пробуждение, как миг обретения уверенности в том, что правильный путь найден, действительно произошло за одну ночь, мы также должны будем признать, что Будда шел к этой уверенности очень долго, и еще дольше выводил из нее содержание своего учения.

В традиционных рассказах говорится, что после того, как Буда понял бессмысленность строгого аскетизма, он решил, что разумно будет принять умеренную пищу, сесть и попытаться отыскать другой путь. Он встал на путь умеренного аскетизма, строгого, но исключающего крайности самоумерщвления. Вскоре он назвал такой тип аскетизма «Срединным путем». Будда также вспомнил, как однажды в детстве, он сидел под деревом и смотрел, как работает в поле его отец. Тогда он погрузился в первую дхьяну, «состоящую из радо-

сти и блаженства». Будда подумал, что «должно быть, это и есть путь, ведущий к пробуждению» (М). В рассказе звучит неявный намек на суть оригинальных медитативных достижений, которые Будда приобрел «до пробуждения». Эти достижения состояли, во-первых, в давно выработанном принципе прагматизма в медитации, а также в его привычке концентрироваться только на том, что можно наблюдать самому в пределах собственного опыта. И, во-вторых, в его склонности к анализу и критике. Несмотря на то, что Будда отказался от концепции йоги, он продолжал культивировать осознание ментальных и психических состояний, то есть, осуществлять практику, восходящую к психотехнике йоги. Если найти вечную сущность невозможно, в рамках изменчивого опыта и за его пределами, то, по крайней мере, можно заглянуть внутрь мгновенных психофизических элементов. Их можно наблюдать и исследовать, и именно на эти элементы Будда направил все свое внимание и любопытство. Ведь, даже если он и не смог найти «Я», то мог хотя бы обрести освобождение.

Усилия Будды на этом пути привели к возникновению новой медитативной практики, которой не было в йоге. Эта практика касалась непосредственного опыта и требовала не только концентрации, но и запоминания и самообладания. Осуществляя эту практику, Будда мог осознавать те процессы, которые происходили в данный момент в его уме и теле. Именно этим навыкам, самообладанию и запоминанию (*satisampajanna*), учат сутры, относящиеся к зрелому учению. Для осуществления этой практики, человек

должен обладать способностью наблюдать здесь и сейчас с совершенной ясностью собственные внутренние и внешние состояния. Самый важный текст, в котором излагаются методы тренировки для учеников, – это «Сутра об основаниях самоконтроля» (Д). Эти основания – это бесстрашие, непосредственность, ясное осознание собственного тела, ощущений, состояний сознания и содержания мыслей. Такой процесс осознания предполагал, с одной стороны, умение достигать «одноточечности» и самообладания дхьян, а с другой, – четкого восприятия всех, даже самых незначительных ощущений. Эта практика, суть которой состояла в бдительной интроспекции, стала уникальным вкладом Будды в технику медитации. Пробуждение было основано на знаниях, приобретенных в результате интроспекции.

Как можно объективно относиться и анализировать собственные непосредственные ощущения и положения тела? Разве не разрушат усилия, направленные на бесстрастное осознание страстей, объект осознания? Ответы на эти вопросы мы получим, если рассмотрим цикл тренировок, которые Будда практиковал, хотя и не систематически, в ходе своих исканий. Все то время, пока Будда учился медитации у мастеров йоги, и потом, когда усердствовал в самоумерщвлении, он постоянно тренировал себя в умении не обращать внимания на те ощущения и импульсы, которые обычно возникают как реакция на раздражитель, и которые могут отклонить его от реализуемой цели. Так он научился не реагировать на чувства голода и жажды, которые постоянно возникали во время изнурительных голоданий, также

он не реагировал на боль, неизменно сопровождавшую длительные медитации. В результате таких тренировок появляется не только воспроизводимая безмятежность, но и, как подтверждают современные йоги, долго длящийся, автоматический и бессознательный навык. Нетренированный человек, скорее всего, прервет такие изнурительные голодания, но только не аскет. Скорее всего, мы сменим позу, если она покажется нам неудобной, аскет этого не сделает. Чтобы понять значение этих тренировок, попробуйте провести эксперимент: примите самую удобную позу и постарайтесь оставаться в ней, не совершая ни малейших движений, по крайней мере, час. Прогноз таков: через несколько минут вам захочется почесать нос, пошевелить пальцем, дернуть ногой. А представьте себе, что, йог может спокойно наблюдать, как возникают и исчезают эти импульсы, оставаясь при этом совершенно недвижимым. Дело в том, что у йога импульсы не получают обратной реакции. Таким образом, йог остается спокойным, его ум послушен (*kammanna*). Он может временно не реагировать на импульсы, как это происходит в практике дхьян, также у йогина кардинально изменяется отношение к этим импульсам: теперь он способен реагировать на них осознанно, а не только автоматически. Так как импульсы возникают постоянно, человек способен вырабатывать самоконтроль, который основан на способности их наблюдать и анализировать. Если обычный, не прошедший специальную тренировку человек может ясно анализировать чувство боли и удовольствия, а также сопровождающие их импульсы и эмоции только в памяти, после того,

как они прекратят свое воздействие, то йог изучает свои чувства непосредственно, в процессе их протекания. Должно быть, именно благодаря длительным тренировкам, медитирующий аскет начинает воспринимать боль и удовольствия менее остро и тягостно, но сама природа ощущений при этом не меняется.

Эта новая форма медитации получила название «инсайт-медитация» (*випассана*). Випассана была экспериментальным методом Будды, способом сбора информации, который он изобрел. И на базе этой информации о протекающих в данный момент психофизических процессах Будда основал свое исследование «страдательного» положения человека в мире.

## Глава 4

### Пробуждение

Буддисты верят, что Будда пережил пробуждение, сидя под огромным деревом Бодхи (*Ficus religiosa*) в ночь полнолуния лунного месяца Весака, который соответствует концу апреля – началу мая. Достигнув пробуждения (*самбодхи*), Будда приобрел, во-первых, знание о природе человека, ведущее к спасению, и, во-вторых, уверенность в том, что сам он освободился от страданий, – наших неотъемлемых спутников в мире сансары. Ранние источники связывают происхождение многих доктрин, прежде всего, ключевых, с ночью пробуждения, следовательно, именно пробуждение следует считать источником всей последующей философии Будды. Но даже если в реальности все было несколько иначе, знание и уверенность, обретенные в ту памятную ночь, без сомнения, легли в основу зрелого учения «Просветленного». Пробуждение в некоторой степени стало результатом осведомленности Будды в двух аспектах. Первый – что ответ можно найти, сосредоточивая внимание на объектах внутреннего опыта во время випассаны (хотя четкий метод инсайт-медитации, скорее всего, тогда еще не был до конца разработан). Но

если бы арсенал знаний Будды ограничивался одним этим сведением, его вклад в индийскую философию, возможно, был бы гораздо скромнее. Будда был знаком с йогической идеей метапсихоза, или переселения души после смерти в другое тело. Он включил концепцию перерождений в свое учение, предварительно придав ей моральный смысл. В переработанном виде она превзошла свои йогические источники, которые не имели никакого отношения к проблемам этики. Тем новым, что появилось в учении Будды, стал результат его исследований собственного внутреннего опыта, но общественное значение учения коренилось в общеиндийской вере в перерождения, воспринятой им. Будда придал этому верованию глубокую нравственную значимость. В других учениях концепция перерождений связана с представлениями о духовных космосах, в которых происходят переселения душ. Душа то поднимается, то спускается по космической лестнице, становясь то животным, то божеством, то обитателем ада, то снова кшатрием или брахманом, шудрой или царем. (Позже буддизм также будет весьма плодотворно изобретать подобные представления). Но для Будды представляли интерес не столько детали, сколько сам принцип, механизм перерождений: каждое действие человека имеет моральные следствия, переходящие с ним из одного рождения в другое. Существует всеобщий моральный закон. Нельзя воровать, лгать, прелюбодействовать, «промышлять на берегах Ганга грабежами, совершать убийства, подстрекать к совершению грабежей и насилия других людей» (Д), не получив морального воздаяния. Существует безличная мораль-

ная причинность, которой все подчиняется. Преступления непременно станут причиной невзгод этой жизни или одной из последующих. Учение Будды, так как оно было адресовано страдающим и способным освободиться от страданий живым существам, было посвящено откровенно эгоистической цели – достижению собственного освобождения. Но в то же время учение превратило живых существ в деятелей, несущих моральную ответственность за свои поступки, деятелей, которые способны влиять не только на собственное благополучие, но и на благополучие других людей. Кажется, что одни идеи «Просветленного» касаются только индивидуального освобождения, другие – исключительно проблем морали, но на самом деле для Будды эти два вопроса всегда были теснейшим образом переплетены друг с другом.

### Четыре благородные истины

Учение, непосредственно связанное с пробуждением, касается, главным образом, страданий и освобождения индивида. Это доктрина о четырех благородных истинах (*cattari ariyaccani*), которая имплицитивно содержит все основные положения буддизма. Четыре благородные истины сформулированы по образцу медицинского диагноза: констатация болезни, указание на ее причины, предложение метода лечения. Болезнь – это «страдания» (*дукха*). В данном контексте слово «страдание» имеет более широкое значение, чем в привычном его употреблении. Первая благородная истина, истина о страдании, сообщает о

том, что существует болезнь – страдание. Вторая благородная истина, истина о возникновении страдания, гласит, что у страданий имеется явная причина. Третья благородная истина заявляет о том, что болезнь излечима, это истина о прекращении страдания. Четвертая благородная истина, истина о пути, «прописывает» лекарство от страдания.

Рассмотрим первую благородную истину, истину о страдании. Мы воспользуемся той ее формулировкой, которую, как утверждает традиция, озвучил сам Будда вскоре после пробуждения. Вот начало этого определения: «Такова, о монахи, благородная истина о страдании. Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание» (С). В данном случае, мы можем смело переводить слово *дукха* как «страдание», так как здесь под страданием понимается все физические и нравственные мучения, которые переживаются человеком на протяжении всей его жизни. С самого первого мгновения появления на этот свет мы начинаем страдать: испытываем боль в момент рождения, страдаем, когда нас охватывает физический недуг, страдаем оттого, что наступает старость, страдаем, когда приходится расставаться с любимыми людьми или с дорогими нам вещами, страдаем при мысли о смерти. Согласно такой интерпретации страдания, на протяжении бесконечной череды рождений и смертей, во всех рождениях человеку сопутствуют мучения. Весь наш опыт, даже счастливые минуты жизни, пронизан либо омрачен болью и страданиями. И поскольку рано или поздно все мы умрем, проблема страдания требует

немедленного решения. На этом уровне истина о страдании напоминает широко распространенные в среде отшельников учения, гласившие о том, что на протяжении всей своей жизни человек претерпевает боль. Но истину о страдании спасает от свойственного всем теориям отшельников пессимизма то, что она связана с особенно тщательно разработанным представлением о человеческом уделе. Это представление постепенно раскрывается в продолжение определения истины о страдании: «соединение с неприятным есть страдание, разъединение с приятным есть страдание, любое неудовлетворенное стремление есть страдание». Как мы видим, здесь идет речь о страданиях, которые человек испытывает в короткие промежутки времени, в течение одного года, дня или даже часа. Такая трактовка страдания соответствует интересу Будды к тому, что можно наблюдать непосредственно в данный момент. Это более конкретная интерпретация страдания, здесь под страданием понимается не физические или психические состояния угнетенности, сопровождающие жизнь человека, а глубокие тяжелые переживания, испытываемые в повседневных ситуациях. Причиной такого рода страданий может стать, к примеру, крупная неудача, неисполнение заветного желания, понимание того, что вложенные в осуществление какого-то проекта силы были потрачены впустую, осознание утраты прекрасной возможности реализовать задуманную цель, или же ощущение раздражения от присутствия других людей в тот момент, когда хочется побыть в одиночестве. В данном контексте слово *дукха* может быть

переведено не как «страдание», а как что-то менее значительное, но более глубокое по остроте переживаний чувство дискомфорта или неудовлетворенности. В буддийском каноне приводятся примеры подобных состояний: волнения корыстолюбца из-за опасности не получить выгодную должность, повседневные тревоги домохозяина, раздражение и неудовлетворенность, неизбежно возникающие у живущего в миру. В учении Будды страдание становится частью обыденного опыта, в жизни человека нет ничего постоянного, все подвержено изменению, даже то, что мы привыкли считать надежным и стабильным.

