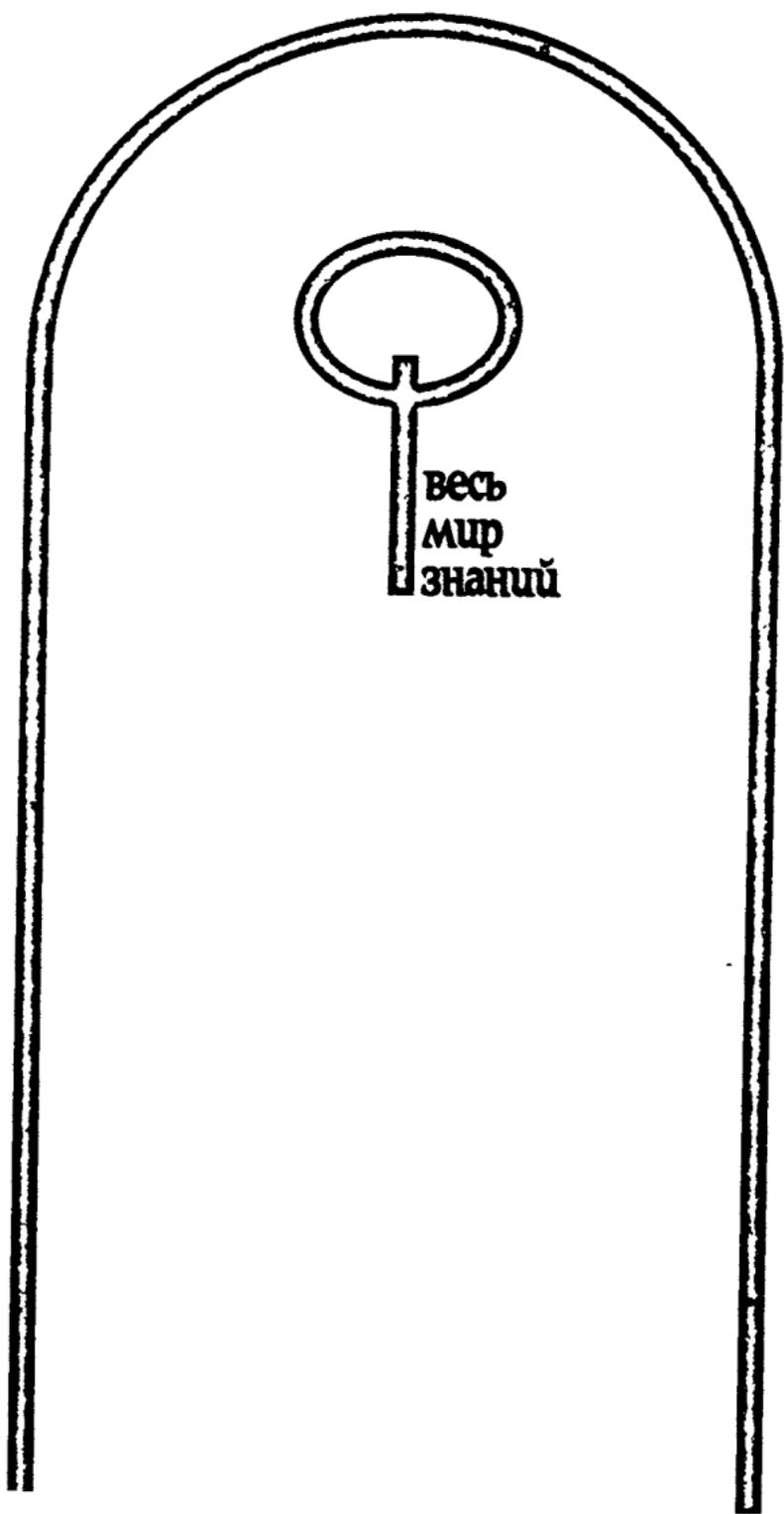


ДАМЬЕН КЕОУН
БУДДИЗМ



весь
мир
знаний



Весь
мир
знаний

ВЕСЬ МИР ЗНАНИЙ – разнообразная по тематике образовательная серия Авторы – ведущие отечественные и зарубежные ученые – дают ключ к пониманию проблем современной науки Доступные, увлекательные тексты рассчитаны на самую широкую аудиторию и в первую очередь на тех, кто учится и учит

В СЕРИИ ВЫШЛИ.

К. Кнотт ИНДУИЗМ

Д. Кристал АНГЛИЙСКИЙ ЯЗЫК КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ

М. Федорова КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Д. Харитонович МАСОНСТВО

Л. Хахалин ПЕДИАТРИЯ

ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

А. Андреев ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

М. Дзюбенко СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Н. Кирсанова ИСТОРИЯ ИСПАНИИ

К. Коначева РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е. Макарова ИСТОРИЯ АНГЛИИ

В. Малахов НАЦИОНАЛИЗМ

А. Никифоров ЛОГИКА

А. Патрушев ГЕРМАНСКАЯ ИСТОРИЯ

О. Посконина ИСТОРИЯ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ I

А. Строганов ИСТОРИЯ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ. II

К. Фараджев РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ



ДАМЬЕН КЕОУН

БУДДИЗМ

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВСЬ МИР»
2001

УДК 2
ББК 86 35
К 33

Перевод с английского *Н Л Некрасовой*
Научный редактор *С И Рыжакова*
Редактор *И Б Зорько*

Кеоун Дамьен

К 33 Буддизм / Пер с англ – М Издательство
«Весь Мир», 2001. – 176 с – (Весь Мир Знаний).
ISBN 5-7777-0143-4

Со времени своего появления в Индии более двух тысяч лет тому назад буддизм распространился по всей Азии, а в настоящее время растет его влияние и на западную культуру. Живо и доступно автор рассказывает о возникновении этой древнейшей религии, ее основных понятиях, различиях между главными школами буддизма, например тибетской и дзэн. Книга снабжена хронологией и списком литературы.

УДК 2
ББК 86 35

This translation of *Buddhism A Very Short Introduction*, originally published in English in 1996, is published by arrangement with Oxford University Press

Русское издание книги «Буддизм очень краткое введение», первоначально опубликованной на английском языке в 1996 г., осуществлено по соглашению с «Оксфорд юниверсити пресс»

Весь Мир Знаний – зарегистрированный торговый знак Издательства «Весь Мир» (№180520 от 8 10 1999)

ISBN 5-7777-0143-4

© Damien Keown, 1996
© Перевод на русский язык,
оформление – Издательство
«Весь Мир», 2001

Признательность автора

В работе над этой книгой мне помогали студенты, коллеги, друзья. Студенты моего курса по буддизму в Голдсмитском колледже во время семестра 1995–96 гг. охотно выступали в роли «подопытных животных», на которых я «испытывал» черновые варианты глав. Могу лишь надеяться, что эксперимент прошел достаточно гладко. Огромную помощь мне оказали мои коллеги Лэнс Казенс, Питер Харвей и Чарльз Пребиш, которые дали мне массу ценных советов и уберегли от ошибок и упущений. За те, что остались, ответственность лежит на мне.

Наконец, я очень признателен Джорджу Миллеру за его рекомендации и поддержку на протяжении всей моей работы, от начала до конца. Я благодарен также Ребекке Хант за безукоризненную и эффективную организацию технического обеспечения. Любой автор не мог бы и желать более профессиональной редакционной помощи.

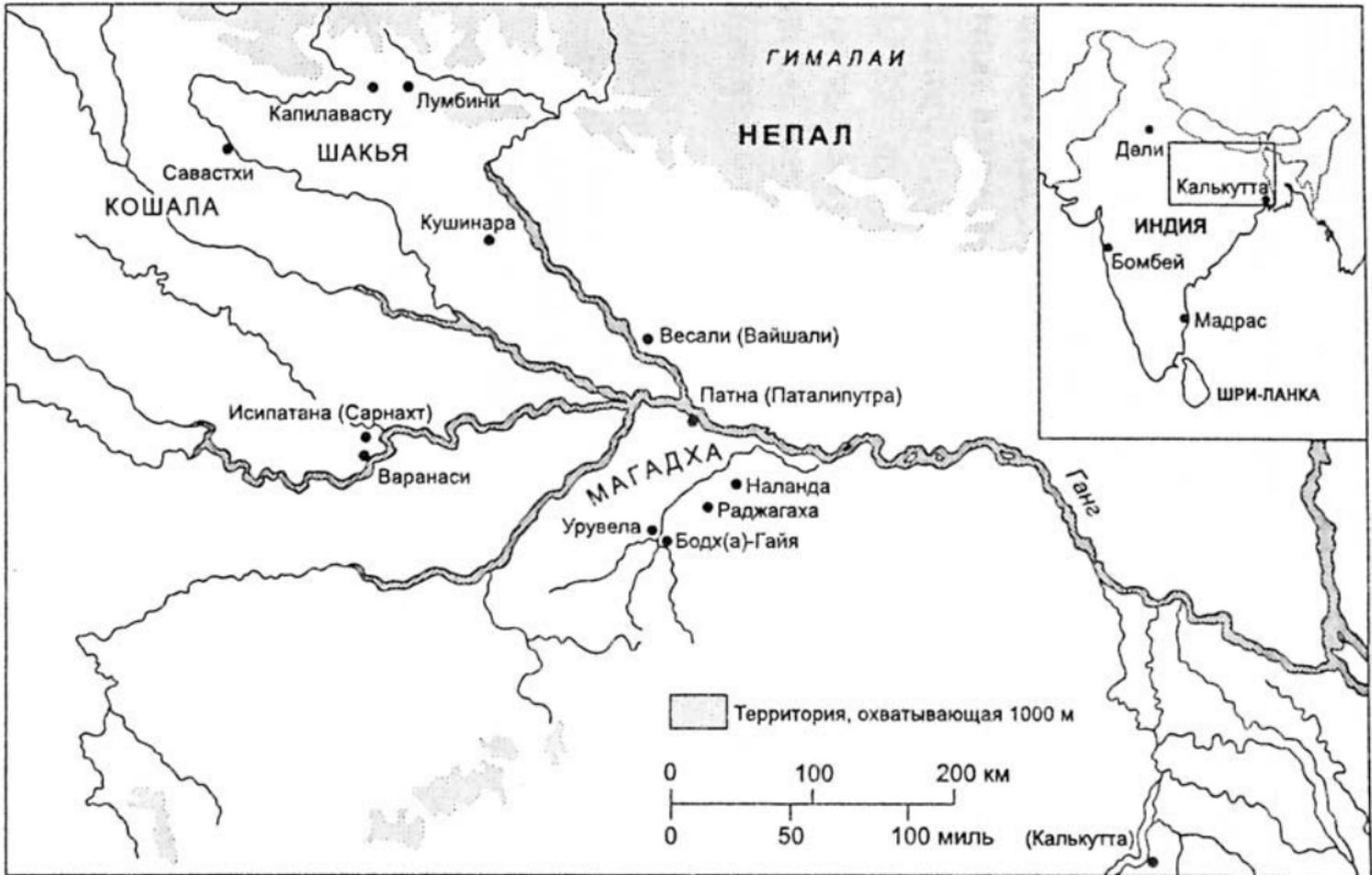
О цитируемых произведениях и терминологии

В книге читателю встретятся ссылки — например, Д.ii.95. Они указывают на самые ранние буддийские книги, написанные на языке пали, т.н. палийский канон. Первая буква обозначает один из разделов (*никая*), в которых собраны беседы Будды (*сутты*).

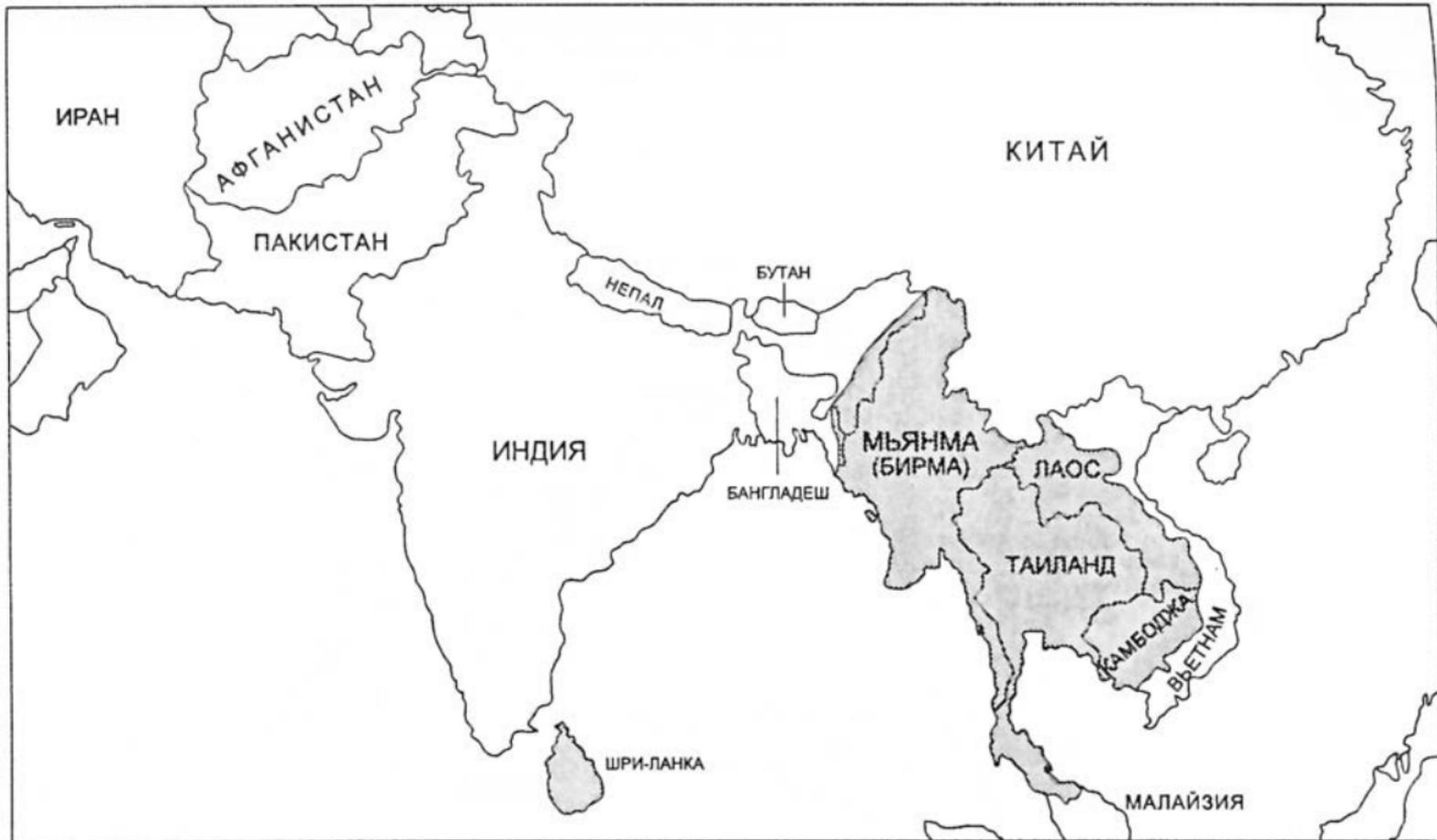
- Д *Дигха никая*
- М *Мадждхима никая*
- А *Ангуттара никая*
- С *Самьютта никая*

Римская цифра II (ii) обозначает номер тома, а арабская (95) — номер страницы. Таким образом, ссылка «Д.ii.95» означает: Дигха никая, том второй, страница 95. Может также встретиться несколько ссылок с аббревиатурой «Вин». Они относятся к разделу Виная, или монашеского устава, содержащего материалы об образе жизни монахов. Переводы на английский язык полного текста палийского канона опубликованы обществом «Пали текст». Существуют и другие, более поздние, переводы, они указаны в разделе «Литература» в конце книги.