Но подобные воззрения высказывались в те времена и другими отшельниками. Обратимся, наконец, к той части доктрины Будды, которая не была заимствована из уже существовавших учений и содержится в завершении формулировки первой благородной истины: «короче говоря, все аспекты познавательного опыта суть страдание». Это определение страдания является сердцем учения Будды, в канонической литературе оно часто приводится при изложении сути бытия человека в мире сансары. Согласно данной трактовке, страдание вплетено в основу опыта, оно присуще каждой секунде нашей жизни. Йогин, обратив свой внутренний взор в недра своего сознания, способен разглядеть это краткосрочное страдание, оно предстает перед ним как несовершенство, невечность, мимолетность, бренность бытия. Значительные кризисы нашей жизни, причина «длительных» страданий и краткосрочные, но глубокие переживания, возникающие по вине чувства неудовлетворенности

или дискомфорта, являются на самом деле лишь видимыми проявлениями фундаментального несовершенства – невечности – всего человеческого опыта. Он отличается динамикой и изменчивостью, вследствие чего ведет к неудовлетворенности и потому сам является страданием.

Для того чтобы понять, рассмотрим пример с ощущением (*ведана*). Ощущение входит в число объектов, на которых рекомендуют сосредотачивать внимание во время випассаны. Оно является также одним из «аспектов познавательного опыта». Ощущения бывают физическими и психическими, они бывают приятными, неприятными или нейтральными. Итак, когда йогин созерцает текущее состояние своего сознания, различает, какое из вновь появившихся ощущений является приятным, какое неприятным, а какое нейтральным. Например, боль в коленях, когда мы сидим, скрестив ноги, медитируя, неприятна, а радость за то, что нам удалось долгое время просидеть в сложной позе и при этом достичь значительных результатов, наоборот, приятна. Многие ощущения, возникающие в процессе медитации, мы классифицируем как нейтральные. Или, к примеру, звук автомобильной сигнализации, донесшийся с улицы как раз в тот момент, когда мы пытаемся сосредоточиться, скорее всего, заставит нас почувствовать досаду, песня соловья, напротив, будет нам приятна, шум дождя и может вообще не стать причиной каких-либо ощущений. Ощущения, которые могут послужить помехой концентрации, либо длятся некоторое время, как боль в коленях, либо исчезают, а потом возникают вновь,

и не нужно быть опытным йогиним для того, чтобы понять, почему Будда пришел к тому заключению, что ощущения непостоянны. Одни ощущения вскоре сменяются другими, и даже глубокие медитативные состояния не длятся вечно. К исканиям Будду толкал вопрос: «есть ли в опыте что-то вечное?». Он был уверен в том, что если и есть что-то неизменное в опыте, то это точно не ощущения, так как даже приятные ощущения изначально несут в себе семя непостоянства, своего собственного уничтожения. Открытая благодаря наблюдению за собственным сознанием истина о страдании возвещает мимолетность мгновения, и что все, с чем мы имеем дело, равно как и сам наш опыт, есть страдание, поскольку все и вся в мире сансары изменчиво и непостоянно. В силу этих причин наши желания никогда не будут полностью удовлетворены.

Непостоянство является определяющей характеристикой и самого человека. Будда сформулировал несколько определений тела и психики. Несмотря на различие контекстов, они все имеют одну общую черту – не статическое, а динамическое описание. Будда мыслил человека скорее как пламя огня или быстрое течение реки, а не как один и тот же сосуд, постепенно наполняющийся данными опыта, и не как неподвижную доску, на которой пишутся ощущения и восприятия. Нам трудно представить себе человека в таком качестве, поскольку для европейского мировоззрения привычнее воспринимать тело и психику стабильными и неизменчивыми. Мы склонны думать, что динамика присуща только опыту, поскольку в

нашем представлении тело и психика отделены от него. Но для Будды, носителя иной культуры, было естественным воспринимать тело и психику в комплексе, как единый динамичный процесс: «Осознание зрительного образа возникает в результате взаимодействия органов зрения с наблюдаемым объектом. Единство этих трех элементов (глаз, объекта и зрительных ощущений) образует контакт. В результате осознания зрительного образа возникает ощущение. Человек воспринимает то, что он ощущает, то, что он воспринимает, он анализирует, и в результате этого анализа он разрабатывает понятия этого зрительного образа» (М). С этой точки зрения, объекты опыта, органы восприятия, такие, как глаза, и последующее осознание опыта, «ум», – неразрывно связаны между собой. Ни один из этих трех компонентов без остальных двух не имеет смысла, так как опыт, органы восприятия и процесс осознания зависят друг от друга, как связаны работа сердца и функционирование мозга человека. Кроме того, те единицы опыта, которые «находятся» внутри «ума», такие как восприятия, ощущения и ментальные акты в свою очередь «связаны между собой, их нельзя разъединить, и, значит, нельзя установить их индивидуальные свойства» (М). Итак, все объекты восприятия, все органы чувств, ощущения, сознание, мысли, желания обусловлены и составляют единый динамический процесс, который можно назвать «индивид» или «я». Но ни один элемент этого процесса не является вечным.



## Пять агрегатов (скандх)

Термин, переведенный мной как «аспекты познавательного опыта», является одним из определений, используемых Буддой для описания природы тела и психики человека, которые суть поток элементов. Данное понятие отражает главные характеристики этого потока, – безличность, динамичность, и взаимобусловленность его элементов. «Аспекты познавательного опыта» – это «пять агрегатов» или скандх (*pancakkhanda*). Первая скандха – опыт формы, или чувственного, – опыт, приобретаемый посредством органов чувств. Остальные скандхи – опыт ощущения, распознавания, кармических импульсов и сознания. Скандхи, образующие поток, охватывают собой весь индивидуальный опыт человека. Ощущения – лишь одна из составляющих этого потока, его «лицевая часть», доступная для распознавания во время инсайт-медитации. Непостоянство, свойственное ощущениям, является характерным признаком всего потока: «все аспекты познавательного опыта суть страдание». Или, как сказал Будда в другом месте: «так как агрегаты возникают, угасают и исчезают, о монахи, с каждым новым мгновением вы рождаетесь, затем угасаете, и в следующее мгновение умираете» (П).

Те, кто знакомятся с философией Будды впервые, как правило, упрекают ее в излишней мрачности. При первом приближении учение о страдании может показаться настолько беспросветным, что многие могут возразить «как же так, в мире есть место счастью,

нельзя видеть кругом одни только страдания». Однако Будда не отрицает существования счастья, напротив, опыт випассаны подтверждает, что йогин в процессе медитации четко осознает состояния блаженства. Есть ощущение боли, но приятные ощущения также существуют. В учении Будды исключено лишь то, что счастье может длиться вечно. Но приведенный аргумент вряд ли способен полностью рассеять сомнения протестующих. Дело в том, что условия жизни современного европейца и древнеиндийские реалии разделяет глубокая пропасть. Учение о страдании создавалось в такой социальной среде, для которой был характерен высокий уровень смертности, болезней и лишенный привычного для нас комфорта быт. Именно такая историческая реальность реконструируется согласно буддийским каноническим источникам.

Темп жизни современного европейца часто оставляет попросту незамеченными события, столь глубоко потрясавшие древнего индийца, – смерть, болезни окружающих. А условия жизни, медицинское обслуживание и комфорт в быту позволяют быстро избавиться от возникающих порой затруднений. Возможно, нам трудно приравнять «зримые страдания», которые мы претерпеваем на коротких промежутках времени (чувство неудовлетворенности, дискомфорта), к таким «фундаментальным» страданиям, как болезнь и смерть, именно потому, что мы до поры до времени не ощущаем своей уязвимости для смерти и тяжелых болезней.

## Причина страдания

Несмотря на краткость формулировки четыре благородные истины не лишены драматического напряжения. Если страдания охватывают все сферы нашего опыта и они бесконечны, интересно, какова их причина? Как ворваться в гущу потока элементов, чтобы увидеть, что заставляет его возобновляться снова и снова? Открытие второй благородной истины (которая называет причину страдания), истины о возникновении страдания, играет решающую роль в деле спасения. Некоторые буддисты считают, что обнаружение этой истины является кульминационным моментом пробуждения, будто бы в тот самый миг Будда увидел «строителя дома» – причину изменчивого опыта, рождающего в человеке чувство глубокой неудовлетворенности. Отыскав источник страданий, Будда сложил такое стихотворение:

Я прошел через сансару многих рождений,  
Ища строителя дома, но не находя его.  
Рождение вновь и вновь-горестно.  
О, строитель дома, ты видишь!  
Ты уже не построишь новые дома...

(Дхаммапада 153-4)

Мы уже знакомы с теми направлениями, в которых Будда искал причину страданий. Одно из них было связано с прагматической ориентацией его образа мышления. Будда пытался найти причины страданий не с помощью теоретических выкладок, а прибегая к аналогиям из реальной жизни. Например, он сравни-

вал йогина с ювелиром, а его ум – с направленной стрелой. В одном из отрывков (М), посвященных исканиям Будды до пробуждения, Будда проводит аналогию между ним, ищущим источник страдания, и человеком, пытающимся высечь огонь. Сначала человек пробует высечь огонь из двух палочек, одна из которых сухая, а другая находится в воде, у него, разумеется, ничего не выходит. Затем он вынимает вторую палочку из воды и снова старается высечь огонь, но у него и на этот раз ничего не получается, так как одна из палочек мокрая. Только когда вторая палочка высыхает, он наконец-то высекает огонь. Это очень удачная аналогия, так как она демонстрирует, что такие причины, как сырость палочки, являются второстепенными, несущественными. В то же время она указывает на главную причину – деятеля, йогина, человека, который пытается высечь огонь. Первопричиной следует считать нечто вроде самого существования деятеля как личности, которая инициирует результат. Вот в чем заключается смысл метафорического сравнения причины страданий со «строителем дома»: «кирпичики дома» (элементы опыта) мы можем контролировать, но у дома есть «строитель», некий целеполагающий и действующий принцип. Итак, когда Будда искал причину страданий, он искал то, что является инициирующим и целеполагающим началом нашего опыта, то, что можно условно назвать деятелем, или личностью.