Буддийские тексты создавались на многих языках и переводились на многие языки, в том числе пали, санскрит, тибетский, тайский, бирманский, китайский, японский и корейский. Однако принято цитировать буддийские термины на пали или санскрите. В этой книге я использую палийские термины, за исключением тех случаев, когда в английском языке укоренился санскритский вариант, например, такие слова, как «карма» и «нирвана». Для наиболее важных терминов в скобках указываются эквиваленты на санскрите и пали.



Карта 1. Индия и регион, где жил и проповедовал Будда



Карта 2. Распространение тхеравады в Азии



Карта 3. Распространение махаяны в Азии

Глава 1

Буддизм и слоны

Однажды Будда рассказал историю о слепых и слоне (Удана 69 и сл.). Как-то царь города Саваттхи приказал собрать незрячих подданных и разделить их на группы. Каждую группу подводили к слону и давали ощупать какую-нибудь часть его туловища – голову, хобот, ногу, хвост и т.д. После этого царь просил описать животное. Те, кто «знакомился» с головой, говорили, что слон похож на сосуд для воды; трогавшие уши сравнивали его с корзиной для веяния зерна; те, кто ощупывал ногу, сказали, что слон похож на столб, а касавшиеся бивня утверждали, что он напоминает плечо вешалки. Разгорелся спор, каждый доказывал, что прав именно он, а остальные ошибаются.

Изучение буддизма за последние 100 лет во многом напоминает эту историю со слепыми и слоном. Уделив первостепенное значение какой-то малой части туловища слона, исследователи предполагают, что именно их выводы полностью справедливы. Часто элементы, которым они уделили больше внимания, чем-то напоминают бивни слона – вещь удивительную, но не способную дать полное представление об этом животном. В результате появилось много

ошибочных и весьма широких обобщений, например, о его «негативности», «отрицании существующего мира», «пессимизме» и т.д. Хотя сегодня эта тенденция сошла на нет, она прослеживается в более ранних работах, авторы которых преувеличивают некоторые особенности буддийской традиции, либо, исходя из вполне справедливых выводов о ней в рамках одной культуры или исторического периода, переносят их на все остальные.

Первый урок, который можно извлечь из истории со слепыми, состоит в том, что буддизм — огромная и сложная тема, поэтому следует воздерживаться от обобщений, построенных на изучении какой-либо одной его части. Так, надо осторожно относиться к высказываниям, которые начинаются со слов «буддисты считают...» или «буддизм учит...» Они требуют уточнения: какие буддисты имеются в виду, какому направлению буддизма они следуют, к какой школе или направлению они принадлежат и т.д., иначе эти высказывания не многого стоят. Некоторые ученые идут дальше, утверждая, что транскультурное явление, известное на Западе как «буддизм» (слово вошло там в обиход в 30-х гг. XIX в.), представляет собой не единое целое, а совокупность направлений. Если так, то, может быть, следует говорить о «буддизмах», а не о «буддизме». Однако тенденция такого «разложения» буддизма, вероятно, представляет собой реакцию на стремление к «приведению его к единой сущности», иными словами, постулату о том, что — это монолитное явление, одинаковое повсюду. Золотая середина — взгляд на буддизм как на нечто, напоминающее

рассказанную выше историю о слоне: в нем удивительным образом собраны различные элементы, но в то же время есть и основной стержень, с которым все они связаны.

Второй урок, не столь очевидный, но не менее важный, состоит в том, что существует множество разновидностей слепоты. Эксперименты со зрительным восприятием показывают, насколько сильное влияние на то, что мы видим, оказывает наш мозг. В значительной мере человек видит то, что ожидает, или хочет увидеть, отбрасывая все, что не укладывается в его представление о реальности. В разных культурах, воспитывая детей, их учат различному видению и восприятию. Поэтому чужая культура часто кажется удивительной и странной, хотя ее носители действуют абсолютно естественно. При встрече с иной культурой легко перенести на нее собственные представления и ценности, а потом чудесным образом «обнаружить» их в первоисточнике. Так, буддизм становится тем, что мы надеялись (или боялись) в нем найти. Даже специалисты не застрахованы от подобного «привнесения» в исходные данные своих предположений. При этом многие западные ученые предлагают такую интерпретацию буддизма, которая обязана скорее их собственным представлениям и воспитанию, чем самому буддизму.

Помимо того, что личное восприятие подвержено разного рода субъективным влияниям, существует еще и риск построения культурных стереотипов, возникающий при любом столкновении с «чужим». Современные авторы, например Эдвард Сэд, обратили

внимание на тенденцию в западном искусстве и литературе создавать некий образ «Востока», который представляет собой скорее отражение собственных подспудных идей, чем достоверное описание существующей реальности. Необязательно принимать выдвинутую Сэдом теорию заговора, согласно которой Запад создал интеллектуальный стереотип Востока, подготавливая почву к его политической колонизации, но ведь действительно, обращаясь к изучению других культур, мы неизбежно находимся под влиянием установок и предпосылок нашей собственной культуры, которые едва осознаем. Следовательно, при изучении буддизма необходимо остерегаться «культурной слепоты» и заблуждений, порождаемых идеей о том, что западные категории и концепции присущи и другим культурам и цивилизациям.

Буддизм — это религия?

С проблемами, о которых речь шла выше, мы сталкиваемся сразу же, как только пытаемся определить, что такое буддизм — религия? философия? образ жизни? моральный кодекс? Его нелегко причислить к какой-то одной категории, для этого необходимо переосмысление некоторых из них. Что мы понимаем, например, под «религией»? Большинство ответит, что религия — это что-то связанное с Богом. Бог, в свою очередь, понимается как Всевышний, создавший мир и живущих в нем существ. Далее, Бог пристально наблюдает (или, во всяком случае, наблюдал до сих пор) за ходом истории человечества, чудесным образом вмешиваясь в

нее в критические моменты, заключая «договоры», различными путями объявляя свою волю.

Если такая вера в Бога составляет суть религии, тогда буддизм не может быть религией. В буддизме подобное верование отсутствует, он даже отрицает существование Бога-Создателя. На Западе такое отношение к вере называют «атеизмом». Однако с этим определением тоже есть проблемы. Одна из них состоит в том, что буддизм признает существование сверхъестественных существ — богов и духов. Вторая — в том, что у буддизма мало общего с другими атеистическими идеологиями, такими, как марксизм. Тогда, вероятно, категории «теизма» и «атеизма» здесь не совсем уместны. Высказывалось мнение, что для определения буддизма нужна новая категория — «нетеистическая» религия. А что если наше исконное понимание религии просто слишком узко? Может быть, идея Бога-Создателя, будучи главным признаком одной религии или группы религий, не является характерной чертой всех религий? Хотя это понятие, безусловно, занимает главное место в «авраамических» религиях — в иудаизме, христианстве и исламе, но ведь есть и другие верования, например конфуцианство и даосизм — в них много аналогий с западными религиями, но этот компонент отсутствует.

«Семь измерений» религии

Сравнительное изучение религий по-настоящему началось в послевоенный период, но до сих пор ученые, пытающиеся дать буддизму точное определе-

ние, испытывают значительные трудности. Один из наиболее удачных подходов к проблеме избрал Н. Сартр, который предложил анализ феномена религии, используя «семь измерений»: практико-ритуальное, эмпирико-эмоциональное, повествовательно-мифическое, доктринально-философское, этико-правовое, социально-институциональное и материальное. Привлекательность такого метода заключается в том, что он не сводит религию к какому-то одному учению или верованию и не постулирует, что верующие полностью объединены вокруг чего-то одного. Материалы о разных культурах и исторических периодах свидетельствуют, что в целом это не так. Тем не менее, видимо, существует определенный набор признаков, в совокупности определяющих суть явления, которое мы называем «религией».

Религия без Бога?

Некоторые ученые не считают буддизм религией, поскольку буддисты не верят в Высшее Существо или в человеческую душу. Но не исходит ли это суждение из слишком узкого определения «религии»? По мнению Н. Сартра, религии имеют следующие «семь измерений», если Сартр прав, то есть все основания считать буддизм религией:

1. Практико-ритуальное
2. Эмпирико-эмоциональное
3. Повествовательно-мифическое
4. Доктринально-философское
5. Этико-правовое
6. Социально-институциональное
7. Материальное

Что представляет собой буддизм с точки зрения этих «семи измерений»? Если мы рассмотрим его через призму каждого из них, то будем выгодно отличаться от слепых из нашей истории, поскольку узнаем не об одной, а о семи частях туловища слона.

Практико-ритуальное измерение в буддизме не так ярко выражено, как в верованиях строго обрядового типа, таких, как иудаизм или православие. Тем не менее в буддизме существуют обряды и церемонии, как публичные, так и индивидуальные, многие из которых соблюдаются в монастырях. Особые ритуалы совершаются при посвящении в монашество (например, бритье волос на голове), или повторение монашеского устава (*патимокха*) каждый месяц в полнолуние и новолуние. Во время ежегодного праздника *катхина*, во время которого миряне преподносят монахам, возвращающимся из отшельнических келий на сезон дождей, ткани на новую одежду. Монахи, как правило, не совершают обрядов крещения или бракосочетания, которые считаются скорее семейными, чем религиозными, церемониями, хотя участники их могут посетить храм, чтобы получить благословение. Буддийские монахи не выступают в роли духовных лиц, они не являются посредниками между Богом и людьми, посвящение в монашество не сулит ни сверхъестественной силы, ни авторитета. Однако монахи присутствуют на похоронах, поскольку смерть — это переход в невидимый мир, которому в буддизме придают важное значение. Буддисты также верят в то, что состояние ума умирающего человека имеет особое значение, так как влияет на последующее рождение.

В разных направлениях буддизма существуют различные варианты богослужения, а под влиянием местных традиций и требований верующих (в том числе и на Западе) появились новые церемонии (например, бракосочетание), близкие к обрядам других религий. Последние, в свою очередь, воспринимают некоторые буддийские ритуалы, например, *мицуко куйо*, обряд, который в Японии совершается после аборта.

Эмпирико-эмоциональное измерение

Эмпирико-эмоциональное измерение буддизма, т.е. восприятие его через пережитый опыт, чрезвычайно важно. Личный опыт просветления Будды лежит в основе всей буддийской традиции. Он снова и снова напоминал о собственном опыте для обоснования своего учения и полагал, что учение, не подкрепленное личным опытом, немногого стоит. Просветление Будды имело также и эмоциональный аспект – глубокое сострадание, которое подвигло его на распространение своего учения – Дхармы. Из сочувствия к страдающему человечеству он потратил большую часть своей жизни на объяснение своего учения, которое, как он осознавал, было «трудным для восприятия и понимания, доступным мудрецам», на благо тем немногим, «у кого немного замутнен разум и кто, его не воспринимая, зря растрчивает себя» (M.i.168).

Эмпирическое измерение имеет большое значение, поскольку для буддизма религиозная жизнь

— это фактически курс обучения самотрансформации. Духовные упражнения, такие, как медитация, вызывают изменения в сознании, способные ускорить духовное развитие. Медитацию можно сравнить с христианской молитвой, хотя они преследуют разные цели: буддисты не просят Бога об исполнении своих желаний, а стремятся к мудрости и состраданию.

Этот акцент на внутреннем эмпирическом аспекте религиозной практики сближает буддизм с мистическими традициями древней Индии, например, с йогой. В ней различные упражнения — позы и дыхание — используются для достижения контроля над телесными и ментальными состояниями человека и раскрытия им своих потенциальных возможностей. В следующей главе мы расскажем о том, как Будда сам использовал некоторые из этих методов. Они практикуются не только в Индии, но и в других странах мира. Сегодня наблюдается возрождение интереса к мистическому аспекту христианства, отчасти вызванного современным увлечением индийской духовной традицией.

Повествовательно-мифическое измерение

Как и в других религиях, в буддизме есть свои особые мифы и легенды. «Мифы» в данном случае не означают вымысел, скорее это истории, обладающие огромной силой воздействия благодаря их способности действовать одновременно на нескольких уровнях. В них есть повествовательный

сюжет, но при этом, как и в притче, присутствует метафорический смысл, который может быть понят и истолкован по-разному. Например, Фрейд считал, что в мифе об Эдипе, убившем своего отца и женившемся на матери, заключены важные общечеловеческие истины о сексуальности и подсознании. Иногда бывает трудно понять, следует воспринимать миф буквально или нет. Люди, верящие в истинность Библии, будут читать Книгу Бытия как достоверный рассказ о сотворении мира. Другие предпочтут научную версию, не отрицая того, что Книга Бытия раскрывает глубинную связь между Богом и Вселенной. В раннем буддизме есть свой «миф о сотворении», изложенный в «Агганна-сутте», а также множество популярных сказаний, например *джатаки* – собрание нравоучительных историй о прошлых рождениях Будды, в которых участвуют животные, почти как в баснях Эзопа.

Многие драматические эпизоды буддийской литературы с участием сверхъестественных сил со временем, столетия спустя, обрастали новыми деталями, их сюжеты усложнялись. Уже в ранних источниках нередко появляются боги и духи. Обычно в буддийском искусстве и литературе они находятся среди людей во время важных моментов в жизни Будды. В одном из таких красочных повествований рассказывается, что перед тем, как на Будду снизошло просветление, он вступил в схватку с богом зла, искусителем Марой, пытавшимся отвлечь его от избранного пути, и одержал великую победу. Есть и более реалистические истории и хроники, повествующие об истории буддизма в

разных культурах, хотя и они не лишены элементов фантазии.

Доктринально-философское измерение

Буддисты в Азии не употребляют термин «буддизм» по отношению к своей религии, а называют ее либо *Дхарма* (Закон) либо *Будда-сасана* (учение Будды). Им не нравится применение к их верованиям понятия «доктрина», в котором, как они считают, есть элементы западной религии. Однако, если под «доктриной» понимать религиозное учение, системно сформулированное в логически разумной форме, этот термин вполне применим к буддизму. Суть учения содержится в его основных положениях, изложенных в форме Четырех Благородных Истин, сформулированных их создателем. Изучением, разъяснением и комментированием догматов занимаются обычно представители образованной элиты. В буддизме за хранение писаний и их толкование отвечает монашеская община (*сангха*). Однако не все монахи – философы, в истории буддизма были люди, полагавшие, что мистический опыт, например, получаемый посредством медитации, – более верный путь к освобождению, чем изучение писаний. Тем не менее буддизм веками заряжал огромной интеллектуальной энергией научные изыскания, о чем свидетельствуют сохранившиеся на многих азиатских языках многочисленные тексты и трактаты. Пока переведена лишь небольшая часть этой литературы, хотя наиболее важные священные писания

сегодня существуют на английском и других европейских языках.

Этико-правовое измерение

Буддизм широко почитается как одна из самых нравственных мировых религий. В основе буддийской этики лежит принцип непричинения боли и зла живым существам (*ахимса*), воплощенный в любви ко всему живому, которым знаменит буддизм. Буддисты проявляют уважение ко всем живым существам, и к человеку, и к животным, и считают преднамеренное лишение жизни самым большим грехом. Эта философия приводит многих из них (хотя далеко не всех) к вегетарианству и пацифизму. Принцип непричинения вреда играет положительную роль и в практических делах буддийских монахов и мирян, участвующих в организации больниц, приютов, школ, всевозможных благотворительных учреждений.

Для большинства буддистов любое насилие отвратительно, а применение силы ради утверждения религиозных целей, например, в форме крестовых походов или *джихада*, невозможно. Но и в истории Азии были эпизоды, когда буддизм эксплуатировался в политических целях и использовался для оправдания военных действий. Однако они вряд ли сопоставимы с крестовыми походами и религиозными войнами в Европе в Средние века и в начале новейшего периода. В XX в. в ответ на вторжение китайцев в Тибет в 1950 г., в результате которого погибло около миллиона его жителей и было разрушено 6 тыс.

монастырей, тибетские буддисты избрали политику мирного сопротивления. Серьезные нарушения прав человека не прекращаются там до сих пор.

Все из рассмотренных выше пяти измерений носят абстрактный характер. Последние же два касаются социальных и материальных форм воплощения религии.

Социально-институциональное измерение

А.Н. Уайтхед определил религию как то, «что человек делает со своим одиночеством», но религия шире личного внутреннего переживания (с точки зрения нашей классификации, в этом определении слишком акцентируется эмпирическое измерение). Верующие обычно ощущают себя частью некоторой общности и часто склонны находить в этом не только религиозный, но и политический смысл, как в средневековом понятии «христианского мира». То же самое можно увидеть и в исламе, где религиозные законы господствуют над всеми сторонами общественной и личной жизни.

Социальное ядро буддизма — монашеская община (*сангха*), основанная Буддой. Однако, хотя она и является главным социальным институтом, буддизм тем не менее — не просто религия для монахов. В ранних источниках содержится социологическая классификация буддизма как «четверичной системы», состоящей не только из монахов и монахинь, но и послушников (*упасака*) и послушниц (*упасика*), которые обязаны соблюдать некоторые заповеди

общины. Этим подчеркивается общность и взаимозависимость как в отношении полов, так и в отношении монашеского и мирского статусов. Несмотря на то что в буддийском мире существует четкое различие между монахами и мирянами, предпринимаются попытки сглаживания или даже устранения границ между ними. Наиболее продуктивной эта тенденция оказалась в Японии.

Социальная организация религии может принимать разные формы – от небольших групп под руководством отдельных учителей, до крупных, иерархически выстроенных институтов, насчитывающих миллионы сторонников. Формы буддизма многообразны. Первоначально Будда был странствующим проповедником, привлекавшим последователей своей личной харизмой. По мере роста их числа появилась институциональная инфраструктура в форме монашеской общины со своим уставом. Однако Будда говорил, что не считает себя ее лидером, и отказался назначить преемника, который займет его место после его смерти. Вместо этого он призывал своих последователей жить согласно его учению (Дхарме) и монашескому уставу и «быть источником света (или островом) для самих себя» (Д.ii.100). В то время как в разных странах мира сегодня существуют главы церквей, в буддизме нет центрального органа управления, аналогичного папству в христианстве, поэтому разногласия по вопросам догматов или практики часто приводили к расколам. В буддийских хрониках упоминается восемнадцать школ, существовавших в течение двух-трех столетий после смерти Будды, позднее их число значительно увеличилось.

Буддийские направления и школы

За многовековую историю буддизма в нем возникло много различных направлений и школ. Главная граница проходит между консервативным южноазиатским буддизмом, распространенным в таких странах, как Шри-Ланка, Бирма, Таиланд, и более прогрессивным – в Тибете, Центральной Азии и Японии. В Южной Азии преобладает *тхеравада*, что означает «неизменное учение» или «первоначальное учение», хотя обычно переводится как «путь старейшин». Эта школа считает себя хранителем истинного учения Будды. Школы Северной Азии* принадлежат к направлению, которое называется *махаяна*, или «большая колесница». Верующие определяют свою принадлежность к одному или другому из этих двух «семейств», как мусульмане причисляют себя к суннитам или шиитам, а западные христиане – к протестантам или католикам.

Что касается социальной организации, то Будда, очевидно, отдавал предпочтение республиканской модели, аналогичной той, что была принята у его народа. Он призывал монахов проводить «общие и частые собрания» (Д.ii.76) и принимать решения на основе согласия. Социальная организация буддизма варьируется в разных культурах, проявляя большую гибкость при адаптации к традициям изначальной культуры, с которой он соприкасается в каждом конкрет-

* Северной Азией в современной этнологии называют Сибирь, Камчатку, Сахалин. В данном случае автор, конечно, имеет в виду Центральную и Восточную Азию – Китай, Японию, Корею, Тибет, Монголию, а также Бурятию, Туву, Калмыкию (земли, пограничные между Центральной и Северной Азией). – *Здесь и далее примеч. ред.*

ном случае. По мере его распространения на Западе можно ожидать установления ее более демократических форм, поскольку буддийские общины формируют структуры, отвечающие их потребностям.

Материальное измерение

Седьмое и последнее измерение в значительной мере связано с социальным. Это соборы, храмы, произведения искусства, святые места, центры паломничества, являющиеся воплощением духа религии. В Индии главными центрами паломничества стали места, связанные с жизнью Будды, — где он родился, где на него снизошло озарение, парк, в котором он произнес свою первую проповедь. В других странах Азии расположены многочисленные буддийские центры, имеющие археологическое и историческое значение, места, с которыми связаны многие легенды. Среди них грандиозная наскальная скульптура и другие гигантские статуи Будды — в Полоннаруве (Шри-Ланка), долине Бамиана (Афганистан), Юньгане (Китай). Однако главный атрибут буддизма в Азии — ступа, конусообразное мемориальное сооружение, на основе которого под влиянием архитектурных стилей Восточной Азии была возведена пагода.

Другим известным памятником буддизма являются религиозные писания, к которым буддисты относятся с благоговением, поскольку они содержат учение Будды, воплощение его мудрости. Переписывание, чтение вслух, запоминание писаний, так

же как и их перевод на другие языки, считается благочестивым занятием.

Резюме

Как видно из вышеизложенного, религия — явление сложное, не поддающееся простому «словарному» определению, особенно если взглянуть на него через призму религиозного опыта Запада. Но если смотреть на нее как на систему, имеющую различные измерения, легче понять, какое место буддизм при всей его исключительности и своеобразии занимает среди мировых религий. Возвращаясь к первоначально поставленному вопросу, мы теперь видим, почему его недостаточно назвать просто философией, образом жизни или сводом нравственных правил. Все это заключено в нем, и иногда кажется, что он проявляется преимущественно в одной из этих ипостасей. Однако многое зависит от того, в каком ракурсе мы будем его рассматривать и насколько некоторые его измерения останутся вне поля зрения. Если кто-то хочет видеть в буддизме рациональную философию, свободную от религиозных предрассудков, то (если сконцентрировать внимание на доктринально-философском измерении) он представит именно таким. Если для кого-то его суть заключается в стремлении к мистическому опыту, то главным будет эмпирическое измерение. Наконец, тот, кто желает видеть в буддизме нравственные ценности, найдет в нем именно это, если на первое место поставит нравственно-правовое измерение.

Мы упомянули об этих конкретных толкованиях буддизма, потому что именно они стали за последнее столетие популярными на Западе. Не будучи ошибочными, они тем не менее отличаются ограниченностью и представляют собой реакцию на неудовлетворенность теми или иными сторонами религии на Западе. Сосредоточиваться, таким образом, только на одном из измерений буддизма, означает повторять ошибки слепцов, прикасавшихся только к одной какой-то части туловища слона.

Придя к заключению, что буддизм – это религия, мы в последующих главах более подробно рассмотрим некоторые из его измерений. Главное внимание уделим доктринальному, эмпирическому и нравственному, хотя там, где это уместно, будем ссылаться и на другие. Но прежде нам предстоит познакомиться с жизнью основателя буддизма – Сиддхартхи Гаутамы.

Глава 2

Будда

Будда родился в долине у подножия Гималаев, в приграничной области современного Непала. Его отец — царь шакьев, поэтому Будду иногда называют Шакьямуни, или «мудрец из рода шакьев», а также Бхагават, или «Владыка». «Будда» — не имя собственное, а почетный титул, означающий «Просветленный»*. Хотя, строго говоря, он применим только к тем, кто уже достиг состояния просветления, но мы будем так называть Будду, говоря о раннем периоде его жизни. Как уже было сказано, имя, данное ему при рождении, — Сиддхаттха Готама (Сиддхартта Гаутама).

Условные даты жизни Будды — 566–486 гг до н.э., хотя, по данным последних исследований, он умер около 410 г. до н.э. (в хронологии допускается погрешность в пределах десяти лет). По традиционным источникам, Будда и его род принадлежали ко второй из четырех индийских каст** — касте воинов-аристократов кшатриев (санскр. — *кшат-*

* Еще точнее — «Пробужденный».

** Неточность автора кшатрии — варна, в которую входит много каст. Индийское общество состоит из четырех варн

рии), хотя других свидетельств о существовании кастовой системы среди шакьев нет.

Рассказы о великолепии и пышности двора отца Будды, царя Шуддходана, особенно в более поздних текстах, вероятнее всего, несколько преувеличены. Тем не менее принадлежность к знатному роду и высокое положение Будды – популярные темы в буддийском искусстве и литературе, а его аристократическое происхождение, может быть, и не столь благородное, как об этом повествуют источники, бесспорно, помогло ему произвести благоприятное впечатление при дворах Северо-Восточной Индии, которые он посещал, став позднее странствующим проповедником.

Сведения о жизни Будды сохранились в основном в палийском каноне, первые попытки собрать воедино отдельные легенды в целостное повествование были предприняты только спустя 500 лет после его кончины. В течение двух-трех веков после его смерти начали появляться рассказы об отдельных событиях, вызывавшие растущий интерес к истории жизни этого выдающегося человека. Наиболее известное лирическое описание жизни Будды содержится в эпической поэме «Буддхачарита», или «Деяния Будды», созданной в I в. н.э. знаменитым буддийским поэтом Ашвагхошей. К настоящему времени первые отрывки из биографии Будды так приукрашены вымышленными деталями, что теперь трудно отделить реальные факты от фантазии. Возможно, именно они вдохновили создателей изображений Будды, появившихся примерно во 2 в. н.э. До сих пор его изображали в виде символов, таких, как де-

Ранние источники

Учение Будды отражено в различных сборниках буддийской религиозной литературы, которые называются «каноны». Они основаны на преданиях, восходящих к временам Будды, передававшихся изустно и сохранившихся благодаря обычаю коллективной декламации. Из таких ранних канонов полностью сохранился только палийский, названный так, поскольку был записан на пали — местном языке, родственном санскриту и близком к языку, на котором говорил Будда. Палийский канон, или Трипитака («Три корзины»), был записан в Шри-Ланке около середины I в. н.э. и состоит из трех частей, или «корзин» (*питака*). Он включает в себя: 1) Корзину текстов Законоучения (*Сутта-питака*), или проповеди Будды, состоящие из пяти сборников, «*никай*»; 2) монашеский устав (*Виная-питака*) — руководство по нравственному воспитанию; 3) «Толкование учения» (*Абхидхамма-питака*) — более позднее собрание философских трактатов — Корзина Высшего Закона.

рево, колесо или зонт, либо из благоговения, либо потому, что трудно эстетически воплотить трансцендентное состояние, которого он достиг. Однако со временем художники начали создавать статуи Будды в камне и других материалах, ставшие объектом поклонения.

Жизнь Будды

В ранних источниках содержатся лишь отдельные эпизоды из жизни Будды. Иногда, беседуя на ка-

кую-то тему, Будда вспоминает случаи из собственной жизни и описывает их. Некоторые биографические фрагменты изложены четко и подробно, другие – довольно расплывчато, не всегда ясна хронология событий. В силу этих причин составление биографии Будды на основе сохранившихся источников – задача не из легких. Кроме того, биография – сравнительно недавнее изобретение Запада. В Древней Индии она как литературный жанр не существовала. Аналогичные сложности возникают при попытках реконструкции биографий личностей, живших в период становления других религий, например Иисуса, и вряд ли более удачным окажется поиск «исторического Будды». Дополнительные трудности связаны с тем, что, поскольку буддисты верят в реинкарнацию, полная биография Будды должна включать все его предыдущие жизни. Несмотря на отсутствие раннего последовательного описания жизни Будды, существует общее согласие по поводу относительной датировки некоторых ключевых эпизодов. Будда женился в 16 лет на Яшодхаре, у них родился сын, которого называли Рахулат («Оковы»). Когда Будде исполнилось 29 лет, он покинул дом в поисках религиозного знания. В 35 лет он достиг просветления. Остальные 45 лет своей жизни он провел, проповедуя свое учение, и умер в 80-летнем возрасте. Буддийская традиция отмечает в письменных текстах, легендах, ритуалах самые важные события в жизни Будды – рождение, просветление, первая проповедь и смерть.