Далее этот принцип может выступать в качестве «деятеля» в различных ситуациях. Во-первых, если йогин способен контролировать свое сознание для того, чтобы совершенствовать навыки медитации, зна-

чит, можно попытаться подвергнуть корректировке и этот принцип тоже. Должен существовать способ взаимодействия со «строителем дома», иначе придется признать, что возможности освобождения попросту не существует. Во-вторых, так как действия целеполагающего принципа влекут за собой моральные последствия как для окружающих, так и для самого человека (его будущих рождений), этот принцип является моральным «деятелем», «личностью», совершающей дурные или благие поступки. Эти рассуждения могут показаться абстрактными и не совместимыми с установкой Будды на прагматизм, но они ведут к обнаружению иницирующего принципа, который Будда должен будет суметь преодолеть. Проще всего было бы сказать, что это целеполагающий, иницирующий принцип и есть деятель, личность, «Я» или душа. Но у Будды имелись веские основания для того, чтобы отбросить эту идею. Во время инсайт-медитации он обнаружил, что есть только безличный поток элементов, непостоянство которого рождает в человеке чувство страдания (но не поток является первопричиной страданий, так как сам имеет причину). Будде предстояло прорваться вглубь этого потока для того, чтобы обнаружить принцип, приводящий этот поток в движение. Этот закон в различных ситуациях выступает как «деятель» или «личность», но самом деле он безличен и не является ни деятелем, ни личностью. Вот что обнаружил Будда: «Такова, о монахи, благородная истина о возникновении страдания. Поистине, жажда или желание [*tanha*] вызывает возобновление существования, сопровождаемое жаждой чувственных удоволь-

ствий, поисками удовлетворения то в одном, то в другом, возобновление стремления к удовлетворению страстей, стремления к существованию или к несуществованию» (С)

Итак, причиной возобновления страданий является жажда или стремление. «*Танха*» обычно переводится как «жажда», поскольку слово «жажда» более выразительно, чем «стремление». Но первоначальное значение этого слова – «стремление», «желание». *Танха* – это неудовлетворенное желание, которое побуждает к «поискам удовлетворения то в одном, то в другом» не только в текущей жизни, но и в последующих, и которое поэтому «вызывает возобновление существования». Кроме того, так как стремления к удовлетворению страстей непрерывно возобновляются, Будда, любивший использовать в качестве метафоры образ огня, в одной из первых своих проповедей, «Огненной проповеди», (С) описал все аспекты опыта как «воспламененные желания». Тот способ, с помощью которого Будда излагал свое учение, скорее тяготеет к жанру поэзии, чем к прозе. Должно быть, Будда после пробуждения приложил немало усилий для того, чтобы развить открывшиеся ему содержательные, но краткие идеи. Будда показал, что стремление включает в себя момент целеполагания: стремиться, – значит, стремиться к чему-то, жаждать, – всегда означает жаждать что-то. «Как возникают стремления? Стремления возникают тогда, когда есть что-то, что кажется привлекательным, милым сердцу» (Д). Во многих описаниях страдания упор делается на желании обладать чем-то, например, на «желании чувственного удовольствия». В та-

кой расстановке акцентов, как правило, проявляется пуританизм отшельников. Идея вреда желаний была широко распространена среди аскетов, видевших в желании, прежде всего, препятствие на пути достижения «Я», или помеху, затрудняющую очищение души. Превратив желание в самостоятельный принцип, Будда расширил традиционное определение желания. Для Будды оно может быть также «стремлением к несуществованию», желанием избежать неприятного, отвратительного для нас. Мы не только устремляемся к тому, что привлекает нас, но и жаждем освободиться, отдалиться от того, что кажется нам неприятным, нежелательным. Поэтому на самом деле мы стремимся ко многому. Мы не хотим испытывать боль, стремимся к благополучию, власти, всегда желаем себе лучшей доли. Мы жаждем ни за что не расставаться со своим телом, или непременно родиться вновь. Нам свойственны «жажда новых идей», желание быть всегда правым, все знать, иметь ответы на все вопросы. Все устремления человека можно обобщить определением «жажда существования». Именно она «вызывает возобновление существования». Возможно, о жажде существования лучше думать как о *желании получить новый опыт*, отличный от настоящего, или, что то же самое, как о *желании измениться по отношению к своему текущему положению*. Под разными обличиями являет себя постоянное желание нового: состояния, бытия, опыта. В то же время это всегда желание вечного, стремление получить окончательное удовлетворение, поэтому это желание никогда не будет утолено. «Все живые существа, стремящиеся получить новый опыт и становиться

другими, продолжают получать новый опыт на пути своего становления; таким образом, они сами принудили себя к становлению, они наслаждаются только им, несмотря на то, что это наслаждение неизбежно сменяется страхом боли» (У). Мы рождаемся заново и каждое мгновение, и в последующих жизнях, и любое перерождение является следствием страсти *не быть собой*.

Итак, целеполагающий принцип присутствует во всех живых существах. То, что «строитель дома» – не вымысел, Будда доказал, обратившись к внутреннему опыту отдельного индивида. Стремление изначально наличествует в пяти аспектах познавательного опыта человека, оно возникает «по вине» кармических импульсов (*samkhara*). Вспомним пример о боли в коленях, которая возникает, когда, медитируя, мы долго сидим, скрестив ноги. Когда мы начинаем ощущать неудобство, возникает порыв сменить позу, появляется импульс, побуждающий нас принять более удобное положение. Этот импульс и является деятельным, целеполагающим аспектом ощущения неудобства: он возникает вместе с ощущением неудобства, он неотделим от этого ощущения. В обычных обстоятельствах мы бы просто поменяли положение тела, не задумываясь, или даже вовсе не осознав этого. То же самое может быть сказано о приятных ощущениях: когда йогин начинает чувствовать сонливость, он автоматически меняет позу на более удобную для пребывания в состоянии полусна. Или, если во время медитации у нас возникло чувство голода, мы и вовсе можем прекратить медитировать, чтобы перекусить.

Большинство импульсов, возникающих во время медитации, вряд ли можно заметить, если специально не поставил себе такой задачи, – настолько быстро импульсы сменяют друг друга. В опыте инсайт-медитации обнаруживается, что у потока элементов есть постоянно бьющий источник – деятель, мгновенные импульсы. Будда сделал заключение, что именно этот «деятель» повинен в возобновлении опыта. «То, что мы называем “психика”, “ум” или “сознание” возникает и исчезает, рождается и умирает вновь и вновь, денно и ночью; словно обезьяна, которая, прыгая с ветки на ветку, хватается одну ветку, тут же ее отпускает и хватается другую» (С).

Идея целеполагающего принципа, которая открылась Будде во время медитации, определила главные положения его учения. Эта идея стала отправным пунктом доктрины Будды о природе человека. Так как импульсы возникают автоматически, мы не осмысляем их и не определяем время их появления, нельзя говорить о том, что импульсы производит некая «личность» или «Я», как считали многие аскеты. Импульсы – это всего лишь склонность, деятельная направленность. Она составляет основу жизни и обладает способностью воспроизводиться бесконечное множество раз. Эта склонность обуславливает привязанность (*upadana*), которая, в свою очередь, предопределяет становление. Будда упоминал привязанность, когда говорил о четырех благородных истинах: «все аспекты познавательного опыта, обуславливающие привязанность, есть страдание» (С). Различные термины – привязанность, стремление, импульсы, жажда – с разных сторон опи-

сывают внешнюю деятельность индивида и его внутренний опыт. Эти термины относятся к безличному деятельному принципу, открыв который, Будда наконец-то смог ответить на вопрос «почему я страдаю?»

Однако «Просветленный» не утверждал, что жажда – единственная причина страданий. Бесспорно, стремления – главный фактор возобновления мучительных перерождений, но существуют также и много других второстепенных причин и обстоятельств, мотивирующих возникновение страданий. Среди них особое место занимает неведение или заблуждение. Идея неведения как причины человеческих мук была широко распространена в среде отшельников и йогов: они считали, что занимают более выгодное положение по отношению к другим людям, так как обладают особыми знаниями. Но в учении Будды речь идет не об обладании неким тайным знанием о «Я», а о знании истинной природы вещей. Скорее, люди даже не страдают от незнания истинной природы вещей, а заблуждаются на ее счет. Они ошибочно думают, что в мире есть постоянные вещи, что желания можно удовлетворить, в то время как в реальности все бытие пронизано страданиями. Люди заблуждаются, поэтому желания постоянно воспроизводят себя, становясь причинами новых страданий. Отношение между устремлениями, незнанием и страданиями подобно отношению между теплотой, кислородом и огнем. Теплота – это действующая причина, но без кислорода огонь не воспламенится. «Жажда существования не возникает без надлежащих условий, она нуждается в подпитке. Что ее питает? – неведение» (А).

## Моральное значение стремлений

Те положения учения Будды, которые мы уже рассмотрели, не имеют отношения к проблемам морали. Они предстают перед нами как открытия отшельника, мастера медитации, «профессионала» в его стремлении передать обнаруженные знания таким же «профессионалам», стремящимся к спасению. Но Будда был также убежден в том, что человек подвержен действию закона морального воздаяния и что его деяния воздействуют как на его собственную карму, так и на карму других людей. По этой причине Будда был заинтересован в изучении взаимозависимости поступков и их следствий. Поэтому в доктрине Будды особое место занимают вопросы морали.

Начнем с импульсов. Из уже сказанного о них следует, что они не могут быть связаны с моральным воздаянием. Но кармические импульсы также могут быть рассмотрены под иным углом зрения. Импульсы являются «намерением» или «выбором», тем, что на языке пали называется *cetana*. Иногда *cetana* лучше переводить как «выбор», так как действию или речи предшествует момент осознания. Но слово «намерение» также подходит, так как Будда полагал, что даже нереализованные намерения воздействуют если не на объекты внешнего мира, то на психику человека. Будда считал, что именно волеие или намерение играет решающую роль в поступках человека «слово рождается в уме» (С). Так, например, в своде дисциплинарных правил буддийской общины говорится, что только то действие признается проступком, которому пред-

шествовало намерение, а за те действия, которым намерение не предшествовало, например, мысли, возникающие во время сна, или в болезненном бреду, человек ответственности не несет. То, что выбор и намерение воздействуют на поток элементов, очень важно. Из этого следует, что они постоянно находятся в действии, они сами являются действиями. Импульсы – суть карма, так как первое значение слова «карма» – «делать», «действие», только в буддийском учении карма, или импульсы, – это не физическое, а психическое действие. (Карма – не результат действия, как обычно считают на западе). «Я называю кармой выбор, или намерение, так как, если человек сделал выбор, то он автоматически совершил действие физически, на словах и в уме» (А). Именно на намерениях лежит ответственность за события, которые произойдут с человеком в будущем, именно они повинны в возобновлении страданий. Намерения программируют психику человека в последующей жизни, определяют, каким будет его характер, подобно тому, как войны и международные договоры, эпидемии или экономическое благополучие обуславливают будущую историю страны.

Если импульсы и побуждения не являются понятиями морали, то термины «выбор» и «действие» можно смело употреблять в дискуссиях на этические темы. Человек может сделать выбор в пользу добра, а может – в пользу зла, его действия могут быть направлены на осуществление благих целей, а могут – на реализацию злого замысла. Но в то же время Будда считал, что неосознанные импульсы тождественны

осознанному выбору. Вся разница между импульсами и выбором проистекает от неведения, что импульсы – это тот же выбор, только сделанный под пеленой заблуждения, из-за которой кажется, будто нет лучшего выбора, не существует лучшего пути, чем жаждать нового опыта, становления, нового существования. Поэтому нейтральное определение «жажда» («стремление») в этом контексте лучше заменить «жадностью» – словом, несущим несколько аморальный оттенок, и Будда, действительно, часто использовал в своем лексиконе именно это понятие. Жажда жизни обуславливается заблуждением относительно истинной природы реальности, жадность аморальна, достойна порицания и должна быть искоренена. В текстах канона жажда жизни часто упоминается наряду с гневливостью или злонамеренностью. Итак, с точки зрения учения о морали, мы навлекаем на себя страдания будущей жизни, так как делаем неправильный выбор: стремимся к новому становлению, злимся. Несчастья и боль, причиняемые самим себе, и несчастья и боль, которые мы приносим другим людям, произрастают из одного корня. Благородная истина о возникновении страдания может быть сформулирована так: «воспламененный жаждой жизни, испытывая гнев в сердце, сбитый с толку заблуждениями, человек делает выбор в пользу собственных страданий, страданий других людей, в пользу боли и горя» (А). Другими словами, жадность, гневливость, заблуждение побуждают нас совершать дурные поступки, причинять вред другим людям, и в то же время являются причиной наших новых рождений, а, следо-

вательно, причиной и наших собственных страданий. Моральная причина новых рождений также является причиной страданий. Но в таком случае возникает вопрос: как передается информация о поступках человека в прошлой жизни новой личности? Если бы буддийская доктрина предполагала существование «Я», или души, то описать механизм действия закона морального воздаяния было бы несложно. «Я» совершает поступки, обуславливая последствия, и перерождается в условиях и при обстоятельствах, которые определяются сообразно его действиям в прошлой жизни. Таким образом, в общих чертах принцип действия закона морального воздаяния был бы понятен. Но как быть, если никакой самости нет? Чтобы ответить на этот вопрос, Будда предлагал проследить процесс возникновения нового тела и психики, нового психофизического комплекса индивида. Как появляется новая психофизическая единица? Рождению человека предшествует спуск сознания в материнское лоно. На первый взгляд может показаться, что это представление очень примитивно, что оно восходит к древнейшим представлениям индийцев о гомункуле, спускающемся в материнское лоно. Это воззрение можно счесть слишком умозрительным, не соответствующим принципу Будды утверждать только то, что можно наблюдать непосредственно. Но поздние комментаторы буддийских текстов скажут, что этот «спуск» следует понимать метафорически, как, например мы говорим «тьма опустилась на город», когда наступает ночь. Кроме того, оживляющее тело сознание не является независимой целостностью, не явля-

ется «Я», но состоит из множества элементов, обусловленных рядом причин.