Рождение Будды, как и рождение Иисуса, окружено чудесными событиями. В более поздних текстах сообщается, что Будда зачат его матерью Майей. Однажды ей приснилось, что белый слон вошел в ее лоно. Сон был истолкован как предсказание, что она родит сына, который станет или великим императором (чаккаватти) или великим духовным наставником. В соответствии с обычаем к концу беременности Майя покинула столицу государства шакьев Капилавасту и отправилась в дом своих родных. Когда царица и ее свита достигли великолепной рощи близ Лумбини, у нее начались схватки, и она родила сына стоя, держась за ствол дерева сал. Божества с небес спустились на землю, чтобы присутствовать при этом великом и радостном событии – рождении Будды. Когда боги положили младенца на землю, она вздрогнула, и чудесным образом пролившаяся с неба вода омыла его. Ребенок сразу же встал на ноги, сделал семь шагов и возвестил, что это его последнее рождение. Мальчика назвали Сиддхатта Готама. Сиддхатта означает «Достигающий цели», а Готама – родовое имя, производное от имени древнего индийского мудреца. Всего через семь дней после рождения Будды Майя умерла, его вырастила сестра матери Паджапати, которая стала второй женой его отца Шуддходаны.

В палийском каноне не содержится подробных сведений о детстве Будды, но создается впечатление, что он жил в роскоши в трех дворцах своего отца, построенных для каждого из трех сезонов ин-

дийского года. Он носил роскошные одежды, его умащивали благовониями, всюду сопровождали музыканты, слуги исполняли все его желания. Воспитанный в таких условиях, Будда не вырос избалованным ребенком; на его характер дворцовая жизнь не повлияла; он был не по летам развит, внимателен и заботлив, обладал острым умом и огромной духовной силой.

Четыре знака

Жизнь во дворце была спокойной и безмятежной, но скучной, а Будда стремился к более глубокому пониманию действительности, к духовной жизни. В поздних легендах эта неудовлетворенность представлена в истории о том, как Будда четыре раза выезжал из дворца на колеснице. Оберегавший его отец испытывал постоянный страх, опасаясь, что сын уйдет из дома, чтобы стать духовным наставником, как было предсказано во сне Майе. Он сделал так, что улицы были полны пышущих здоровьем, улыбающихся людей, чтобы Сиддхаттха не увидел чего-нибудь, что могло бы его опечалить, поэтому на своем пути Будда не встречал ни старых, ни немощных, но однажды — согласно более поздним источникам, в результате вмешательства богов — он увидел старика. Юноша был ошеломлен открытием о существовании старости и приказал своему вознице немедленно возвращаться во дворец. Там он погрузился в раздумья о жизни. Во время второй поездки он встретил прокаженного, а во время тре-

тьей – увидел похоронную процессию. Эти встречи помогли ему осознать бренность человеческого существования, он понял, что от страдания и смерти не могут уберечь даже дворцовые стены. Когда он в четвертый раз выехал из дворца, ему встретился странствующий монах (*самана*), отшельник, и его вдохновила мысль о том, что он сам может найти духовное решение проблем бытия людей. В ту же ночь Будда покинул дворец и, взглянув в последний раз на спящих жену и сына, ушел, чтобы стать аскетом-отшельником.

За этим незамысловатым и трогательным рассказом вряд ли стоят реальные события. Трудно поверить, что Будда был настолько наивен, как это описывают, или что его разочарование жизнью во дворце произошло столь внезапно. Возможно, эту историю стоит воспринимать как притчу, в которой «дворцовая жизнь» означает самодовольство и самообольщение, а «четыре знака» означало понимание природы человеческой жизни. Если бы Будда был жив сегодня, он встречал бы эти знаки повсюду: каждый пожилой человек, каждая больница и каждые похороны напоминали бы о краткости и бренности жизни, а каждый храм и каждый священнослужитель – о том, что решение этих проблем – в религии. Смысл притчи, очевидно, заключается в том, что, несмотря на присутствие повсюду этих «знаков», большинство людей, как и Будда в молодости, мысленно возводят преграды («дворцовые стены») и прячутся за ними от неприятных реальностей жизни. И тем не менее нежелательные явления нельзя не заметить (например,

болезнь или тяжелую утрату) – так случилось и с Буддой.

Самоотречение и аскетизм

Лишившись покоя, Будда решил отказаться от семейной жизни и отправиться на поиски мудрости. Это решение не удивительно, движение *самана* в Индии – контркультура странствующих святых – в период жизни Будды было достаточно распространенным. Многие уже выбрали отречение от мира, и Будда стал еще одним членом сообщества странствующих искателей мудрости и философов.

Первый наставник Будды Алара Калама учил его технике медитации, вводящей в состояние глубокого транса. Будда был способным учеником, он быстро научился достигать состояния, которое называют «сферой небытия». Будда настолько овладел этой методикой, что Алара предложил ему вместе возглавить их группу. Будда отказался, поскольку, несмотря на душевное равновесие и блаженство, испытываемые благодаря медитации, не считал ее окончательным решением, которое он искал. Ведь главные проблемы – рождение, болезнь, старость и смерть – оставались нерешенными.

Будда продолжил свои поиски, обучаясь у другого наставника Уддака Рамапутта. Уддака учил Будду более сложной технике, позволявшей входить в «сферу ни осознанного, ни неосознанного», еще более высокое состояние, в котором само сознание почти полностью исчезает. Уддака был на-

столько поражен успехами своего ученика, что захотел сам стать учеником Будды, но Будда отказался, чувствуя, что умение достигать подобных мистических высот сохраняет свою ценность только на период вхождения в них, но он стремился не к этому.

После опытов медитации Будда обратился к аскетизму, целью которого было обуздание чувств и желаний. Сначала он занимался дыхательными упражнениями, задерживая дыхание на все более длительное время. Однако вместо духовного знания это привело к сильным головным болям. Тогда Будда решил сократить принимаемую пищу до минимума – ложка фасолевого супа в день. Вскоре он так ослаб, что не мог прямо сидеть, у него начали выпадать волосы. Поняв, что эта форма самоистязания не приведет к просветлению, он отказался и от нее. Но усилия Будды не были напрасными, так как он понял, что любые крайности ни к чему не приведут. Как прежняя беззаботная жизнь, так и шестилетний опыт аскетических лишений не принесли удовлетворения. Будда пришел к выводу, что самый плодотворный путь лежит где-то «посередине»; самый правильный образ жизни – это умеренность, при которой желания не подавляются полностью – следует руководствоваться «праведными желаниями».

Просветление

Следуя этому принципу, Будда снова начал принимать пищу и вернулся к медитациям. Теперь он быстро продвигался к цели, и однажды ночью, когда

он сидел под большим развесистым фиговым деревом, позже названном Деревом Бодхи, на него снизошло великое озарение — познание истины, к которому он стремился. Во время первого ночного бдения ему было видение его прошлых жизней во всех подробностях. Во время второго ночного бдения он достиг способности ясновидения, позволившей ему видеть смерть и новое рождение всех существ во Вселенной в соответствии с их добрыми и злыми деяниями. Во время третьего ночного бдения он узнал, что его духовные несовершенства исчезли, и он раз и навсегда избавился от страстей и неведения. Он «сделал то, что должно быть сделано» — достиг состояния нирваны и положил конец перерождениям, как он и предсказал при своем рождении.

Место, где на Будду снизошло озарение, называется Бодха Гая, и там он провел семь недель, размышляя о своем будущем. Он решал, следует ли ему стать духовным наставником; его останавливала мысль, что передать то глубокое знание, которого он достиг, невероятно трудно. Некоторое время он склонялся к отшельничеству, но после того как к нему воззвал один из богов (обширный пантеон богов в буддизме имеет некоторое сходство с ангелами в христианстве), его охватило сострадание и он решил проповедовать миру свое учение — *Дхарму* (пали — *Дхамма*). Узнав, благодаря своим необычным способностям, что оба его бывших учителя скончались, Будда отправился в город Бенарес на берег Ганга, где он встретил пять бывших своих сподвижников, отвернувшихся от него, когда он отказался от аскетизма.

По прибытии в парк-заповедник для царских оленей, недалеко от Бенареса*, Будду, после некоторых колебаний, приветствовали его бывшие соратники, которые скоро поняли, насколько он изменился. Будда провозгласил себя *Татхагатой* (санскр. – «Так приходящий») и произнес свою первую проповедь – знаменательное событие в истории буддизма. Она сохранилась в форме беседы (*сутты*) под названием «Приведение в действие Колеса Дхармы» и содержит основы учения Будды, изложенные в виде Четырех Благородных Истин, о которых мы будем подробнее говорить в четвертой главе. Колесо – один из важнейших символов буддизма, его часто используют для изображения Дхармы. Эта проповедь стала событием, давшим первый импульс движения Колесу Дхармы, которое будет непрерывно «катиться» вперед, распространяя буддизм по всей Азии.

Услышав первую проповедь, один из слушателей сразу же постиг истину и стал «вступившим в поток», то есть поднялся на первую ступень духовного знания. По мере того как Будда продолжал излагать свое учение, остальные четыре странника также достигли этого состояния. Все пятеро стали его учениками и были с помощью простой церемонии посвящены в монахи (санскр. – *бхиккху*). Услышав вторую проповедь Будды, они достигли полного просветления. Ученики Будды, а также те, кто прошел этот путь, называются не буддами, а архатами (святыми), поскольку Буд-

* Ныне пригород г. Варанаси (Бенареса), Сарнатх.

да — это человек, который нашел путь к просветлению самостоятельно, а не узнав о нем от кого-то еще.

Учение быстро распространялось, и вскоре состояния просветления научились достигать многие. В ранних текстах говорится о шестидесяти архатах, которым Будда поручил продолжать миссионерскую деятельность и распространять учение из чувства сострадания к миру. Через пять лет, когда была создана единая монашеская община, Будду стали уговаривать учредить общину монахинь. После некоторых сомнений, поскольку монашество само по себе было новым явлением, а женский монашеский орден — нечто невиданное, Будда в конце концов согласился. Женская монашеская община не достигла такого расцвета, как мужская, и сегодня *сангха* означает, как правило, организацию монахов.

О второй половине жизни Будды известно немного. Скорее всего, он провел ее, путешествуя пешком по городам и деревням Северо-Восточной Индии (это пространство приблизительно 240 км в длину и 400 км в ширину, немногим меньше территории Ирландии или штата Пенсильвания) и проповедуя свое учение людям самых разных вероисповеданий, различного общественного положения и материального состояния. Часто в священных текстах приводятся сцены, когда Будда своими рассказами привлекает внимание слушателей, отвечает на их вопросы, вступает в полемику с представителями всех слоев общества. Он всегда вежлив и спокоен, а огромное число новообращенных свидетельствует о силе его убеждения, харизме его личности. Согласно преданиям, он

творит чудеса благодаря своим сверхъестественным способностям, которые развил с помощью медитации. По мере роста его популярности и числа последователей стали создаваться поселения для монахов. Часто это жилье приносилось в дар монашеской общине царями и богатыми покровителями, а со временем на их месте появлялись монастыри (*вихары*).

В одном из самых известных текстов — «Беседе о великой кончине» — описываются события последних месяцев жизни Будды. К тому времени ему было 80 лет. Несмотря на слабеющее здоровье, он продолжал путешествовать пешком, как делал это всю жизнь, надеясь на свои духовные силы в борьбе с немощью. Его последователей волновали важные вопросы, связанные с будущим. Назначит ли он преемника? Кто возглавит монашескую общину после его смерти? В разговоре со своим двоюродным братом и преданным помощником Анандой Будда сказал, что в преемнике нет надобности, поскольку он никогда не считал себя «главой» монашеской общины. После его смерти надо следовать Дхарме, монахи должны строго придерживаться Винаи — устава монашеской жизни. Кроме того, Будда считал, что каждый сам должен стремиться понять смысл учения, и, прежде чем принимать какие-то взгляды и мысли, сверять их с книгами. В соответствии с заветом Будды в буддизме не существовало главного авторитета по вопросам учения, ни одна организация или группа не должна быть наделена правом провозглашения догматов и символов веры в отношении всей религии в целом.

Будда скончался поблизости от небольшого городка Кушинагара, лежа на правом боку между двумя деревьями сал, которые, как сообщается в писании, чудесным образом зацвели в неурочное время. Хотя часто утверждается, что он умер от пищевого отравления, съев свинины, поднесенной ему его приверженцем из мирян, но, как описано в «Беседе о великой кончине», после этого он выздоровел, а смерть наступила позже, очевидно, по естественным причинам. Он завещал кремировать его и поступить с его останками, как с прахом великого царя (*чаккаватти*) – поместить в конусообразное мемориальное сооружение, которое называется «ступа» (пали – *тхупа*) и является хранилищем святынь и местом для молитвы. Незадолго до смерти Будда собрал монахов, чтобы они задали ему последние вопросы. Вопросов не последовало, а это значило, что к тому времени его учение было полностью разъяснено и хорошо понято его последователями. Затем Будда произнес свои последние слова: «Разрушение присуще всему существу: вы должны стремиться (к нирване) с ясностью ума». Затем спокойно и умиротворенно он прошел через несколько уровней медитативного транс (*джханы*) и погрузился в нирвану.

Глава 3

Карма и перевоплощение

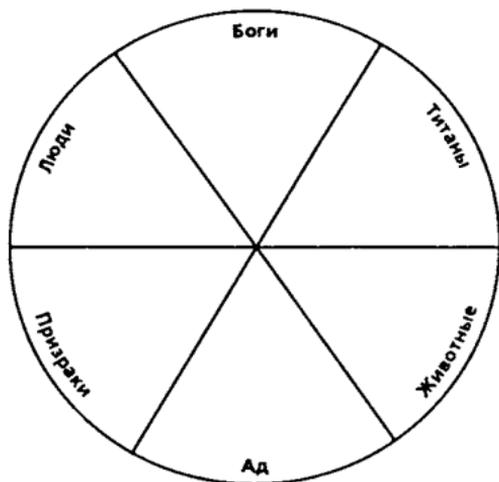
В священных книгах говорится, что в ночь, когда он достиг просветления, Будда обрел способность вспоминать свои прошлые жизни. Он вспомнил не просто одно или два, а большое число рождений со всеми подробностями: имена, касты, профессии и т.д. В другом месте рассказывается, что Будда сумел восстановить в памяти «девяносто один эон» (M.i.483), при этом один эон приблизительно равен сроку жизни Галактики. Хотя, согласно буддийской доктрине, ни начала циклического процесса перевоплощений, ни его конца определенно знать нельзя, ясно, что количество новых рождений человека практически бесконечно. Этот процесс повторных воплощений называется *сансара*, или «бесконечное странствие», термин, означающий постоянное движение, сходное с течением реки. Все живые существа участвуют в этом непрерывном движении и будут продолжать рождаться заново, пока не достигнут нирваны.