Что это за причины? В их число входит и возникновение способности чувственного восприятия, но более важны предшествующие ей импульсы. Импульс следует понимать как намерение или психическое действие, обладающее моральной характеристикой и сообщающее эту характеристику новому психофизическому единству. Если импульс несет положительный заряд, то новое тело и психика будут благоприятными, а если отрицательный, то человек непременно родится на низкой ступени общественной лестницы, и его судьба будет плачевна. И, наконец, пришло время задать главный вопрос: что это за таинственные импульсы, какова их природа? Ответ прост: импульсы, которые определяют новую психику и судьбу человека, – последний импульс умирающего сознания прежнего психофизического единства. Импульсы – это ни в коем случае не самость, а лишь последняя вспышка «энергии». Такие «искры» прыгают от рождения к рождению, словно, как будет сказано в поздних буддийских текстах, фитиль, зажигающий одну свечу за другой. Характер импульсов напрямую зависит от предыдущих рождений, так как импульс является результатом действий прежней психики, которые совершались во мраке неведения и в плену желаний. Таким образом, мы можем отследить процесс появления нового психофизического комплекса человека с самого первого момента.

Из всего вышесказанного следует, что в истории нет никакой цели, но есть поток событий, разворачивающихся по собственным законам. Историю творит не

«Я», или душа, она складывается из результатов взаимодействия множества причин и условий. Человек же, в свою очередь, ощущает на себе эти результаты как страдания. Понять механизм взаимодействия причин и следствий – значит понять природу и характер плачевного положения человека в мире. Во многих канонических текстах проводится мысль о том, что идея взаимообусловленного возникновения – главное знание, открывшееся Будде в момент пробуждения. Будда назвал ее «*пратитья самутпада*» (причинно-зависимое происхождение). Согласно теории о взаимозависимом происхождении, причины и условия, взаимодействуют между собой, словно горячее, теплота и кислород, которые, если их соединить друг с другом, дадут на выходе огонь. Оставаясь причинами огня, они не являются независимыми друг от друга, так как, не будучи взятыми вместе, не соединяясь в целое, они не разожгли бы огонь. Так же и «Я», или самость, или душа, – представляет собой совокупность причин и условий. Итак, теория взаимозависимого происхождения, во-первых, демонстрирует, что не существует независимой и вечной души, и, во-вторых, объясняет происхождение страданий. Эта теория охватывает все то, что было сказано в связи с первыми двумя благородными истинами, только излагает те же идеи несколько иначе. Обычно (но не всегда) цепь взаимозависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев. Первые звенья, в числе которых неведение, импульсы, способности чувственного восприятия, обуславливают возникновение сознания. Оканчивается цепь новым рождением, старостью и смертью. И, есте-



ственно, все звенья заключают в себе страдания. Скорее всего, концепция взаимозависимого происхождения была сформулирована Буддой после открытия четырех благородных истин, но ростки этой концепции, бесспорно, уже содержатся в четырех благородных истинах, в трактовке желания и страдания, в провозглашении желания главной причиной страданий.

### Лекарство от страданий

Третья благородная истина, истина о прекращении страдания, гласит, что болезнь излечима – от страдания *можно* избавиться. Несмотря на то, что морального субъекта не существует, безличностный поток элементов, составляющих личность, поддается корректировке. Освобождение достижимо. По сравнению с остальными тремя благородными истинами, истина о прекращении страданий, пожалуй, производит наиболее яркое впечатление, так как она всего лишь сообщает всем «больным» благоприятный прогноз на будущее. Однако во времена Будды она представляла собой принципиальное заявление, обозначившее позицию «Просветленного» в одной из самых острых полемик его эпохи. Параллельно с учением Будды существовало движение адживиков, которые отстаивали идею о господстве всеобщей необходимости. Согласно воззрениям адживиков, каждое живое существо, не зависимо от характера его деяний, рождается в следующей жизни в условиях, заранее предустановленных судьбой, каждое существо обречено в конечном итоге на освобож-

дение от страданий, и поэтому личные усилия в деле спасения не имеют смысла. Адживики могли спросить Будду, не говорит ли его концепция взаимозависимого происхождения о том же самом, ведь составляющие ее звенья взаимообусловленных причин и следствий также ведут к определенному, заранее известному результату? Будда отразил попытки адживиков уличить его в противоречивости, приведя следующий аргумент: несмотря на то, что характер человека и его способности формируются под воздействием обстоятельств его прошлых рождений, человек способен в течение текущей жизни изменить свое поведение, начать жить по-другому. Можно попытаться рассеять мрак неведения, постараться увидеть мир таким, как он описан четырьмя благородными истинами. Можно научиться контролировать свои желания, согласовав свое поведение с разумной дисциплиной отшельника, которую проповедовал Будда.

Четвертая благородная истина, – истина о пути, ведущем к прекращению страданий. Эта истина содержит описание рецепта, или лекарства, от болезни – страдания. Хотя эта истина называется «истина о Благородном Восьмеричном пути», в канонической литературе путь обычно разделяется на три этапа. Первый этап – этап нравственности, второй этап – медитации, или сосредоточения, и последний этап – мудрости (*sila, samadhi, panna*). Нравственное поведение включает в себя умиротворенность, воздержание ото лжи, ненасилие, запрет воровства. Буддийских монахов культура поведения обязывала вести нищенствующий образ жизни, соблюдать обет безбрачия, но ни в коем

случае не практиковать самоумерщвления плоти. Разработанный Буддой и его последователями свод монашеской дисциплины во многом перекликался с общепринятыми моральными идеалами, распространенными среди аскетов того времени.

Второй этап пути – медитация или сосредоточение. Эта ступень связана с моралью: вступивший на нее человек должен воздерживаться от дурных мыслей, стараться культивировать благие состояния сознания, отсекал неблагойе состояния сознания, так как они ведут к заблуждениям. Отсечение неблагойе состояний сознания осуществляется с помощью концентрации и самообладания. Контроль внутреннего составляет основу инсайт-медитации. Однако для того, чтобы практиковать випассану, сидеть в одиночестве, сконцентрировав свои мысли на одном объекте, недостаточно. Для осуществления инсайт-медитации также требуется навык правильного запоминания – умение непрерывно осознавать и контролировать все психофизические процессы. Ступень сосредоточения подразумевает необходимость постоянно осознавать и контролировать не только процессы внутреннего опыта, но также поступки и действия по отношению к другим людям. К тому времени, когда Будда излагал своим ученикам теорию и практику медитации, принципы буддийской медитации уже были приведены в систему, но до того, когда Будда еще только шел к пробуждению, эта часть пути не была четко сформулирована. Первые два этапа восьмеричного пути, этические предписания и медитацию, можно считать последовательными шагами к желаемой цели. Подоб-



3. От этой скульптуры веет полной безмятежностью. Она изображает Будду, который только что перешел в состояние паранирваны. Что происходит с человеком, достигшим нирваны после физической смерти – вопрос из разряда тех вопросов (как, например, о происхождении мира), на которые Будда намеренно не давал ответа. Паранирвана – состояние по ту сторону человеческих мыслей, жизни, смерти и череды рождений

ным образом художник рисует картину: сначала рисует контуры, строит перспективу, затем добавляет краски и так далее. Постепенно эти этапы сливаются в единый процесс рисования, также и разрозненные упражнения культивирования нравственности и совершенствования навыков медитации мало-помалу способствуют реорганизации деятельности человека на основе спокойствия и внимательности в мыслях, речи и поступках.

Но таланты художника связаны с особым способом видения мира, с умением тонко чувствовать красоту, прекрасное. Подобным же образом третий этап пути, мудрость, зависит от принципиально нового способа восприятия мира. Последний состоит, во-первых, в видении мира таким, каким его описал Будда в четырех благородных истинах, и в концепции взаимозависимого происхождения. Он включает в себя признание мимолетности и болезненности опыта, понимание того, что причиной возобновления страданий являются желания. Другая составляющая нового способа видения мира заключается в формировании у человека новой ментальности, источником которой служит самообладание, развитое в результате практики сосредоточения. Человек становится бесстрастным по отношению к опыту, отныне опыт ему безразличен. Он больше не реагирует на возникающие опасности. Он может наблюдать, как мелькают в его внутреннем опыте молниеносные побуждения и влечения, не поддаваясь их зову. Пожалуй, самая емкая формулировка новой ментальности содержится в этом часто встречающемся в каноне наставлении монахам: монах не

должен «привязываться к тому, чем обладает здесь и сейчас, не должен сожалеть о том, что данный момент пройдет, должен легко расставаться с тем, что имеет». Или такая формулировка: «Монах не хочет способствовать ни возникновению, ни разрушению элементов психофизических процессов. Ничего не желая, он ни к чему не привязывается. Так как монах ни к чему не привязан, он не знает тревог и преисполнен спокойствия» (М). Не следует желать наступления нового опыта, жаждать становления, но и не следует привязываться к текущему моменту времени, пусть он проходит, не стоит о нем печалиться.

В притче «Словно плот» (М) Будда поведал историю о человеке, попавшем в наводнение. Спасаясь от стихии, тот человек соорудил плот, на котором благополучно доплыл до безопасного берега. Будда спрашивает своих слушателей, разумно ли поступит этот человек, если, достигнув берега и оказавшись в безопасности, он взвалит плот себе на плечи и будет продолжать дальнейший путь вместе с плотом? Ему отвечают, что, конечно же, нет. Следовательно, заключает Будда, привязываться даже к благоприятным состояниям сознания, а тем более, к неблагоприятным, не разумно. То же касается и идей: строить умозрительные теории и привязываться к ним нерационально, иначе можно потеряться «в джунглях идей» и «лабиринте мнений». Вместо этого надо смотреть на мир просто, стараться увидеть его таким, какой он есть на самом деле, то есть, сквозь призму восприятия, культивируемого в ходе инсайт-медитации. Выработать такой способ видения сложно, но в то же время он является самым непосред-

ственным и не усложнен размышлениями. Человек, воспринимающий опыт так, как учил Будда, словно парит в чувствительности. «Просветленный» в одном из самых поэтичных описаний освобождения говорил об этом состоянии так: представим себе, что плот Будды плывет по реке рождений и смертей, «если я не поплыву, я утону, если я попытаюсь оказать сопротивление течению, меня отнесет в сторону. Таким образом, пlying и в то же время не пlying, я преодолю эту реку» (С).

Это и есть нирвана, или «угасание» страстей и неудовлетворенности. Будда утверждал, что, рассуждая о состоянии пробужденного и освобожденного сознания, можно сойти с ума. Но, несмотря на этот ценный совет, мы все-таки позволим себе немного порассуждать на эти темы, так как дискуссии о пробуждении и освобождении сыграли в истории буддизма одну из ключевых ролей. Описания пробуждения в каноне создают впечатление, что вместе с пробуждением автоматически приходит освобождение. Однако по прошествии нескольких веков после паранирваны Будды буддийская община раскололась, одной из причин дальнейших разделений сангхи был спор по поводу того, может ли освободившийся человек отсрочить момент пробуждения. На этом тематика специфики пробуждения и освобождения не заканчивается: поздние буддийские школы устраивали диспуты, пытаясь выяснить, как достигается пробуждение, мгновенно или постепенно. Все эти трудности возникли из-за особенностей стилистики канона: для усиления впечатления истории о пробуждении Будды было нарочи-

то предано драматическое напряжение, из-за чего пробуждение получило эффект внезапности, мгновенности. В некоторой степени, Будда действительно постиг искомые знания и приобрел уверенность в том, что «то, что должно было случиться, случилось» ментально. Будда в одно мгновение осознал, что открыл путь, ведущий к освобождению. Но само освобождение – это нечто другое, поскольку при освобождении происходит полная трансформация психофизического комплекса индивида. Из приведенных в каноне описаний этого изменения очевидно, что оно может происходить только постепенно, поскольку включает в себя медленный процесс приобщения к новым моделям поведения, культивирование новой ментальности. Иными словами, освобождение – это результат практического применения знаний, полученных в пробуждении. Таким образом, если Будда достиг просветления за одну ночь, то процесс его освобождения растянулся на длительный период времени.

### Теории освобождения

Вопрос о том, является ли понятие «освобождение» чисто теоретическим, или же оно несет также и практический смысл, я думаю, должен быть решен в пользу второй точки зрения. Конечно же, мы не знаем, действительно ли освобождение приводит к окончанию череды рождений и смертей, так как такое знание выходит за пределы нашего возможного опыта. Но это утверждение связано, что очень характерно для стиля изложения Будды, с другим, менее абстрактным, поло-

жением о том, что освобождения можно достичь при жизни. Последнее как раз и дало множество оснований для дискуссий. «Освобождение при жизни» не означает освобождения от физической боли, так как болевые ощущения присущи нашему телу. (Правда, йогины, практикующие дхьяны, способны на время подавлять болевые ощущения). Речь идет скорее о самых сильных и никогда не прекращающихся ментальных страданиях, которые постепенно устраняются посредством особых буддийских упражнений. Более того, в канонической литературе описаны конкретные результаты этих упражнений: буддийский монах не «сокрушается о прошлом, его не тяготят заботы о будущем, он живет в настоящем» (С).

Принцип, лежащий в основе системы буддийских упражнений, направлен именно на тренировку умения жить строго в настоящем. Будда назвал этот принцип «целостное памятование» (*yoniso manasikara*). Суть его – постоянно помнить о благоприятном результате каждой буддийской практики. «Для того, кто помнит о благоприятном результате практик, тревоги и проблемы, которые еще не возникли, не возникнут, а те, которые уже возникли, исчезнут» (М). Иными словами, этот принцип подразумевает особое отношение к результату практик: практики следует считать приносящими благо как в данный момент, так и на длительном промежутке времени (поскольку совокупность практик ведет к качественному преобразованию сознания, то есть к освобождению). Дело в том, что, с одной стороны, жизнь монаха протекает в постоянных упражнениях, некоторые из которых очень трудны для



4. Монахи лесной общины Шри-Ланки живут в гармонии с дикими животными джунглей. Они знают, что все живые существа (например, белки) вынуждены испытывать страх и нужду, и обращаются с ними с бережной добротой. (На фото – один из монахов лесной общины, которого зовут Кудумбиджала Анандасири, чья непростая, но полная заслуг жизнь описана в последней главе книги Майкла Кэрритерса, посвященной монахам лесной общины Шри-Ланки)

исполнения и сопряжены с физическим дискомфортом. Но, с другой стороны, так как эти упражнения не включают в себя практику самоумерщвления плоти, их плоды вызревают еще при жизни монаха, их результаты можно увидеть и оценить по достоинству в течение сравнительно короткого промежутка времени. Монах с удовольствием выполняет сложные практики: он постепенно расстается со страстями, становясь полностью бесстрастным, и испытывает интеллектуальное блаженство, созерцая истинную природу реальности. Кроме того, в текстах постоянно подчеркивается, что монахи, совершенствующие свой дух, пользуются особым уважением и почетом в обществе. Считается, что они не убегают от реальности, а ведут образ жизни героев и доблестных людей. Более того, те навыки, которые монах уже сформировал, являются не только сами по себе полезными, но также закладывают основу новых навыков. Так, например, упражнения в моральной дисциплине устраняют сожаление, угрызения совести, тревожные ощущения, так как человек, соблюдающий все правила должного поведения, больше не причиняет вреда себе и окружающим. Его сознание ясно, поэтому он всегда пребывает в безмятежности, в свою очередь, состояние безмятежности является фундаментом для медитации. В конечном итоге эта цепочка навыков приводит к формированию главного качества – к появлению тотального равнодушия и отчужденности от несчастий и бед окружающего мира.

Важно помнить о том, что движение к освобождению совершается автоматически. Одно из самых явных, на первый взгляд, противоречий буддизма заклю-

чается в том, что главный враг человека – это его желания, но в то же время монах желает освобождения. Однако никакого противоречия здесь нет: монах стремится к освобождению бесстрастно. Что же это такое, бесстрастное стремление освободиться? Будда считал, что необходим лишь первый шаг, желание уйти от мира, стать монахом, начать совершенствоваться в моральной дисциплине, а остальные шаги последуют сами собой. Так, например, «нет нужды для человека, преуспевшего в моральной дисциплине желать «пусть мои печали меня оставят», о, монахи, так как упражнения в моральной дисциплине разгоняют все печали» (А). Человек, пожелавший однажды встать и вставший на буддийский путь спасения, дальше идет автоматически по этому пути, каждая ступень которого подготавливает следующую. Таким образом, последняя ступень достигается не усилием воли, не посредством желаний, а автоматически, естественным образом.

Будда был уверен в том, что устройство человеческой психики таково, что ее можно с успехом исследовать и качественно изменять посредством упражнений в инсайт-медитации. К внутренней логике этого положения придаться трудно, но для того, чтобы окончательно поверить в слова Будды, нам неплохо бы иметь их опытное подтверждение. Я могу поделиться моими собственными наблюдениями за жизнью современных буддийских монахов Шри-Ланки. Большинство повстречавшихся мне монахов производили впечатление действительно счастливых, беззаботных людей, лишенных печалей; меня поразило неизменное благодушие этих людей. Справедливости ради надо сказать, что, воз-

можно, кроткий нрав, миролюбие монахов являются следствием той лишенной суеты, уединенной жизни, которую они ведут, – все-таки я не имел возможности наблюдать за ними в течение долгого времени и не изучал результаты воздействия упражнений в буддийской дисциплине на характер этих людей. Однако, этим монахам присущи три черты характера, и они полностью соответствуют описанным результатам буддийских упражнений. Во-первых, это всецелая, достойная восхищения, погруженность в так называемую работу, которая, по сути, составляет их образ жизни: повторение учения, воздержанность в пище, тщательное соблюдение гигиены, упражнения в медитации. В осознанном исполнении норм монашеской дисциплины эти люди находят подлинное удовольствие. Во-вторых, многие монахи вкладывают огромные усилия и энергию в осуществление длительных замыслов, например, в строительство буддийских храмов. Но в то же время им удается оставаться безразличными к результатам своей деятельности. Удивительно, но они с успехом справляются с работой, будучи при этом к успеху равнодушны. Заинтересованность только в том, что делается в данный момент времени, и полное безразличие к будущему очень напоминают буддийский идеал «жизни настоящим». Данные черты характера я бы, без сомнения, приписал влиянию монашеской дисциплины.

Третья же черта окончательно убедила меня в ее эффективности – я имею в виду бесстрашие монахов при встрече с дикими лесными животными. Дважды случилось так, что на встречу мне из джунглей неужи-

данно выходил дикий зверь, однажды это был кабан, в другой раз – слон. По счастью, оба раза меня сопровождал знакомый монах. При виде животного мой хрупкий спутник не терял самообладания, принимал решительную, но неагрессивную позу и спокойно заговаривал со зверем, после чего тот начинал отступать обратно в лес. Я нигде больше не наблюдал поведения, которому настолько не свойственна привычная нам экспрессивность, и оно, на мой взгляд, является убедительным доказательством того, что в результате буддийских упражнений психика человека действительно претерпевает качественные изменения. Буддийские практики без сомнения приводят к заметным результатам, поэтому мы должны относиться к учению Будды серьезно, так как оно может пролить свет на еще неизвестные европейской науке возможности психики и тела человека.

## Глава 5

### Миссия и смерть

Буддизму на протяжении всей его истории сопутствовал поразительный успех: он стал мировой религией, которая до недавнего времени господствовала на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии – в самых населенных регионах планеты, а в наши дни он покоряет запад. Если мы задумаемся о причинах такого невероятного триумфа, мы увидим, что распространение буддизма нельзя назвать неминуемым торжеством истины. Во времена Будды и в течение нескольких последующих веков буддийское учение соперничало в Индии с другими, не менее популярными учениями. Буддизм прочно утвердился в остальных регионах Азии только в середине первого тысячелетия нашей эры, как раз тогда, когда он почти исчез на своей родине. История буддизма складывается из множества различных эпизодов, и в каждом эпизоде многие, внешние по отношению к учению, факторы, социальные, экономические и политические, сыграли значительную роль. Поэтому, даже если мы согласимся с тем, что буддийское учение истинно и эффективно, одни только эти

качества вряд ли можно объявить главными причинами невероятного его успеха.

Дело в том, что буддизм имеет ряд особенностей, которые если и не мотивировали его распространение, то сделали это распространение возможным. Наличие этих качеств позволяло буддизму легко адаптироваться к другим, коренным религиозным традициям тех мест, куда он приходил. Буддизм ассимилировал архаический индуизм Индии и Шри-Ланки, даосизм и конфуцианство в Китае, религию бон в Тибете, синтоизм в Японии. Мы являемся свидетелями того, как легко буддизм адаптируется к марксизму и христианству на западе. В связи с установкой на безболезненную адаптацию буддисты без труда могут существовать в условиях иной религии, с успехом реализуя свои мирские или религиозные цели, и при этом разделять буддийские представления о природе человека и последствиях человеческих действий. Другими словами, буддизм никогда не пытался насильно навязывать свои воззрения иным культурам, как это порой делали другие миссионерские религии, христианство и ислам. Буддизм представляет собой пример уникальной толерантности и космополитизма, поэтому ему всегда удавалось удачно использовать возможность проникнуть и укрепиться на новых территориях.

Причины столь высокой способности к адаптации коренятся в трех взаимосвязанных особенностях учения Будды. Первая – учение Будды было в одинаковой степени адресовано всем живым существам, имеющим ряд общих характеристик: способность испытывать



удовольствия и страдания, способность воздействовать своим поведением на собственное благополучие и благополучие других людей. Можно, конечно же, на это возразить, что другие религии Индии, да и другие мировые религии, также пытаются обращаться ко всему человечеству в целом. Но вторая особенность учения Будды заключается в том, что оно сформулировано весьма абстрактно, и потому претендует на особую универсальность. Мы замечаем эту абстрактность, например, в описании дхьян, медитативных стадий интroversии, из-за чего описание Будды применимо к другим медитативным системам, а также к различным целям медитации. В том же духе концепция мудрости и добродетели не противоречила, но в то же время и не мирилась с индийской системой каст, а просто говорила в довольно абстрактных терминах о влиянии поступков человека на его будущие рождения. И эти абстрактные термины не выражают ни позитивного, ни негативного отношения к кастам, они могли бы существовать как внутри, так и вне кастового общества. Третья особенность: буддийское учение было ориентировано, прежде всего, на практическое применение прописанных в нем истин, то есть на качественное изменение психики, внутреннего опыта человека. В связи с этим Будда предпочитал отвечать на многие теоретические вопросы, не связанные с освобождением, «благородным молчанием». Поэтому, с одной стороны, люди иной культуры могли свободно встать на позиции буддизма, не отказавшись при этом от собственных религиозных представлений и собственного видения мира. С другой стороны, из-за практической

направленности учения сами буддисты могли запросто прибавить к оригинальному учению Будды новые, самые разнообразные представления, восходящие к традициям коренного населения.