Идея реинкарнации возникла не в буддизме, она существовала в Индии за несколько столетий до рождения Будды, характерна для многих куль-

тур и была широко распространена на Западе в эпоху Античности, пока, начиная примерно с VI в., была признана не совместимой с христианским учением. Однако индийские представления о перевоплощении своеобразны, они связаны с учением о карме, согласно которому обстоятельства будущих новых рождений определяются нравственными действиями, совершаемыми в этой жизни. Карма (пали – *камма*) играет основополагающую роль в буддийской философии, и чтобы понять ее суть, необходимо изучить комплекс смежных космологических понятий и концепции времени.

Буддийская Вселенная

В буддийской философии Вселенная делится на две части – физическую, материальную или «хранилище» (*бхаджана*), и населяющие ее «существа» (*саттва*). Физическая Вселенная формируется путем взаимодействия пяти элементов, а именно: земли, воды, огня, воздуха и пространства (*акаша*). Последний мыслится бесконечным и трактуется в индийской философии не просто как отсутствие первых четырех, а как самостоятельный элемент. Из взаимодействия этих пяти элементов возникают «системы мира» (приблизительно то же самое, что и Галактика в современном понимании), которые располагаются в шести направлениях Вселенной (север, юг, восток, запад, вверх и вниз).



«Восьмеричный путь» и три его составляющие

Эти системы мира проходят через циклы развития и упадка, длящиеся миллиарды лет. Они возникают, существуют какое-то время, а затем медленно распадаются до полного разрушения в грандиозных катаклизмах. Со временем они снова начинают процесс становления и завершают обширный цикл, который называется «великий эон». Естественно, существа, населяющие физическую Вселенную, не испытывают воздействия этих событий, более того, считается, что судьбу систем мира определяет нравственное состояние их обитателей. Мир, населенный невежественными и эгоистичными людьми, например, придет в упадок быстрее, чем мир разумных и добродетельных людей. Представление, что существа не только охраняют свою окружающую среду, но в определенном смысле и создают ее, играет важную роль в буддийских воззрениях на экологию.

Таким образом, очевидно, что буддийская космология существенно отличается от религиозной традиции Запада. В Книге Бытия сотворение мира описывается как уникальное событие. Библия учит, что мир будет существовать до Судного дня. В период между этими двумя событиями в вечности открыто «окно времени», в котором разыгрывается поразительная драма – грехопадение и искупление; она и составляет «историю», воспринимаемую как линейный и в целом поступательный ход событий. В этой драме (в светском варианте в роли искупления выступает «прогресс») дела человеческие всегда на первом плане. Наиболее четко это выражено в докоперниковой космологии, помещавшей Землю в самый центр Вселенной. Однако, с точки зрения индийской мысли, эта картина мира слишком антропоцентрична и ограничена. Земля – далеко не центр, вокруг которого вращается космос, а люди – не единственные действующие лица. Более того, индийцы считают, что время циклично, а не линейно; история не имеет общего направления или единой цели, один и тот же ряд событий может повторяться множество раз.

Буддийский миф о сотворении мира, изложенный в «Агганна-сутте», содержит совсем иную версию, чем Книга Бытия. В нем описывается, как обитатели одной «миросистемы», которая была разрушена, постепенно возрождаются внутри новой, развивающейся. Сначала их тела прозрачны, у них отсутствуют половые отличия. По мере уплотнения новой системы мира эти, подобные призракам, существа притягиваются к ней и начинают поглощать

ее, как пищу. Постепенно их тела становятся менее эфемерными и затем плотными. Борьба за пропитание приводит к ссорам и спорам, и тогда люди выбирают вождя, который должен охранять мир, — событие, ознаменовавшее зарождение общественной жизни. Хотя этот миф мог быть создан в равной степени и как рассказ о сотворении мира, и как сатира на человеческое общество, он является любопытной противоположностью Книги Бытия: если иудейско-христианская традиция объясняет грехопадение человека гордостью и неповиновением, буддизм видит источник человеческих страданий в желании.

Шесть царств перевоплощения

Внутри системы мира существуют различные царства перерождения, или перевоплощения. В ранних источниках перечислено пять, но позднее было добавлено еще одно — царство титанов, и их стало шесть. Из этой схемы мы и будем исходить. Шесть царств — популярная тема в буддийском искусстве, они часто изображаются в виде «колеса жизни» (*бхавачакры*). Три царства под центральной линией считаются особенно неблагоприятными. В некотором смысле это построение напоминает расширенный вариант традиционной христианской схемы ада, чистилища, земли и небес. Разница заключается только в том, что человек может неоднократно переселяться из одного царства в другое. Помещенные вверху небеса в более поздних источниках (по-

сле V в.) подразделяются на 26 уровней, или «обиталищ», так что с учетом пяти остальных царств получается 31 перевоплощение

Это проще представить на примере 31-этажного офисного здания. В самом низу преисподняя — страшное место, где страдают, расплачиваясь за дурные поступки, совершенные в прошлых жизнях. Находясь в аду, люди подвергаются всевозможным мучениям, колоритно изображаемым в народном искусстве, например варятся в кипящем масле. Однако есть два отличия буддийского ада (строго говоря, «адов», поскольку их много) от христианского. Во-первых, это не место окончательного осуждения на муки вечные, и в этом смысле он больше соответствует христианскому чистилищу — временному состоянию, от которого человек в конечном счете освобождается. Освобождение приходит, когда карма злых действий, приведшая человека в ад, будет «отработана». Второе отличие состоит в том, что в буддизме существуют горячие и холодные ады; в последних мучения вызываются не жаром, а холодом.

Над адом находится царство животных. Перевоплощение в животное по понятным причинам нежелательно. Ими движут грубые инстинкты, они лишены интеллектуальных способностей, позволяющих понимать свое положение или что-то предпринимать для его улучшения. При этом в поисках пищи на них охотятся люди и хищники. Над царством животных располагается царство призраков. Эти несчастные обитают на окраинах человеческого мира. В большинстве своем призраки — это умершие, у которых остались сильные привязанности, удержи-

вающие их на земле. Они охвачены желаниями и стремлениями, которым не суждено сбыться, и изображаются похожими на привидения с большими животами и крошечными ртами, что символизирует их ненасытный и никогда не утоляемый голод. На четвертом уровне титаны — раса демонических воинственных существ; движимые жаждой власти, они постоянно стремятся к насилию, завоеваниям, но не находят удовлетворения.

На пятом уровне — мир человека. Перевоплощение в человека рассматривается одновременно и как весьма желанное, и как труднодостижимое. Хотя существует много высших планов, на которых может быть достигнуто перевоплощение, они потенциально препятствуют духовному развитию. Родившись богом в раю, человек легко может самоуспокоиться и утратить потребность в нирване. Человеческое существование, напротив, постоянно напоминает об изменчивости жизни (например, «четыре знака», увиденные Буддой), а также дает возможность постоянного поиска решения жизненных проблем. Человек, обладая разумом и свободной волей, может использовать их для понимания Дхармы и реализации учения Будды. В силу этого жизнь человека рассматривается как «срединный путь» для достижения необходимого равновесия между наслаждением и страданием.

Двадцать шесть верхних этажей нашего здания (уровни 6–31) — обиталища или жилища богов. Пять небес (уровни 23–27) называются «чистыми обиталищами», достигнуть их могут только «те, кто не вернется». Это существа, готовые погрузить-

ся в нирвану, которые больше не будут перевоплощаться в людей. Боги ниже этих планов (*дэвы*), благодаря своим добрым деяниям, находятся в состоянии гармонии и блаженства. Тем не менее и на них оказывает влияние карма, и они могут перевоплощаться так же, как и все остальные. Чем выше уровень небес, тем продолжительнее жизнь богов; она достигает миллиардов лет в человеческом измерении времени. Однако время относительно, оно воспринимается разными существами по-разному; например, богам на более низких уровнях кажется, что человеческая жизнь длится один день.

Три сферы существования

Концепция шести царств и 31 уровня бытия пересекается с другой концепцией Вселенной, представляющей ее разделенной на три сферы. Самая нижняя из них – «сфера чувственных желаний» (*камачара*), занимающая все уровни над человеческим миром вплоть до шестого неба. Следующая, «сфера чистой формы» (*рупачара*), – это разреженное духовное состояние, в котором боги чувствуют и общаются с помощью своего рода телепатии. Она распространяется вверх до 27 уровня. Самая высокая – «сфера бестелесности» (*арупачара*), – практически не поддающееся описанию возвышенное состояние без форм и очертаний, существование в котором представляет собой чистую психическую энергию.

План		Уровень медитации (джана)		
31	Ни осознанное, ни неосознанное	8	Сфера бестелесности (арупавачара)	
30	Небытие	7		
29	Бесконечное сознание	6		
28	Бесконечное пространство	5		
27	Высшие боги	4	Сфера чистой формы (рупавачара)	
·		3		
·		2		
·		1		
12				
11	Низшие боги		Сфера чувственных желаний (каммавачара)	
·				
6				
5				Люди
4				Титаны
3				Призраки
2				Животные
1	Ад			

Схема буддийской вселенной с 31 планом, 3 сферами существования и 8 уровнями медитации (джан)

В четырех уровнях «сферы бестелесности» восприятие богами явлений происходит четырьмя, каждый раз все более уточненными стадиями: на самой нижней (уровень 28) как бесконечное пространство,

на второй (уровень 29) как бесконечное сознание, на третьей (уровень 30) как «небытие», т.е. идея о том, что крайняя утонченность этого способа существования напоминает небытие. Наконец, при отказе от мысли о «небытии» возникает состояние, известное как «ни осознанное, ни неосознанное» (уровень 31). Это самое высокое состояние, достигнув которого любой способен к перевоплощению. Возможно, названия двух высочайших состояний показались вам уже знакомыми, поскольку они называются так же, как и этапы медитации Будды и его двух наставников. Будда достиг этих состояний, настроившись на их «частоту» с помощью медитации. Скорее всего, космологические идеи буддизма согласуются с его теорией медитации.

Карма

В изложенной выше космологии карма осуществляет функции лифта, поднимающего людей с одного этажа здания на другой. Добрые дела ведут вверх, а плохие – вниз. Карма – это не система определяемых Богом вознаграждений и наказаний, а некий закон природы, сходный с законом притяжения. Таким образом, сами люди выступают единственными вершителями своей доброй или злой судьбы. В массовом сознании карма воспринимается просто как хорошее или плохое в жизни людей, и в какой-то мере уподобляется удачной и неудачной судьбе. Слово «карма» на санскрите в буквальном смысле означает «действие», а как метафизическое понятие

касается не просто любых действий, а действий определенного рода. Кармические действия — это праведные действия, Будда, определяя карму, указывал на нравственный выбор и вытекающие из него поступки. Он утверждал: «Именно выбор (*четана*), о монахи, называю я кармой; сделав выбор, человек действует посредством тела, речи или разума» (А.iii.415). Нравственные действия отличаются от других тем, что они имеют и преходящий и непреходящий результат. Первый проявляется в непосредственных последствиях нравственного действия для других людей. Например, в результате убийства или кражи кто-то лишается жизни или имущества. Второй — в том, какие последствия нравственные действия имеют для самого субъекта. Согласно буддийскому учению, человек обладает свободой воли, и, используя ее, самоопределяется. Поистине люди сами себя творят посредством своего морального выбора. Свободно и неоднократно делая определенный выбор, человек формирует свой характер, а следовательно, и будущее. Как говорится, посеешь поступок, пожнешь привычку; посеешь привычку, пожнешь характер; посеешь характер, пожнешь судьбу.

Буддизм объясняет этот процесс с точки зрения санкхар (санскр. — *самкары*). Это сложный термин, который обычно переводится как «ментальные формации». *Санкхары* — черты характера и склонности, формируемые при совершении морального выбора и его реализации в действии. Этот процесс можно сравнить с работой гончара, который придает глине законченную форму: мягкая глина — это характер, и

всякий раз, делая моральный выбор, мы, как бы держа себя в руках, придаем форму своей натуре — хорошую или плохую. Нетрудно заметить, как даже на протяжении одной жизни конкретные модели поведения неумолимо приводят к определенным результатам. В великих литературных произведениях судьба, выпавшая на долю героев, объясняется не случайностью, а несовершенством характера, ведущим к трагической цепи событий. Отдаленные последствия кармического выбора называются «созревание» (*випака*) или «плод» (*пхала*) кармического действия. Здесь используется метафора, связанная с земледелием: совершение хороших и плохих поступков подобно посадке семян, которые позже приносят плоды. Ревность Отелло, беспощадное честолюбие Макбета, сомнения и неуверенность в себе Гамлета — во всем этом буддисты видят *санкхары*; трагический исход в каждом случае — неизбежный «плод» выбора, на который повлияли черты характера данных литературных героев.

Не все последствия поступков человек переживает в той жизни, когда эти поступки совершены. Карма, накопленная, но еще не прочувствованная переносится в следующую жизнь, а может быть, даже через много будущих жизней. Буддисты расходятся во мнениях по вопросу о том, как именно это происходит, но, вероятно, совершение хороших деяний схоже с заправкой батарейки кармической энергией, которая затем сохраняется до будущих времен. Определенные ключевые аспекты следующего рождения человека считаются кармически predeterminedенными — семья, в которой

он рождается, социальное положение, внешность и, безусловно, характер и тип личности, поскольку они переносятся из предыдущей жизни. Некоторые буддисты выбирают фаталистический подход и в каждой удаче или неудаче видят кармическую причину. Однако в учении о карме не утверждается, что все, происходящее с человеком, кармически обусловлено. Многие из того, что случается в жизни, например выигрыш в лотерею или перелом ноги, может быть и случайностью. Карма не может четко определить, что произойдет или какова будет реакция на происходящее. Люди свободны в выборе, они могут противостоять предопределению и формировать новые модели поведения, собственно говоря, так человек становится буддистом.

Что же тогда превращает деяние в хорошее или плохое? Из приведенного выше определения, данного Буддой, видно, что это во многом вопрос намерения и выбора. Психологические истоки мотивации описываются в буддизме как «корни», при этом считается, что есть три хороших и три плохих. Действия, мотивируемые жадностью, ненавистью и заблуждением, — плохие (*акусала*, санскр. — *акушала*), а их тремя противоположностями — воздержанностью, человеколюбием и пониманием — хорошие (*кусала*, санскр. — *кушала*). Однако продвижение к просветлению — это не просто добрые намерения, зло иногда совершается людьми из самых высоких побуждений. Добрые намерения поэтому должны воплощаться в правильных поступках, а правильные поступки — это действия, которые по сути своей не несут вреда ни са-

тому человеку, ни другим. Поступки, не отвечающие этим требованиям, запрещаются различными сводами правил, о которых речь пойдет ниже, когда мы будем говорить об этике.