## Буддизм и миряне

Однако нам предстоит ответить на еще один важный и непростой вопрос. Учение Будды в том виде, в каком я его описывал до сих пор, адресовано узкой группе людей, стремящихся и способных вести образ жизни монаха, полностью посвятив себя реализации пути. Но буддизм стал одной из мировых религий, и это означает, что он привлек к себе также и мирян, тех, кто не «оставил дом, став бездомным». Как буддизм превратился из учения для немногих в учение для большинства? Что может предложить его элитарная миссия простым мирянам? На эти вопросы мы ответим, когда узнаем, как сложилась жизнь Будды после пробуждения. Самые правдоподобные сведения о жизни Будды до пробуждения содержатся в кратких и незатейливых рассказах, повествование в которых ведется от первого лица. Скорее всего, основу этих историй составили проповеди Будды, которые он постоянно рассказывал своим ученикам. В самых древних историях о Будде после пробуждения, напротив, повествуется уже в третьем лице (здесь и далее я говорю о *Mahavagga*, входящей в состав Винайяпитаки). Очевидно, что эти рассказы сложились по прошествии нескольких веков после смерти Будды, так как они изобилуют мифическими деталями. Таким образом, эти легенды являются

не слишком надежным источником. Однако они все же могут подсказать нам, как личное освобождение Будды превратилось в послание всему миру.

Начало проповеднической деятельности Будды окутано роем легенд. Обдумав в одиночестве значение своих открытий, он решил, что сообщать их утопающему в неведении миру бессмысленно и скучно. Но тут в ход событий вмешалось одно божество; как сообщает легенда, это было одно из тех божеств, которые помогают людям совершенствоваться духом. Божество стало просить Будду за всех живых существ, «чьи глаза застилает пыль» и которые бы встретили учение Будды с благодарной радостью. На эту просьбу Будда откликнулся благородно, и, «преисполнившись сострадания к живым существам», взял на себя обязательство поведать всему миру о лекарстве от страданий. Так родилось то самое решение, которое буддисты считают появлением первого проблеска света во мраке потока бытия. Определить, где правда, а где вымысел в этом рассказе, невозможно, но даже эта небольшая легенда нам многое сообщает. Во-первых, она указывает на важную особенность зрелого учения Будды, в котором наряду с идеалом освобождения появляется второй идеал – сострадание, забота о других людях. Что-то похожее на сострадание, в самом деле проглядывает в особом отношении Будды к проблемам морали, а также в его склонности описывать психику человека моральными терминами. Сострадание у Будды самым тесным образом связано с освобождением как главной целью и определяющим мотивом в поступках всех людей.

Однако в этой легенде сострадание имеет меньшее значение по сравнению с тем значением, которое оно приобретет в поздних буддийских учениях. В рассказе сострадание предстает как свойство характера Будды, необходимое для того, чтобы он принял решение начать распространять свое учение. Кроме того, эта легенда также указывает на буддийский идеал отшельнической жизни: Будда призывал, чтобы отшельники осуществляли свою деятельность, прежде всего, из сострадания к людям. Много историй этой части легендарной биографии посвящены событиям,



5. Монах из лесной общины Шри-Ланки читает проповедь мирянам. Как и странствующие монахи времен Будды, монахи-буддисты, спустя более чем два тысячелетия после его смерти несут «Дар Учения» тем, кто их окружает

произошедшим в результате проявления сострадания, а именно – образованию общины монахов-последователей Будды. Распровавшись с одиночеством, «Просветленный» направился в город Бенарес, где остановился в Оленьем парке в Исипатане. Здесь Будда встретил пять аскетов, тех самых, которые были вместе с ним до пробуждения, но отвернулись от него, когда тот прекратил практику самоумерщвления. Именно им он впервые поведал четыре благородные истины. Аскеты прониклись идеями Будды и стали его первыми учениками. С тех пор к группе последователей Будды присоединялись многие отшельники. И это вполне правдоподобно, так как большинство проповедей Будды адресованы широкому кругу аскетов, а они в те времена представляли собой неустойчивую общность людей: отшельники то и дело перегруппировывались между собой, присоединялись то к одному, то к другому учению. Но в то же время в их среде зарождалась новая тенденция: аскеты стали соединяться в религиозные общины, каждая из которых имела свою организацию и свой устав. Последователи Будды также основали такую общину, *сангху*.

Однако Будда обращался с проповедями не только к немногочисленным мастерам аскезы, но также к более широкому кругу слушателей. Следующим обращенным в учение был Яса, богатый молодой человек. Проснувшись однажды утром и увидев рядом с собой спящих куртизанок, с которыми забавлялся ночью, он преисполнился отвращением. Яса в отчаянии прибежал в Олений парк, к Будде. «Просветленный» посвятил его в четыре благородные истины, после чего Яса

принял решение оставить мир, чтобы присоединиться к Будде и его маленькой общине. Яса был сыном купца, и, как повествует легенда, четыре друга Ясы, «юноши из самых знатных купеческих семей Бенареса», стали его учениками, а затем к последователям Будды примкнули также пятьдесят «молодых людей из деревни». Эти люди составили ядро общины, и именно им принадлежит заслуга первой волны распространения учения: по легенде, Будда дал им указание «преисполнившись сострадания, странствовать по миру ради блага и счастья всех людей...». Но они не основывали церквей, как первые христиане, так как были «нищими странниками».

Рассказ о создании буддийской общины, несомненно, содержит элементы истины. Между буддизмом и купцами, торговавшими в городах, существовала связь: Будда предназначал свое учение, прежде всего, новому «городскому» обществу, а купцы как раз и составляли основу этого нового общества. Но послание Будды в то же время было универсальным, и представители других сословий, как, например, «юноши из деревни» также вливались в общину. В рассказах о формировании общины часто подчеркивается важность обета безбрачия, который должны были соблюдать буддийские монахи, что кажется очень правдоподобным, так как это положение выражает «дух учения» и согласуется с часто повторяющейся в каноне идеей о том, что есть единственный правильный путь – путь отречения от мира. Тем не менее, контакты мирян и буддийских миссионеров были неизбежны, так как все отшельники существовали за

счет подаяний простых людей. По каким бы дорогам не бродили буддийские монахи, везде, в Индии, а потом и в Азии, именно миряне обеспечивали их пищей и одеждой.

Так миряне появились в легендарной биографии. После того, как Яса присоединился к общине, в Олений парк пришел отец Ясы, чтобы вернуть сына домой. Встретив «Просветленного» и выслушав его учение, он обратился в буддизм, «придя к Будде как к прибежищу». В скором времени произнесение формулы «я ищу прибежища у сангхи, я ищу прибежища у Учения» станет обозначать формальное вступление мирянина в члены буддийской общины. Отец Ясы пригласил Будду на обед в свой дом, и пока Будда был у него в гостях, ему удалось обратиться в свое учение бывшую жену Ясы и мать Ясы, которые также «пришли к Будде как к прибежищу». События, произошедшие в доме Ясы, иллюстрируют установившуюся модель отношений между буддийскими монахами и мирянами. Миряне предлагают монахам еду и одежду, монахи предлагают мирянам мудрость и другие духовные блага. Антропологи любят видеть повсюду различные социальные институты, основанные на длительном взаимообмене дарами, суть которого заключается в том, что две стороны сначала учреждают, а потом поддерживают друг с другом отношения, обмениваясь взаимопользными дарами. Отношения между буддийскими монахами и мирянами тоже можно отнести к такого рода связям. «Дар» мирян – это щедрость, или великодушие, «дар» монахов – это «учение Будды, которое является самым лучшим даром», как неоднократно

говориться в каноне. Эти дары разного качества, но они отдаются свободно, и благодаря им между мирянами и монахами завязываются длительные взаимоотношения. На основе такого взаимного обмена постепенно формировалось большое буддийское сообщество, которое состояло из «четырёх собраний», в которые входили миряне-мужчины, миряне-женщины, монахи, а также монахини (Будда разрешил женщинам становиться монахинями позднее).

Итак, учение Будды предлагает мирянам именно духовные блага. Некоторые из таких благ обещали мирянам и другие учения, а не только буддийское. Суть одного из духовных благ, предлагаемых буддизмом, состоит в следующем: если мирянин прослушает проповедь монаха и подаст ему за это пищу, то он непременно получит кармическое воздаяние. Накопив награды, он сможет обеспечить себе более благоприятное рождение в следующей жизни. Итак, наряду с высшей религиозной целью, стоящей перед монахами – освобождением, существует и другая, менее идеальная цель, для мирян, – лучшее рождение (в том числе рождение при таких обстоятельствах, которые позволили бы встать на стезю монаха, чтобы обрести возможность достижения освобождения). Перспектива лучшего рождения в глазах мирян была серьезным поводом для покровительства буддийской сангхе, но в то же время она была не меньшим поводом для помощи любому другому учению, в котором высказывались такие же идеи, и религиозной общине этого учения, например, джайнизму и джайнской общине.

Другим моральным благом, которое буддизм предложил мирянам, было этическое учение высокой нравственности, состоявшее из запретов: не лгать, не убивать, не воровать, не зарабатывать на жизнь способами, причиняющими вред другим людям; учение также предписывало воздерживаться от жадности, гневливости и глупости. Монах, претворяющий в жизнь строгую дисциплину неусыпного контроля над своими поступками и действиями, был для мирян образцом человеческой добродетели, но в то же время основные принципы буддийской этики не противоречили условиям и нуждам мирской жизни. Но, по правде говоря, во времена Будды существовало множество подобных, пригодных для мирской жизни этических учений. Причина возникновения и популярности такого рода доктрин коренится в изменении социальной организации индийского общества, которая, в свою очередь, связана с появлением крупных городов. Появились купцы: несмотря на то, что они имели дело с неодушевленными деньгами и товарами, могли окутать простого человека долгами. Появились государства и армии, состоящие из наемных солдат, которые могли причинить небывалый до этого вред. Появились чиновники, и многие из них искали возможность поживиться за счет рядового горожанина. Поэтому возникла необходимость в выработке качественно новых моральных регуляторов общественных отношений, которые бы соответствовали новым условиям городской цивилизации. Естественно, в основном процесс адаптации к новым обстоятельствам городской жизни про-



6. После проповеди монах принимает от мирян пищу. Такие отношения, когда монах предлагает «Дар Учения», а миряне дают ему взамен еду и одежду, существуют со времен учреждения буддийской общины в Древней Индии

ходил без участия аскетов, но именно они сформулировали и озвучили его итоги.

Именно учение о накоплении добродетелей и этические идеи послужили причиной успеха отшельников, среди которых был и Будда. Буддизм, на раннем этапе развития, то есть, в Древней Индии, по-видимому, был ненамного популярнее других учений: отдельные идеи адресованных мирянам проповедей Будды можно найти и в других доктринах. Однако Будде удалось осуществить синтез этих идей таким образом, что получившееся целое представляет собой большее, чем просто сумма частей. Будда объединил идеи, руководствуясь своими излюбленными принципами: во-первых, всегда мыслить практически, и, во-вторых, всегда объяснять разработанные положения, связывая их с процессами внутреннего опыта человека.

### Доктрина искусности

Ключ к пониманию смысла этой доктрины кроется в значении одного термина, часто встречающегося в сутрах. Это *kusala*, его первоначальное значение «искусность», так, например, ювелир может быть опытен в изготовлении орнаментов на золоте. Будда часто употреблял термин *kusala*, он использовал его в первую очередь, когда говорил об опытности в медитации. Но он также широко применял его, когда говорил об искусном поведении, то есть поведении, соответствующем представлениям о морали и о приобретении заслуг. В этом контексте «искусность» также означает «хорошее поведение», ведь говорим же мы

«он хороший человек» или «это хороший поступок». Действительно, в текстах довольно часто искусность противопоставляется злу, что наводит на мысль о таком же четком разделении добра и зла в христианской традиции. Но для Будды добро как искусность всегда имело практическую, не метафизическую окраску. Значение корня слова *kusala* лучше всего передается смыслом, утерянным для нас (но который существовал у древних греков): так же, как человек может быть «искусен» или «хорош» в ремесле, он так же может быть «хорош», будучи, или, еще лучше, «пребывая» живым существом. Человек «искусен», если размышляет о последствиях своих действий, в первую очередь, о последствиях ментальных действий, предшествующих поступкам. «Искусность» имеет два аспекта: последствия действий должны быть благими как для самого человека, так и для окружающих. Например, когда человек подносит пищу монаху, он приобретает себе заслугу, и эта заслуга рассматривается, со свойственным Будде вниманием к ментальной стороне вещей, как психологическое благо, полезное состояние сознания, ведущее к лучшему рождению. Но подаяние является благом также и для монаха, по крайней мере, уже потому, что он с его помощью сможет утолить свой голод. Или, например, следовать нормам моральной дисциплины – значит избегать причинения вреда другим, а также создавать собственные хорошие/ искусные состояния сознания. Мы склонны думать, что, поступая хорошо, мы приносим себя в жертву интересам других людей, но для Будды совершить хороший поступок означало

действовать не только в чужих, но также и в своих интересах. К примеру, монах стремится достичь освобождения, для этого он совершенствуется в моральной дисциплине, и поэтому ненамеренно помогает другим людям. Но этот принцип полностью изменяется в случае с мирянами, которые часто, делая добро другим, сами несут убытки. На это учение утверждает, что, если человек добр, честен, и не причиняет вреда окружающим, то он, таким образом, побуждает других людей поступать также по отношению к нему, то есть, поступая хорошо с другими, можно добиться того, чтобы они отвечали добром на добро. Таким образом, размышляя о последствиях своих действий и совершая добрые дела, буддист, как монах, так и мирянин, непременно пожнет плоды своей «искусности» в этой и в следующей жизни.

Этическая доктрина Будды, адресованная мирянам, была глубоко и органически взаимосвязана с его размышлениями о ментальных тренировках монахов. Но эта связь не была ограничена только сферой морали: для монахов тренировки в моральной дисциплине также способствовали культивированию навыков, необходимых в инсайт-медитации; но как для монахов, так и для мирян совершенствование особых ментальных навыков могло способствовать укреплению нравственного поведения. С помощью медитативных упражнений можно культивировать в себе такие качества, как сострадание, забота о других людях. Таким образом, человек способен преобразовывать свою психику не только для того, чтобы достичь освобождения, но и для любви. На основании буддийских текстов можно выде-

лить три вида сострадания: во-первых, собственно сострадание, то есть, сочувствие к страданиям других людей; во-вторых, «сочувственная» радость за чужой успех; и, в третьих, доброжелательность, которой в особенности отличаются буддисты. Социальная установка монахов и мирян на доброжелательность отражена в этом знаменитом отрывке из ранней буддийской поэзии: «Все существа, слабые и сильные, высокие и низкие, маленькие и большие, видимые и невидимые, рожденные и те, которые скоро родятся, – пусть все они будут счастливы!»

Пусть никто никого не обманывает, никто никого не презирает. Каждый может не желать другому зла в гневе, – пусть так и будет!

Пусть мысли каждого человека о доброжелательности беспрепятственно наполнят весь мир, в небе и на земле, – повсюду, без ненависти, без вражды!» (С). В этом отрывке вся основа этического учения Будды сосредоточена в одном чувственном порыве, соединяющем позитивные пожелания и предостережения от совершения дурных поступков. Доброжелательность необходима как монахам, так и мирянам, поскольку, по мнению Будды, имеют значение именно ментальные действия, или намерения, а не сами поступки. Чувство доброжелательности бесстрастно, и в этом факте угадывается олимпийское спокойствие аскетов. Следует относиться одинаково ко всем живым существам. Вероятно, к идее о необходимости доброжелательности Будда пришел в результате умозаключения, так как в рекомендации по культивированию этого чувства есть такой пункт:

«отождестви себя со всеми» (А). То есть, надо пройти следующую цепочку рассуждений: так как я испытываю боль и удовольствия, значит, другие живые существа также испытывают боль и удовольствие, и так как я желаю себе добра, мне следует также желать добра другим живым существам. В буддийских странах доброжелательность вкупе с состраданием как сочувствием к страданиям других людей стали основными мотивами социального поведения людей, а также самостоятельными духовными ценностями. В позднем буддийском фольклоре и поздней буддийской мысли доброжелательность и сострадание стали играть настолько значительные роли, что они даже сместили с первого плана ценность самого освобождения.

### Проповедь к каламанам

Учение, адресованное мирянам, в структурированном виде содержится в «Проповеди к каламанам» (А). Каламаны – племя, населявшее северную периферию цивилизации долины Ганга. В сутре, содержащей эту проповедь, описывается, как Будда странствует с группой монахов недалеко от селения каламанов. В племенах каламанов узнают о его присутствии, и их представители приходят к нему в деревню Кесапутта и просят Будду, чтобы тот помог решить их проблему: в селение каламанов заходят брахманы и странствующие аскеты и навязывают им свои взгляды, при этом критикуя и опровергая другие учения. Каламаны пребывают в замешательстве: кому верить? На это Будда отвечает,

излагая учение, которое часто цитируется для демонстрации отсутствия у Будды догматизма, а также для подтверждения права каждого на собственные суждения. Будда утверждал, что каламанам не следует полагаться на «услышанное, на то, что предписывает традиция, на легенды или учения, на результаты размышлений, не следует полагаться на чью-то убежденность в истинности какой бы то ни было теории, не следует полагаться на саму эту теорию только потому, что ее разработал аскет».

Это не рекомендация, сделанная наобум, Будда пришел к этому убеждению посредством мудрых размышлений на основе концепции «искусности», он был уверен в том, что если каламаны повторят ход его рассуждений, они все до одного приобщатся к его этическому учению: «Когда вы узнаете на собственном опыте, что является хорошим, а что плохим, что заслуживает порицания, а что – нет, что осуждается, так как ведет к возобновлению страданий и боли, а что поощряется, так как ведет к счастью; когда вы узнаете все это на собственном опыте, каламаны, тогда вы откажетесь от одних норм поведения в пользу других». И учение, к которому придут каламаны, будет простым и честным. Они не будут убивать, брать чуждого, прелюбодействовать с чужими женами, не будут толкать других к совершению зла. И эти запреты возникнут естественно из повседневного опыта каламанов и размышлений над концепцией «искусности».

В первую очередь бросается в глаза злободневность этой проповеди. Судя по всему, племя калама-



нов, так же, как и племя их соседей шакьев, когда-то, в недалеком прошлом, было независимой олигархической республикой. Но затем они, как и шакьи, попали под власть Кошалы и оказались экономически зависимыми от этого далекого царства. Экономические и политические силы каламанов оказались вырваны за пределы их весьма примитивного и закрытого общества и включены в сложное общество цивилизации Ганга. Эти изменения и привели к возникновению новых культурных проблем, разные решения которых предлагали спорящие друг с другом аскеты.

Невозможно поверить в то, что запреты на убийство, ложь, воровство были незнакомы каламанам: в культуре их племени, скорее всего, эти запреты уже существовали. Трудно себе представить, как может выживать общество, в котором не действуют подобные запреты, хотя бы в отношении собственных членов. Однако для традиционных обществ, таких, как общество каламанов, было характерно то, что эти запреты принимались по традиции, в соответствии с обычаем, то есть без размышлений над причинами их надобности. В новых условиях традиционная мораль больше не могла существовать, не ответив на вопрос, почему она необходима. Таким образом, у Будды был повод предложить новый способ рассуждения о нормах морали, принципах этического поведения. Новые буддийские нормы морали подходили не одним каламанам, так как они выросли из опыта общества в целом, из необходимости людей жить сообща, из способности каждого человека влиять на результат

как собственных действий, так и действий других людей. Это этическое учение удовлетворяло любым условиям жизни общества.

Но Будда преследовал более значительную цель, чем просто дать новое обоснование этических принципов каламанов. Запрет на совершение дурных поступков был знаком не только каламанам, но и всем племенам, с которыми те поддерживали многочисленные отношения: на тот момент каламаны уже были вовлечены во взаимодействие со многими другими народами. Для малых обществ и малых социальных групп была характерна установка на то, что полноценными участниками общественных отношений считаются только члены их сообщества. Но теперь каламаны были включены в более сложное общество и были вынуждены сделать участниками собственных общественных отношений всех людей и, в первую очередь, племена долины Ганга. Будда распространял среди каламанов универсальную мораль, чтобы помочь им влиться в сложное общество новой индийской цивилизации, помочь им стать космополитами.

В некоторой степени учение Будды, адресованное мирянам, было основано на его рассуждении о причинах необходимости этических норм. Но, как следует из сутры, это рассуждение, в свою очередь, было основано на положениях его учения, оно связано с итогами исследования природы человека, с его представлениями о возможностях преобразования собственной психики. Когда Будда излагал этическое учение монахам, он делал акцент на том, что такие источники страданий, как желания, ненависть и заб-

луждение приводят к причинению вреда, в первую очередь, себе, затрудняют путь к освобождению. Но когда Будда рассказывал учение мирянам, он подчеркивал, что существует вред вообще, а не только вред, причиненный самому себе: «Когда у человека появляется сильное желание, разве это не ведет к причинению вреда? А когда у человека возникают ненависть и заблуждения? Как раз тогда, когда человек переполняется сильным желанием, гневом, когда он заблуждается, он убивает, крадет, лжет. И избежать всех этих поступков можно, не позволив желанием, гневу и заблуждению завладеть умом, разве не так?» В этом фрагменте «вред» – это зло, причиняемое одновременно и себе, и окружающим: только будучи «искусным» можно избежать вреда как для себя, так и для других. И это очень важно, так как не только некоторые европейцы, но и также некоторые поздние буддийские школы пытались показать ущербность учения Будды или усовершенствовать его, полагая, что оно забывает о благополучии других людей или на том основании, якобы оно не касается проблем общественных отношений. Хотя в учении Будды, бесспорно, центральное внимание уделяется самопознанию, внутреннему опыту человека, а не исследованию общества, учение Будды все же учитывало тот факт, что быть человеком – означает быть субъектом социальных отношений. Более того, представление Будды о том, как мирянин может исправиться, сделать так, чтобы его ум был свободным от «желаний, гнева и заблуждения», основывается не только на мудром размышлении. С одной стороны, Будда допускает, что

мирянин обладает задатками рациональности, которые, если их развить в нужном направлении, позволят ему «искусно» решить проблему нравственного выбора. Мирянин способен рассчитать, как ему лучше поступить. Но, с другой стороны, это не единственные задатки мирянина. Будда полагал, что мирянин может, до определенных пределов, преобразовывать свою психику. Так, например, в «Проповеди к каламанам» Будда рекомендует каламанам размышлять о социальных установках, в первую очередь, о доброжелательности. Мирянам следует тренироваться быть доброжелательными по отношению ко всем живым существам, «отождествлять себя со всеми, ... иметь сердце, свободное от злости и гнева». В результате такой психологической тренировки доброжелательность рано или поздно станет постоянной привычкой и основной мотивацией поступков.

Отсюда следует два вывода. Во-первых, Будда говорил не только о том, *почему* следует поступать хорошо, но и о том, *как* порой упрямую человеческую натуру можно заставить это сделать. Будда был оптимистом, полагая, что у каждого человека есть задатки к «искусности», но он также был и реалистом, так как знал, что для формирования «искусности» требуется эмоциональная трансформация индивида: человек может знать, что задуманное действие является хорошим и «искусным», но при этом может оказаться не способным претворить задуманное в жизнь; эта слабость, присущая всем людям, подробно обсуждается в сутрах. Во-вторых, преобразование психики способен осуществить любой человек. Это значительное замеча-

ние, так как человек не может управлять течением жизни, особенно за пределами буддийской общины. Каламаны были подвержены «естественным» социальными изменениям, но в то же время эти изменения никем не контролировались и даже не всеми полностью осознавались. В то же время Будда указал на то, чем человек действительно мог эффективно управлять: это собственные навыки и мотивы. Если нельзя изменить мир, то, по крайней мере, можно попытаться изменить себя. Конечно же, такие практики для мирян, как культивирование доброжелательности, возможно, эффективны только в рамках буддийского общества – хранителя ценностей доброжелательности и сострадания, но главной целью всех этих упражнений в любом случае является сам человек, трансформация его психики. Направляется ли каламан в столицу Кошалы, работает ли он в поле, его сердце всегда полно доброжелательности и сострадания.