Заслуга

Карма может быть либо хорошей, либо плохой. Под хорошей кармой буддисты понимают «заслугу» (*пунья*), достижение которой требует больших усилий. Некоторые представляют ее как своего рода духовный капитал, нечто вроде вклада на банковском счете, посредством чего строится депозит для небесного перевоплощения. Для мирян один из лучших путей достижения заслуги состоит в поддержке монашеской общины. Это можно делать, кладя пищу в чаши монахов во время их ежедневного сбора пожертвований, давая им одежду, слушая проповеди и посещая религиозные службы, а также жертвуя средства на поддержание монастырей и храмов. Заслугу можно также получить, поздравляя других дарителей и радуясь их щедрости. Некоторые буддисты превращают накопление заслуг в самоцель, вплоть до того, что носят с собой блокнот, где ведут свой кармический «учет». При этом они упускают из виду, что заслуга – это побочный результат правильного поступка. Совершать добрые дела только ради получения хорошей кармы значит действовать из эгоистических побуждений, а это не приносит больших заслуг.

В буддийской культуре существует вера в «передачу заслуг», т.е. идея о том, что хорошей кармой

можно делиться с другими, как деньгами. Дарение хорошей кармы дает хорошие результаты, так как собственный запас кармы не уменьшается, как в случае с деньгами, а увеличивается, поскольку мотивом этого поступка служит щедрость. Чем больше человек отдает, тем больше он получает! Не ясно, насколько каноничны такие представления, хотя мотивация желания поделиться своими заслугами из великодушия, безусловно, благотворна с кармической точки зрения, поскольку способствует формированию щедрой и доброжелательной натуры.

Западный взгляд

Людей Запада идеи кармы и перевоплощения часто приводят в замешательство. В определенной степени это объясняется упомянутым выше различием исходных представлений о времени и истории в разных культурах. Для культуры, в которой принята концепция цикличности времени, идея перевоплощения вполне естественна. Но если люди рождаются вновь, то почему так мало среди них тех, кто помнит свои прошлые жизни? Отчасти это, вероятно, объясняется тем, что категории культуры обуславливают личный опыт. При отсутствии основы для веры в реинкарнацию, память о прошлых жизнях может пройти незамеченной или неузнанной. Кто-то, может быть, не хочет рассказывать об этом, опасаясь насмешек. Когда о таких воспоминаниях рассказывают дети, учителя и родители обычно не принимают их всерьез, приписывая слишком бурному во-

ображению. Тем не менее растет число людей, утверждающих, что помнят свои прошлые жизни, и многие из этих свидетельств трудно объяснить, если не признать их подлинность. Однако такие воспоминания достаточно редки даже в культурах, признающих перевоплощение. Одно из объяснений, которое может предложить буддист, состоит в том, что опыт смерти и нового рождения имеет тенденцию к стиранию воспоминаний из высших уровней мозга и что они могут возрождаться в состояниях измененного сознания, например, вызываемых медитацией или гипнозом.

Другой вопрос, который обычно возникает по поводу перевоплощения: «Если люди рождаются вновь, почему не происходит значительного роста численности населения?» И этот вопрос исходит из антропоцентрических посылок. Человеческий мир — только одно из царств перевоплощения, а поскольку существа могут вновь рождаться в одном из шести царств, между ними происходит постоянное движение. Некоторые школы буддизма, особенно тибетские, полагают, что есть промежуточное состояние, функционирующее как буферная зона между жизнями, в котором душа умершего находится до 49 дней, прежде чем получает новое воплощение. За это время она «осматривает» все шесть царств перевоплощения и притягивается, как магнитом, к наиболее соответствующему ее кармическому состоянию. Другие школы придерживаются мнения, что переход из одной жизни в другую происходит мгновенно: сразу после смерти происходит зарождение новой жизни.

Обязательно ли буддисту верить в существование шести царств, а также небес и адов? Нет, не обязательно. Хотя большинство буддистов следуют традиционному учению, оно может толковаться по-разному, например, признавая существование параллельных Вселенных или просто других состояний сознания. Сторонники «буддийского модернизма», о которых мы подробнее поговорим в последней главе, склонны отвергать наиболее «средневековые» элементы традиционной схемы и заменять их понятиями, в большей степени отвечающими современности. Можно быть буддистом и вообще отрицать идею перевоплощения, правда, ценой сведения буддизма к чему-то вроде научного гуманизма. Вера в непрерывное существование человека после смерти в той или иной форме – минимальное требование большинства направлений буддийской мысли.

Таким образом, цель буддизма – переселение в более благоприятное состояние? Несмотря на то что на практике многие буддисты, как монахи, так и миряне, стремятся к этому, она не означает окончательного избавления от страдания – цели буддизма. Будда не был удовлетворен временным блаженством, достигнутым им через состояние транса, чему научили его наставники, а высшее наслаждение, которое испытывают боги, – это ничто иное, как продолжение этого опыта. Рано или поздно хорошая карма, приводящая к небесному рождению, пройдет свой путь, и даже боги будут умирать и вновь рождаться. Кармическая энергия конечна и в итоге исчерпывается, как энергия космического ап-

парата, движущегося по снижающейся орбите. Бесконечная цепь перерождений (*сансара*) не решает проблемы избавления от страданий. Окончательное решение дает только нирвана.

Глава 4

Четыре Благородные Истины

Конечная цель буддизма — избавление от страданий и перевоплощений. Будда сказал: «И в прошлом и в настоящем я говорю только одно: страдание и уничтожение страдания». Несмотря на негативную исходную позицию этой формулы, поставленная в ней цель имеет и позитивный аспект, потому что положить конец страданию можно, только реализовав свой человеческий потенциал доброты и счастья. О том, кто достигает состояния полной самореализации, говорят, что он достиг *нирваны*. Нирвана — это величайшее благо в буддизме, конечное и высшее добро. Это одновременно и понятие, и состояние. Как понятие она отражает определенное видение реализации человеческих возможностей, очерчивает контуры и формы идеальной жизни; как состояние она с течением времени воплощается в человеке, стремящемся к ней.

Стремление к нирване понятно, но как ее достигнуть? Ответ частично содержится в предыдущих главах. Мы знаем, что в буддизме высоко ценится праведная жизнь; жить добродетельно — необходимое условие. Однако некоторые ученые отвергают эту

идею. Они утверждают, что накопление заслуг с помощью совершения добрых дел на самом деле мешает достижению нирваны. Добрые дела, по их мнению, создают карму, а карма ведет к череде перерождений. Тогда, рассуждают они, из этого следует, что для достижения нирваны необходимо превзойти карму и все иные соображения этики. В связи с таким пониманием вопроса возникают две проблемы. Во-первых, почему, если добродетельный поступок служит помехой на пути к нирване, священные тексты постоянно призывают к совершению добрых дел? Во-вторых, почему те, кто достиг просветления, например Будда, продолжают жить высоконравственной жизнью?

Решение этих проблем возможно, если высоконравственная жизнь — только часть достигнутого человеком совершенства, необходимого для погружения в нирвану. Тогда, если добродетель (*сила*, санскр. — *шила*) является одним из главных элементов этого идеала, то она не может быть самодостаточной и нуждается в каком-то дополнении. Этот другой необходимый элемент — мудрость, способность к восприятию (*панья*, санскр. — *праджья*). «Мудрость» в буддизме означает глубокое философское осмысление состояния человека. Она требует проникновения в природу реальности, достигаемого с помощью длительных и глубоких размышлений. Это один из видов гнозиса, или непосредственного постижения истины, который со временем углубляется и в итоге достигает вершины в просветлении, испытанном Буддой.

Итак, нирвана — это единство добродетели и мудрости. Соотношение между ними на языке фило-

1. Истина страдания (дуккха)

А вот, монахи, что есть Благородная Истина страдания? Рождение есть страдание, старение есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание. Боль, горе, скорбь, печаль, отчаяние это страдание. Соединение с немилым есть страдание, разлука с милым есть страдание. Недостижимость желаемого есть страдание. Таким образом, пять состояний (скандх) личности – страдание

софии может быть выражено следующим образом: и добродетель и мудрость – «необходимые» условия nirваны, наличие только одного из них «недостаточно». Только вместе они дают возможность достичь nirваны. В одном из ранних текстов они сравниваются с двумя руками, моющими и очищающими друг друга, человек, лишенный одной из них, несовершенен (Д.і.124).

Если мудрость – действительно абсолютно необходимый спутник добродетели, что должен знать человек, чтобы достигнуть просветления? Познать истину, воспринятую Буддой в ночь просветления и впоследствии изложенную в первой проповеди, которую он произнес в оленьем парке близ Бенареса. В этой проповеди говорится о четырех положениях, известных как Четыре Благородные Истины. В них утверждается, что: 1) жизнь – это страдание, 2) страдание порождается желанием или жадностью наслаждений, 3) страдание можно прекратить, 4) существует путь, ведущий к избавлению от страданий. Иногда в качестве иллюстрации соотношения между ними проводится сравне-

ние с медициной, при этом Будду сравнивают с врачомателем, который нашел лекарство от недуга жизни. Во-первых, он ставит диагноз болезни, во-вторых, объясняет ее причину, в-третьих, определяет средства против нее, в-четвертых, приступает к лечению.

Американский психиатр М. Скотт Пек начинает свою ставшую бестселлером книгу «Непройденный путь» словами: «Жизнь тяжела». Говоря о Первой Благородной Истине, он добавляет: «Это великая истина, одна из величайших истин». Известная в буддизме как «Истина страдания», она стала краеугольным камнем учения Будды. Согласно этой истине, страдание (*дуккха*, санскр. – *дуккха*) – неотъемлемая часть жизни, и определяет состояние человека как состояние «не-удовлетворенности». К ней относится много видов страдания, начиная с физических, таких, как рождение, старение, болезнь и смерть. Чаще всего они связаны с физической болью, и существует гораздо более серьезная проблема – неизбежность повторения этого цикла в каждой последующей жизни как для самого человека, так и для его близких. Люди бессильны перед лицом этих реалий и, несмотря на новейшие открытия в медицине, по-прежнему подвержены болезням и несчастным случаям в силу своей телесной природы. Кроме физической боли Истина страдания указывает на его эмоциональные и психологические формы: «горе, скорбь, печаль и отчаяние». Они могут иногда представлять более мучительные проблемы, чем физическое страдание: мало у кого жизнь обходится без горя и скорби, при этом суще-

ствуует множество тяжелых психологических состояний, например хроническая депрессия, полностью избавиться от которой невозможно.

Помимо этих очевидных примеров Истина страдания упоминает о более утонченном виде страдания, которое можно определить как «экзистенциальное». Это следует из утверждения: «Недостижимость желаемого есть страдание», т.е. неудача, разочарование, крушение иллюзий, переживаемые, когда не сбываются надежды и реальность не соответствует нашим желаниям. Будда не был пессимистом и, разумеется, знал из собственного опыта, когда был молодым принцем, что в жизни могут быть приятные моменты. Проблема, однако, состоит в том, что хорошие времена не длятся вечно, рано или поздно они уходят или человеку наскучивает то, что казалось новым и многообещающим. В этом смысле слово дуккха имеет более абстрактное и глубокое значение: оно указывает на то, что даже лишенная тягостей жизнь может не приносить удовлетворения и самореализации. В этом и во многих других контекстах слово «неудовлетворенность» точнее выражает смысл «дуккхи», чем «страдание».

Истина страдания дает возможность выявить, в чем состоит главная причина того, почему человеческая жизнь не приносит полного удовлетворения. Утверждение, что «пять скандх личности – это страдание», касается учения, изложенного Буддой во второй проповеди (Вин.і.13). Перечислим их: тело (*рупа*), ощущение (*ведана*), образы восприятия (*самджня*), желания и влечения (*санскара*), сознание (*виджня-*

на). Нет необходимости подробно рассматривать каждый, поскольку нам важно не столько, что входит в этот перечень, как то, что не входит. В частности, в доктрине не упоминается душа или «Я», понимаемые как вечная и неизменная духовная сущность. Эта позиция Будды отходит от ортодоксальной индийской религиозной традиции брахманизма, утверждавшей, что каждый человек обладает вечной душой (*Атманом*), которая либо входит в состав метафизического абсолюта — *Брахмана* (безличного божества), либо идентична ему.

Будда говорил, что не находит свидетельств существования ни человеческой души (*Атмана*), ни ее космического аналога (*Брахмана*). Напротив, его подход — практический и эмпирический — ближе к психологии, чем к теологии. Его объяснение человеческой природы, формируемой из пяти состояний, во многом напоминает объяснение конструкции автомобиля, состоящего из колес, коробки передач, двигателя, рулевого управления, кузова. Конечно, в отличие от ученых, он считал, что нравственная сущность человека (которую можно назвать «духовной ДНК») переживает смерть и воплощается вновь. Утверждая, что пять состояний личности — это страдание, Будда указывал, что человеческая натура не может стать основой постоянного счастья. Так как человеческое существо состоит из пяти постоянно изменяющихся «атрибутов», рано или поздно страдание неизбежно возникнет, так же как автомобиль в итоге изнашивается и ломается. Страдание, таким образом, вплетено в самую ткань нашего существа.

Содержание Истины страдания частично объясняется тем, что Будда увидел первые три знака – старика, прокаженного и умершего – и осознал, что жизнь полна страданий и несчастий. Многие, обращаясь к буддизму, находят, что его оценка положения человека пессимистична, но буддисты считают, что их религия не пессимистична и не оптимистична, а реалистична, что Истина страдания лишь объективно констатирует факты. Если она и кажется пессимистичной, то это связано с давней склонностью людей избегать неприятных истин и «искать во всем светлую сторону». Именно поэтому Будда отмечал, что Истина страдания крайне трудна для понимания. Это похоже на осознание человеком того факта, что он серьезно болен, чего никому не хочется признавать, и что вылечить нельзя.