Может показаться, что «Проповедь к каламанам» ситуативна. Но благодаря тому, как Будда ее сформулировал, она, как и многие другие его наставления, адресованные мирянам, применима ко всем малым обществам, которые находятся в таком же «зависимом» положении, как каламаны. Поэтому учение Будды оказывается удивительно современным, так как сегодня трудно отыскать народность, не вовлеченную в более широкое, более сложное, имеющее невидимые механизмы, общество, как каламаны были вовлечены в цивилизацию Ганга. Изложив эту проповедь общими терминами, Будда адресовал свою речь множеству самых разнообразных этносов, существующих в соста-

ве более сложных обществ. Сегодня мы живем именно в таком обществе, сложном, по меньшей мере, в такой же степени, как когда-то была Древняя Индия. На первый взгляд кажется, что малые народности тут и там вынуждены подчиняться диктату сбивающего с толку многообразия ценностей, хотя на самом деле у них есть много общего. Все люди способны испытывать страдания и счастье, причинять вред и приносить пользу окружающим.

### Культурный релятивизм

Это «современное» воззрение Будды совпадает с мнением, к которому после долгих исследований пришли европейские антропологи. Будда осознавал, что его окружает разнообразие культур: в каноне встречаются слова о том, что различные племена соблюдают нравственные предписания и исповедуют религии, унаследованные ими от своих предков. Он понимал, что характер ценностей народов зависит от их истории и культуры. Мы также пришли к пониманию того, что существует непреодолимое различие ценностей, то есть, к концепции «культурного релятивизма». Мы апеллируем к ней, когда утверждаем, что нельзя оценивать другие общества с позиции идеалов и норм собственного. Из концепции «культурного релятивизма» вовсе не следует, что народности могут жить в соответствии с любыми ценностями, или вовсе без них. Будда тоже полагал, что народы следуют нормам предков *только в том случае*, если эти нормы не противоречат моральной «искренности». Он также учил тому, что индивидов

следует рассматривать не изолированно друг от друга, так как их соединяет сложная система общественных отношений. Это положение согласуется с другим современным выводом о том, что нельзя раскрыть мотивы индивидуального поведения, изучая его вне социального контекста.

Однако другая широкая сфера жизни общества не попала в поле зрения Будды – его не интересовала политическая сторона человеческой деятельности. Если сопоставить тематику речей Будды, можно выделить три круга проблем, которые в совокупности составляют его картину мира: внимание человека к тем процессам, которые происходят в его уме и теле, забота человека о его поступках по отношению к другим людям, а также забота о благополучии всех живых существ. Итак, говоря о наличном положении вещей и о том, каким оно должно быть, Будда старался не выходить за рамки этих трех проблемных областей. Но описания и рекомендации, данные в этих пределах, мало сообщают о том, как, с точки зрения Будды, ведет себя и как должен поступать человек-субъект политических отношений, и о том, какая политическая организация общества является наилучшей. Безусловно, такое безразличие к политическим вопросам способствовало той легкости, с которой учение Будды распространилось в различных политических условиях.

Но это вовсе не означает, что учение Будды совсем не касается политики. Судя по сведениям, которыми мы располагаем, Будда отдавал предпочтение олигархии или республике – то есть формам правления, су-

ществовавшим в его родном племени. Мы делаем такие выводы на основании рекомендаций Будды по организации буддийской общины, которые содержатся во многих биографических повествованиях, посвященных его последним дням. Сангхе следует вести свои дела сообща, решения в ней должны приниматься единогласно, молодые монахи должны оказывать почитание старшим, но если мнения старейшин противоречит учению и дисциплинарным правилам (или обычаям общины), необходимо сделать выбор в пользу учения. Если бы олигархии с таким принципом управления распространились, возможно, и в Древней Индии появились бы теории демократии и гражданства, как в Древней Греции. Но олигархии никогда не были доминирующими формами правления в Индии: они почти перестали существовать во времена Будды, а вскоре исчезли навсегда. Будда жил в эпоху царств, и ни один царь не желал слышать радикальные политические мысли.

Итак, Будде оставалось говорить только о царях, если он вообще хотел рассуждать о политике. До нас дошли очаровательные рассказы, которые после смерти Будды дали начало особому литературному жанру, но лишь некоторые из них почти наверняка отражают мнения Будды; в этих рассказах он истолковывает причины существования царей. Главная идея – что цари, как и все другие живые существа, подчинены действию закона причинности, представлениям о том, что морально и хорошо/искусно для общества. Когда появились первые цари-буддисты, главной целью этих рассказов было сформулировать буддийскую концеп-

цию этического правления. Другие идеи касались того, как царю следует вести экономику, среди них есть советы царю давать деньги на, как бы мы сейчас сказали, «социальные программы», чтобы обеспечить процветание народа. В рассказах излагается «договорная теория» образования монархии: якобы царь избирается на свое место, так как он является самым красивым, самым лучшим и способен поддерживать порядок в стране. Но эти идеи изложены в очень ироничной и даже юмористической форме. Будда рассказывает вымышленные истории воображаемым персонажам (к примеру, брахману по имени Острые зубы), и в результате приходит к выводам, очень далеким от тех мнений, которые, казалось бы, он выражал. Эта дистанцированность оправдывается отчасти тем, что отшельники взирали на прихоти и мелочность даже масштабных государственных дел с высоты перспективы освобождения. Но, несмотря ни на что, острота и точность комментариев Будды предполагает то, что он должен был быть очень проницательным наблюдателем событий на политической арене.

В свете того, что учения прошлого часто вызывают у нас разочарование, поскольку нам известно, чем закончились попытки их применения на практике, мы можем задаться вопросом, а действительно ли они так уж убедительны и значительны? Что касается учения Будды, то можно упрекнуть его в том, что его положения значимы не во всем мире, так как они основаны на таких представлениях (например, о перерождениях), которые никогда не примет запад.

Однако я пытался продемонстрировать, что философия Будды затрагивает темы, доступные каждому человеку. Именно поэтому учение Будды появилось на страницах западной истории, и запад все-таки расширил границы собственной традиции философской мысли, и, лишившись предрассудков, включил в нее элементы буддийского учения. Будду интересовали такие психофизические способности организма человека, благодаря которым возможно его самосовершенствование: результаты его исследования не должны стать потерянными для нас. Его учение может существовать в обществе с любой политической идеологией, любыми религиозными представлениями, но только в таком – в котором основные ценности регулируют взаимоотношения между людьми сообразно общечеловеческим принципам морали, поэтому трудно представить себе, почему этическое учение Будды может нам не подойти.

История о смерти Будды раскрывается длинным рассказом (Д), который, если исключить из него все мифические элементы, представляет собой описание последних дней старого человека. Будда в сопровождении ставшей его постоянным окружением компании в атмосфере любви (больше всего его любил неуклюжий Ананда) держит путь на север, будучи уже измучен болезнями. В дороге Будда отравился, что окончательно свалило его с ног, и он был вынужден остановиться в маленькой деревушке около Кушинагары. Когда Ананда понял, что Будда вот-вот умрет, он «вошел в дом и громко зарыдал, прислонившись к дверному косяку». Будда подозвал ученика к себе и

сказал ему: «Не печалься, не плачь. Разве я не говорил тебе, что все мы расстаемся, разлучаемся с тем, что нам дорого, с теми, кого мы любим?.. Ты служил мне долго, с любовью, охотно, искренно, всегда был готов прийти на помощь, ничего не скрывал от меня ни в поступках, ни в словах, ни в мыслях. Ты жил правильно, Ананда. Продолжай старания, и вскоре ты достигнешь освобождения».

## Примечание

Буддийские источники цитируются согласно Палийскому канону. В тексте встречаются следующие сокращения:

- Д** Дигха-никая (*Digha Nikaya*)
- М** Маджджхима-никая (*Majjhima Nikaya*)
- А** Ангуттара-никая (*Anguttara Nikaya*)
- С** Самьютта-никая (*Samyutta Nikaya*)
- У** Удана (*Udana*)
- П** Параматтхаджотика (*Paramatthajotika*)
- Б** Брихадараньяка-упанишада (*Bṛhadaranyaka Upanisad*)
- Ч** Чхандогья-упанишада (*Chandogya Upanisad*)

<sup>96</sup> Дхаммапада 153-4 / Перевод с пали В.Н. Топорова. М., 1960.

## Список литературы

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. СПб, 2001.

Культура Древней Индии. М., 1975

Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. М., 2004.

## Указатель

### А

Адживики 110–111

Алара Калама 54

Ананда 151–152

Анатман 74

Анурадхапур 11

Атман 67

Ахимса 50

Аятана 59, 61

Agganna Sutta 27

Anatta 74

### Б

Бенарес 130

Брахманизм 47

Брахманы 23, 34, 70, 86

### В

Вайшьи 31, 44

Варна 29, 31

Ведана 91

Винайяпитака 17, 127

Випассана 85, 91, 112

### Г

Готама (Гаутама) 28

### Д

Джайнизм 47

Джива 78

Дукха 87, 88

Дхармашастра 35

Дхьяна 57, 59, 63

### Й

Йога 47, 48

## К

Карма 42  
 Кошала 30  
 Кушинагара 151  
 Кшатрии 31, 35, 86  
 Kammappa 83  
 Kusala 136

## Л

Леви-Стросс Клод 12

## М

Магадха 30  
 Махабхарата 61  
 Махавира Джина 50  
 Медитация 56–61  
 Mahavagga 127

## П

Паривраджики 40  
 Поттхапада 70, 71  
 Пратитья самутпада 109  
 Проповедь  
 к каламанам 140  
 Pancakkhanda 94  
 Paribbajakas 40

Parinibbuto 24

## С

Салекха сутта 61  
 Самадха 56  
 Самбодхи 85  
 Сангха 130  
 Сансара 43  
 Скандха 94–95  
 Срединный путь 79–84  
 Страдание 15, 87–89, 96  
 Суттапитака 17  
 Cetana 104  
 Samanas 40  
 Samkhara 101  
 Satisampajanna 81  
 Sila, samadhi, paппа 111

## Т

Танха 99  
 Тхеравада 21

## У

Уддака Рамапутта 54, 78  
 Упанишады 23, 45, 47, 49,  
 50, 67  
 Upadana 102

## Ч

Четыре благородные истины 87–93

## Ш

Шакьи 28  
 Шраманы 40  
 Шудры 31, 44

## Я

Яса 130



*Научно-популярное издание*

Майкл Кэрритерс

**БУДДА**

Краткое введение

Перевод с английского *Машковой И. А.*

Редактор *А. В. Виноградова*

Технический редактор *Г.А. Этманова*

Корректор *И. Н. Мокина*

Компьютерная верстка *И. Г. Денисовой*

ООО «Издательство Астрель»  
129085, Москва, пр. Ольминского, д. 3а

ООО «Издательство АСТ»  
170002, Россия, г. Тверь, пр-т Чайковского, д. 27/32

Наши электронные адреса: [www.ast.ru](http://www.ast.ru)  
E-mail: [astpub@aha.ru](mailto:astpub@aha.ru)

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Майкл Кэрритерс

# БУДДА

*Краткое введение*

Майкл Кэрритерс — профессор антропологии университета Дарема. Его перу принадлежит ряд книг по буддизму и культурологии.

Эта небольшая книга окажется полезной как студентам при написании рефератов и курсовых работ и при подготовке к зачетам и экзаменам, так и всем интересующимся буддизмом. Майкл Кэрритерс знакомит вас с главными идеями Будды, раскрывает основные этапы развития буддизма, рассматривает социально-политические условия Индии времен возникновения новой религии. Кроме того, автор указывает причины столь стремительного распространения буддизма по земному шару, не оставляя без внимания и его роль в современном мире. Благодаря доступности изложения краткое введение подходит для первого знакомства с учением Будды, хотя, несомненно, представляет интерес и для специалистов.

«Эта книга замечательно написана и очень информативна».

Воскресный номер «Times»

ISBN 978-5-17-042367-5



9 785170 423675

КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ  
Легкость вхождения  
в новый предмет

OXFORD