Если жизнь – это страдание, то как оно возникает? Вторая благородная истина – Истина возникновения (*самудая*) – объясняет, что страдание возникает из страстного желания или «жажды жизни» (*таньха*). Страсть воспламеняет страдание, как огонь – дрова. В своей проповеди (С.iv.19) Будда говорил о том, что весь человеческий опыт «полы-

2. Истина возникновения (*самудая*)

Вот, о монахи, Истина возникновения страдания. Это жажда жизни, привязанность к иллюзорным земным ценностям (*таньха*), которая приводит к перерождению, связана с неистовым восторгом в форме: 1) чувственных наслаждений, 2) жажды «процветания», бытия, 3) жажды «уничтожения», небытия.

хает» желаниями. Огонь – удачная метафора для желания, поскольку он поглощает то, что его питает, не получая удовлетворения. Он быстро распространяется, переходит на новые предметы и причиняет боль, как и неутоленные желания.

Именно желание жить, получать удовольствие от жизни служит причиной перерождения. Если продолжить сравнение пяти «атрибутов» личности с автомобилем, то желание – это топливо, приводящее его в движение. Хотя обычно считается, что перерождение происходит от жизни к жизни, оно также случается от мгновения к мгновению: о человеке говорят, что он перерождается за секунды, если эти пять элементов изменяются и взаимодействуют, движимые жаждой приятных переживаний. Непрерывность существования человека от одной жизни к другой есть просто результат накопленной силы желания.

Истина возникновения утверждает, что страстное желание проявляется в трех основных формах, первая из которых – жажда чувственных удовольствий. Она принимает форму стремления к наслаждению через объекты восприятия, например приятный вкус, ощущения, запахи, звуки. Вторая – жажда «процветания». Это касается глубинного, инстинктивного стремления к существованию, которое толкает нас к новым жизням и новым переживаниям. Третий вид проявления страстного желания – стремление не к обладанию, а к «уничтожению». Это обратная сторона жажды жизни, воплощенная в инстинкте отрицания, отвержения того, что неприятно и нежелательно. Жажда разрушения может привести также к самоотвержению и самоотрицанию. Низ-

кая самооценка и мысли вроде «я ничего не могу» или «я неудачник» есть проявления такой установки, направленной на самого себя. В крайних формах она может привести к физическому самоуничтожению, например самоубийству. Физическое самоистязание, от которого Будда в конце концов отказался, тоже можно рассматривать как проявление самоотрицания.

Так значит ли это, что любое желание – зло? Надо очень осторожно подходить к подобным выводам. Хотя слово *таньха* часто переводят как «желание» (*desire*), оно имеет более узкое значение – желания, в некотором смысле извращенного неумеренностью или дурной целью. Оно обычно направлено на чувственное возбуждение и наслаждение. Однако не все желания таковы, и в буддийских источниках часто говорится о положительных желаниях (*чанда*). Стремиться к позитивной цели для себя и для других (например, к достижению нирваны), желать счастья другим, хотеть, чтобы мир, который останется после тебя, стал лучше, – вот примеры положительных и благотворных желаний, которые не определяются понятием «таньха».

Если дурные желания сдерживают и сковывают человека, то добрые дают ему силу и свободу. Чтобы увидеть разницу, возьмем для примера курение. Желание заядлого курильщика закурить очередную сигарету – таньха, поскольку оно направлено не на что иное, как на сиюминутное удовольствие, навязчивое, ограниченное, цикличное, и не приведет ни к чему, кроме очередной сигареты (и как побочное действие – к плохому здоровью). С другой стороны,

желание заядлого курильщика бросить курить будет благотворным, поскольку разорвет замкнутый круг навязчивой дурной привычки, послужит укреплению здоровья и благосостояния.

В Истине возникновения *таньха* представляет упомянутые выше «три корня зла» – страсть, ненависть и заблуждение. В буддийском искусстве их изображают в виде петуха, свиньи и змеи, несущихся по кругу в центре «колеса жизни», о котором мы говорили в третьей главе, при этом они образуют круг – хвост одного держит во рту другой. Поскольку жажда жизни порождает только очередное желание, перерождения образуют замкнутый цикл, люди рождаются снова и снова. Как это происходит, подробно объясняет теория причинности, которая называется *патикка-самуппада* (санскр. – *пратитья-самутпада* – взаимозависимое происхождение). Эта теория объясняет, как желание и неведение приводят к цепи перерождений, состоящей из 12 этапов. Но для нас сейчас важнее не рассматривать подробно эти этапы, а понять лежащий в их основе главный принцип, который относится не только к человеческой психологии, но и к действительности в целом.

В самых общих чертах суть этой теории состоит в том, что у каждого следствия есть причина, иными словами, все возникает во взаимозависимости. Согласно этому, все явления – часть причинно-следственного ряда, ничто не существует самостоятельно, в себе и само по себе. Поэтому Вселенная – это не совокупность статичных предметов, а находящееся в постоянном движении сплетение причин и следст-

3. Истина прекращения (*ниродха*)

Вот, о монахи, Истина прекращения страдания. Это отказ от жадности жизни (*таньха*), уход от нее, отречение от нее, освобождение от нее, избавление от привязанности к ней.

Более того, так же как личность человека можно без остатка разложить на пять «атрибутов», и все явления можно свести к составляющим их компонентам, не найдя в них никакой «сути». Все возникающее имеет три признака существования, а именно: непонимание бренности земной жизни (*дуккха*), изменчивость (*анигга*) и отсутствие самосущности (*анатта*). «Дела и вещи» не доставляют удовлетворения, поскольку они непостоянны (а следовательно, неустойчивы и ненадежны), потому что не имеют собственной природы, не зависящей от всеобщих причинно-следственных процессов.

Очевидно, что буддийская Вселенная характеризуется в первую очередь циклическими изменениями: на психологическом уровне – бесконечного процесса желания и его удовлетворения; на личностном – цепью смертей и перерождений; на космическом – созданием и разрушением Галактик. В основе всего этого лежат принципы теории *патикка-самуппада*, положения которой были позже основательно развиты буддизмом.

Третья Благородная Истина – Истина прекращения (*ниродха*). Она гласит, что при избавлении от жадности жизни прекращается страдание и приходит нирвана. Как мы знаем из истории жизни Будды, нирвана имеет две формы: первая наступает при

жизни («нирвана с остатком»), а вторая после смерти («нирвана без остатка»). Будда достиг в возрасте 35 лет нирваны при жизни, сидя под смаковницей. Когда ему было 80, он погрузился в последнюю нирвану, из которой нет возвращения через перерождение.

«Нирвана» буквально означает «угасание» или «задувание», подобно тому, как гаснет пламя свечи. Но что именно «угасает»? Может быть, это душа человека, его «я», его индивидуальность? Это не может быть душа, поскольку буддизм вообще отрицает ее существование. Это и не «я» или самосознание, хотя нирвана, безусловно, предполагает коренное изменение состояния сознания, освобожденного от привязанности к «я» и «мое». На самом деле гаснет пламя триады – страсти, ненависти и заблуждения, которая ведет к перевоплощению. Действительно, самое простое определение «нирваны с остатком» – «конец страсти, ненависти и заблуждения» (С.38.1). Это явление психологическое и нравственное, трансформированное состояние личности, которому присущи покой, глубокая духовная радость, сострадание, утонченное и проникновенное восприятие. Негативные психические состояния и эмоции, такие, как, например, сомнение, тревога, беспокойство и страх, в просветленном разуме отсутствуют. Некоторые или все эти качества присущи святым во многих религиях, в какой-то мере некоторыми из них могут обладать и обычные люди. Однако Просветленным, подобным Будде или архату, присущи в полном объеме.

Что происходит с человеком, когда он умирает? Ясного ответа на этот вопрос в ранних источниках нет. Трудности в понимании этого возникают именно в связи с последней нирваной, когда гаснет пламя жажды жизни, прекращаются перевоплощения и человек, достигший просветления, не рождается вновь. Будда сказал, что спрашивать, где находится Просветленный после смерти, все равно что спрашивать, куда уходит пламя, когда его задувают. Пламя, разумеется, никуда не «уходит», просто прекращается процесс горения. Избавление от жажды жизни и неведения равносильно прекращению доступа кислорода, необходимого для горения. Однако не следует считать, что сравнение с пламенем означает, что «нирвана без остатка» — это уничтожение. В источниках однозначно указывается, что такое понимание ошибочно, так же как и вывод о том, что нирвана — это вечное существование души.

Будда был против различных толкований нирваны, придавая главное значение стремлению к ее достижению. Тех, кто спрашивал о нирване, он сравнивал с человеком, раненным отравленной стрелой, который вместо того чтобы вынуть стрелу, настойчиво задает бессмысленные в данной ситуации вопросы о том, кто ее выпустил, как его имя, из какого он рода, как далеко он стоял и т.д. (M.i.426). В полном соответствии с нежеланием Будды развивать эту тему ранние источники определяют нирвану преимущественно через отрицание, т.е. как «отсутствие желаний», «подавление жажды», «тушение», «угасание». Меньше можно встретить пози-

4. Истина пути (*магга*)

Вот, о монахи, Истина пути (*магга*), которая ведет к прекращению страданий. Это благородный «восьмеричный путь», который состоит из: 1) правильных воззрений, 2) правильного размышления, 3) правильной речи, 4) правильного поведения, 5) правильного способа поддержания жизни, 6) правильного приложения сил, 7) правильной памяти, 8) правильного сосредоточения.

тивных определений, в том числе таких, как «благоприятность», «благо», «чистота», «покой», «истина», «дальний берег». В некоторых текстах указывается, что нирвана трансцендентна, как «нерожденная, невозникшая, несозданная и несформированная» (Удана, 80), но не известно, как это следует интерпретировать. В итоге природа «нирваны без остатка» остается загадкой для всех, кто ее не испытал. Однако, в чем мы можем быть уверены, так это в том, что она означает конец страданиям и перерождениям.

Четвертая Благородная Истина – Истина пути (*магга*, санскр. – *марга*) – разъясняет, как должен происходить переход из *сансары* в *нирвану*. В суете повседневности мало кто останавливается, чтобы подумать о наиболее полноценном образе жизни. Эти вопросы волновали греческих философов, и Будда также внес свой вклад в их осмысление. Он полагал, что высшая форма жизни – это жизнь, ведущая к совершенствованию добродетели и знания, а «восьмеричный путь» определяет образ жизни, с помощью которого можно осуществить это на

практике. Его называют также «срединным путем», поскольку он проходит между двумя крайностями: жизнью в излишествах и строгим аскетизмом. В него входит восемь ступеней, подразделенных на три категории – нравственность, сосредоточение (медитация) и мудрость. Они определяют параметры человеческого блага и указывают, где находится сфера процветания человека. В категории «нравственность» (*шила*) совершенствуются моральные качества, а в категории «мудрость» (*панья*) развиваются интеллектуальные качества. Роль медитации будет подробно рассматриваться в следующей главе.

Хотя «путь» состоит из восьми частей, не следует представлять их себе как этапы, которые человек проходит, приближаясь к нирване, оставляя их позади. Напротив, восемь ступеней представляют собой пути постоянного совершенствования «нравственности», «медитации» и «мудрости». «Правильные воззрения» означают сначала признание буддийского учения, а затем их эмпирическое подтверждение; «правильное размышление» – приверженность к формированию верных установок; «правильная речь» – изречение правды, проявление вдумчивости и заинтересованности в разговоре, а «правильное поведение» – воздержание от дурных поступков, таких, как убийство, воровство или плохое поведение (чувственные удовольствия). «Правильный способ поддержания жизни» подразумевает отказ от поступков, приносящих вред другим; «правильное приложение сил» – обретение контроля над своими мыслями и развитие позитивных умо-

настроений; «правильная память» – развитие постоянного понимания, «правильное сосредоточение» – достижение состояния глубочайшего спокойствия разума, на что направлены различные приемы концентрации сознания и интегрирования личности.

1. Правильные воззрения	}	Мудрость (панья)
2. Правильное размышление		
3. Правильная речь	}	Нравственность (шила)
4. Правильное поведение		
5. Правильный способ поддержания жизни		
6. Правильное приложение сил	}	Медитация (самадхи)
7. Правильная память		
8. Правильное сосредоточение		

«Восьмеричный путь» и три его составляющие

В этом отношении практика «восьмеричного пути» – это своего рода процесс моделирования: данные восемь принципов показывают, как будет жить Будда, а живя, как Будда, человек постепенно может им стать. «Восьмеричный путь», таким образом, это путь самотрансформации, интеллектуальная, эмоциональная и нравственная перестройка, в ходе которой человек переориентируется с узких, эгоистичных целей на развитие возможностей самореализации. Через стремление к знанию (*панья*) и к нравственной добродетели (*шила*) преодолевается невежество и эгоистические желания, устраняются причины, порождающие страдания, и наступает нирвана.

Глава 5

Махаяна

Будда не назначил преемника и предоставил своим последователям самим заниматься толкованием Дхармы. Вскоре между ними начали возникать разногласия, сначала по поводу правил монашеской жизни, а затем и по самому учению. В силу отсутствия авторитетного, объединяющего центра раскол был практически неизбежен. Наиболее серьезные разногласия проявились столетие спустя после смерти Будды между группой, впоследствии названной «Старейшины» (*стхавира вадины*), и «Великой общиной» (*махасангхика*).

«Великий раскол»

Что же стало предметом разногласий? Письменные источники содержат противоречивые сведения. Некоторые объясняют раскол теоретическим спором вокруг статуса Будды по отношению к архату. По этой версии, монах по имени Махадэва выдвинул «пять тезисов» о том, что архаты ниже Будды, например, потому, что они не полностью отказыва-

лись от желаний, не обладали всезнанием, которое стали приписывать Будде (сам он на это не претендовал). Однако, по всей вероятности, поводом для раскола стала попытка «Старейшин» внести изменения в монашеский устав, введя в него дополнительные правила поведения.

В основе раскола лежали противоречия более общего характера, возникавшие по мере распространения буддизма за пределами той территории, где он возник, в другие районы Индии. Здесь он столкнулся с новыми обычаями, с новыми представлениями. Как он должен был на них реагировать? Держаться старых традиций или адаптироваться к иным верованиям и обычаям? В конце концов мнения диаметрально разошлись и произошел так называемый «великий раскол». Со временем и «Старейшины», и «Великая община» распались на ряд более мелких школ, но все они прекратили существование, за исключением тхеравады, вышедшей из традиции «Старейшин». Однако наследие многих из этих ранних школ состоит в том вкладе, который они по-революционному внесли в новое движение, получившее название махаяна.

Махаяна: новые акценты

Махаяна — Большая колесница — названа так, поскольку ее последователи считают, что их путь является универсальным для спасения. Как учение она оформилась примерно на рубеже 1-го тысяче-

летия н.э., в эпоху появления христианства. Несмотря на отсутствие явных свидетельств взаимного влияния христианства и буддизма, некоторые аналогии следует отметить. Во-первых, это идея Спасителя. Как самопожертвование Христа служит образцом христианского служения на благо других людей, точно так же высший идеал махаяны — жизнь, посвященная благополучию всего мира. Важное место в ней отводится не стремлению к личному спасению, к которому призывали последователи более ранних учений, а усилиям по спасению других. Это находит свое выражение в учении о бодхисаттвах — существах, дающих обет неумолимо на протяжении бесчисленных жизней вести других к нирване. Каждый, кто вступает в махаяну, становится бодхисаттвой, но для большинства это только отправная точка длительного пути духовного совершенствования. Бодхисаттвам придавалось настолько важное значение, особенно на ранних этапах, что махаяну называют также бодхисаттваяна — Колесница бодхисаттв.

С идеей служения связано понятие самоотверженной любви. Иисус в своем учении уделял любви (*агапэ*) важное место, в махаяне центральная роль отводится состраданию (*каруна*). Действительно, именно сочувствие чужим страданиям движет бодхисаттвой, жертвующим собой ради других. Он не может «искупить» грехи людей, как Христос, но отдает все силы на то, чтобы стать для людей «добрым другом», помочь им, например, облегчая их страдания, помогая им, а также показывая путь к освобождению.



Дхармакая

Будда отождествляется с высшей истиной



Самбхогакая

«Небесное тело» Будды находится в дивном раю



Нирманакая

Земное тело Будды – физическое, смертное тело, как у любого живого существа

Три тела (трикая) Будды

Новые мысли о Будде

Постепенно все большее значение приобретают бодхисаттвы, а Будда начинает как бы удаляться, занимая все более возвышенное положение. К моменту появления махаяны после смерти Будды прошло уже несколько столетий, и по мере того как рассказы о его жизни гиперболизировались и приукрашивались, его начали воспринимать как сверхъестественное существо, даже как божество. Эта мистификация усиливалась неопределенностью представлений о

его состоянии в последней нирване. Хотя «Старейшины» учили, что Будда покинул этот свет и ушел в нирвану, можно было представить себе его существующим в некоем трансцендентном мире. Последователи махаяны рассуждали: столь полный сострадания, Будда никогда не прервал бы связи с людьми; они считали, что он все еще где-то рядом, всеми силами борется за благополучие всех живых, так же как он это делал на земле. В соответствии с этими верованиями появились культы поклонения и молитвы о заступничестве. Если бодхисаттва напоминает Христа своей любовью и служением человечеству, то Будда походит на Бога-отца, как любящее человека сверхъестественное существо, которое находится не в мире людей, а где-то близко к царству небесному и проявляет глубокую отеческую заботу о благоденствии своих детей.

Со временем эти идеи породили космологию махаяны и новую «буддологию», представляющую Будду имеющим «три тела» (*трикая*) или существующим в трех измерениях — земном, небесном и трансцендентном. Земное, или физическое, тело (*нирманакая*) — это историческая личность Будды, тело, которое он имел на земле. Небесное (*самбхогакая*) находится в благодном мире, расположенном где-то «вверху» от населяемого нами мира, в небесной обители, напоминающей царство небесное в христианстве, а трансцендентное (*дхармакая*) — это Будда, понимаемый как высшая истина, что в некоторых отношениях близко представлению христианских мистиков и философов о Боге как Абсолюте или высшей реальности (школы махаяны дают различное толко-

вание этих терминов). Можно отметить и еще одно, последнее, сходство с христианским учением. Аналогично представлению о том, что в Судный день свершится «второе пришествие» Христа, появилось учение, что Будда-Майтрейя появится в конце нынешнего эона, когда наступит утопическая эра достижения состояния просветления множеством людей. Эта идея (которая существует и в тхераваде) послужила основой для ряда мессианских культов, время от времени приобретающих популярность как на севере, так и на юге Азии.

Значение раскола в буддизме, происшедшего с развитием махаяны, имеет нечто общее с разделением на католическую и протестантскую церковь в период Реформации. Оба раскола оставили неизгладимый след в религиозной традиции, и буддисты причисляют себя либо к махаянистам либо к тхеравадинам точно так же, как западные христиане считают себя католиками либо протестантами. Существуют и аналогии в доктринальном плане, поскольку и протестантизм, и ранний буддизм ставят спасение в зависимость в первую очередь от индивида, а католицизм (как и православие) и махаяна признают возможность получения помощи и заступничества от святых и бодхисаттв. Не следует слишком акцентировать внимание на этих аналогиях, поскольку существует также много различий. Махаяна, например, первоначально представляла собой свободное движение, не оформленное организационно. Не было и решительного размежевания между последователями махаяны и других школ. Случалось, что монахи, посвященные в «Ве-

дикой общине» или даже в ответвлениях школы «Старейшин», сочувствовали махаяне, живя вместе с братьями, которые ее не признавали.

Сутры махаяны

Основу махаяны составил ряд новых писаний, появившихся в первые столетия христианской эры. Если ранние сутры палийского канона считались изречениями самого Будды, то новые приписывать основателю учения было нелегко. Эти тексты — анонимные и свидетельствующие об участии в их создании многих авторов — тем не менее стали весьма почитаемы, поскольку воспринимались как пророческие и священные. Новая космология махаяны, кроме того, позволяла утверждать, что Будда был автором новых сутр если и не фактически, то по крайней мере духовно, ведь его мудрость продолжала исходить из высших уровней космоса в сферу человеческую.

В главных текстах махаяны, таких, как «Лотосовая сутра» (ок. 200 г. н. э.), предпринято коренное переосмысление ранней истории буддизма. В них утверждается, что, хотя Будда как историческая личность жил и умер, подобно обычному человеку, на самом деле он был просветлен с незапамятных времен, но как мудрый и сострадательный учитель был вынужден прибегнуть к сложной мистификации, учитывая ожидания людей того времени. Как опытный учитель не будет объяснять сложные дифференциальные вычисления учащимся, только начи-

нающим осваивать математику, Будда передал только часть учения – духовную «азбуку», – которую были способны усвоить его первые последователи. Это связано с чрезвычайно глубоким истинным характером Дхармы, теперь полностью раскрытым махаяной, и чтобы не смущать и не перегружать людей, Будда с помощью искусных средств (*упайя-каушалья*) представил им истину в упрощенной форме.

В «Лотосовой сутре» есть знаменитый фрагмент – «Притча о горящем доме», в нем Будда сравнивается с мудрым родителем, который, видя, что загорелся дом, где находятся его дети, думает, как лучше вывести их в безопасное место. Дети, занятые игрой, не понимают, какая им грозит опасность, и не хотят идти. Будда говорит им, что на дворе их ждут новые игрушки, и дети, заинтересовавшись, выходят и спасаются от пламени. В этой притче «горящий дом» обозначает сансару – мир страдания и непостоянства, а «дети» – первых последователей Будды. Поскольку они наивны и эгоцентричны, Будда обращается к ним с тем учением, которое, как ему известно, покажется им привлекательным. Теперь, когда дети спасены от непосредственной угрозы, можно открыть им правду. Таким образом, с точки зрения махаяны, раннее учение было незавершенным, для его наполнения необходим «второй поворот колеса Дхармы». В сутрах махаяны высмеиваются ранние школы, которые пренебрежительно именуются *ханаяной*, или Малой колесницей. В некоторых из них, например в очень популярном «Учении Вималакирти» (ок. 400 г. н.э.), описывается, как мирянин Вималакирти озадачил

ученых монахов старой школы, шутя раскрыв им высшее учение махаяны.

Главное, к чему стремились последователи махаяны в религиозной практике, было следование по пути бодхисаттв. В течение нескольких столетий разрабатывались различные этапы «карьеры» бодхисаттв. Решающим, первоначальным этапом является «идея просветления» (*бодхичитта*), которую можно сравнить с переживанием обращения в веру. В этот момент возникает желание стать бодхисаттвой ради спасения людей. Человек стремится к посвящению в бодхисаттву, при этом он принимает обет (*пранидхана*) спасти всех, ведя к нирване, как бы ни был долг к ней путь.

Бодхисаттвы должны обладать шестью добродетелями, которые называются «шесть совершенств». Реализуя эти совершенства, они проходят через десять стадий духовного роста (*бхуми*), каждая из которых служит важной вехой на пути к нирване. Дойдя до седьмой, бодхисаттва уже не может вернуться назад и наверняка достигнет нирваны. Несмотря на то что эта схема не вполне соответствует раннему учению, новый путь к нирване не отличается коренным образом от «восьмеричного пути», а три его составляющие – нравственность, сосредоточение и мудрость – фигурируют среди шести совершенств.

Бодхисаттвы, достигшие высших ступеней, считались чрезвычайно сильными, практически тождественными Будде в его божественной форме. Фактически различие между Буддой и прошедшим по пути совершенства бодхисаттвой почти незаметно. Двое из наиболее почитаемых среди «божествен-

Шесть совершенств (парамиты) бодхисаттвы:

1. Даяние (*дана*)
2. Нравственность (*шила*)
3. Терпимость (*кшанти*)
4. Решимость (*вирья*)
5. Сосредоточение (*самадха*)
6. Мудрость (*праджья*)

ных» бодхисаттв – Авалокитешвара, «владыка, взирающий сверху (с состраданием)», и Манджушри – «благородная слава». Первый из них (чьей эманацией считаются тибетские далай-ламы) олицетворяет сострадание (*каруна*), второй – мудрость (*праджья*). Авалокитешвара изображается с большим количеством рук, протянутых на помощь страдающим, а Манджушри – с пылающим мечом мудрости, взрезающим невежество. Наряду с ними существует обширный пантеон будд и бодхисаттв, обитающих, как считается, в великой невидимой Вселенной. Так же как на нашу систему мира снизошла благодать Будды, вполне вероятно предположить, что то же самое могло произойти и с другими мирами. Поэтому в махаяне впервые появляются имена и описания вымышленных будд в их чудесных обиталищах. Обычным стало изображение «семейства» из пяти будд, часто в мистических диаграммах – *мандалах*. Все эти красочные рисунки объединяет фигура исторического Будды Шакьямуни (пали – Сакьямуни), окруженная четырьмя неисторическими буддами, которые находятся от него к северу, югу, востоку и западу.

В западной части находится будда Амитабха («Бесконечный Свет»). В восточноазиатском буддизме он – центральная фигура популярного культа рая, или «Чистых Земель», где он обитает. Амитабха (которого в Японии называют Амида) дал обет, достигнув просветления, помогать любому уверовавшему в него и воззвавшему к нему возродиться в его «Чистых Землях» – в рае Сукхавати («Благословенный»). Очевидно, что, развиваясь таким образом в первые века нашей эры, махаяна несколько отошла от первоначального учения Будды о спасении как личной ответственности каждого и приблизилась к представлению о возможности спасения через веру и божественную милость. Однако даже в школе «Чистых Земель», где культивировались эти идеи, рай Амитабхи не отождествлялся с нирваной – человеку, возродившемуся там, требовалось приложить собственные усилия, чтобы достигнуть просветления.

Философские изыскания

Множилось число новых сутр, и буддийские проповедники начали писать комментарии и трактаты, в которых излагались философские основы махаяны. Самым известным среди философов был живший около 150 г. н.э. Нагарджуна, основатель мадхьямики, или «срединной школы». На основе сложного диалектического переосмысления традиционного понятия «срединного пути» он привел к логическому завершению некоторые ранние доктрины. Рас-

сма тривая в четв ертой главе И стину возникновения, мы говорили о теории причинности. В раннем схоластическом направлении тхеравады, известном как *абхидхамма* (высшая Дхарма), эта теория трактовалась как указание на возникновение и разрушение реальных существей, называемых «дхармами». Они рассматривались как структурные элементы, из которых состоят все феномены, как непостоянные и тем не менее реально существующие. Исходя из этого, такие предметы, как стол или стул, воспринимались как соединение элементов, а не как сущности, имеющие собственную неизменную природу. Например, стул можно считать состоящим только из ножек, сиденья и спинки – не существует «стула» без этих элементов.

Нагарджуна подошел к теории причинности более радикально. Он указал, что дхармы не просто изменчивы, они лишены внутренней сущности вообще. Из этого он заключил, что все вещи и явления – столы, стулья, горы, люди – всего лишь пустота, лишенная какой бы то ни было сущности. Однако мадхьямики резко возражали против обвинения в нигилизме, доказывая, что доктрина не утверждает, что вещи не существуют, они не существуют как самостоятельные сущности, что характерно для обычного человеческого восприятия. Истинное состояние вещей и явлений находится где-то посредине между существованием и не-существованием, и именно из такого толкования «срединного пути» происходит название этой школы.

Такая логика рассуждений привела и к другому важному выводу об отсутствии разницы между нир-

ванной и миром бесконечных перерождений (*сансарой*). Если ни в чем нет самостоятельной сущности, рассуждал Нагарджуна, то все тождественно. Тогда как различать нирвану и сансару? В самих вещах невозможно найти различие, поскольку они «пусты», значит, различие должно лежать в восприятии их нами. Он приводил пример человека, принявшего в сумерках веревку за змею и пришедшего в ужас от страха. Когда человек понял ошибку, страх отступил, пропало желание бежать. Следовательно, рассуждал Нагарджуна, для освобождения необходимо не бежать от несовершенной сущности – сансары, а стремиться к нирване. Нирвана, таким образом, переосмысливается мадхьямикой и воспринимается как очищенное представление о том, что невежественный человек принимает за сансару. Из этого следует, что нирвана существует здесь и сейчас, если бы мы только могли ее увидеть. Избавление от духовного невежества (*авидьи*) и осознание «пустоты» вещей разрушают страх, который они в нас порождают. Нагарджуна и его последователи назвали эту систему «доктринальной пустотой» (*шунья-вада*).

Наряду с концепцией пустоты возникло много сложных философских систем, например учение о «только-сознании» (или «одном сознании» – *читтаматра*) – разновидность идеализма, который считает сознание единственной реальностью и отрицает объективное существование материальных предметов. В развитии этого направления, очевидно, большую роль сыграл опыт медитации, о чем свидетельствует его другое название – «практика

йоги» (*йогачара*). Не будем вдаваться в сложности этих течений, подробно останавливаясь на богатстве и многообразии махаяны в целом, а советуем читателю обратиться к источникам, указанным в конце книги.

Резюме

Махаяна не отвергает ни одно из ранних учений Будды, хотя иногда радикально переосмысливает их. Ее цель — возрождение их истинного смысла, который, согласно ее концепции, был утрачен. Действительно, многое в махаяне не ново. Например, самоотверженное сострадание, выраженное в идеале бодхисаттв, характерно для самого Будды, жизнь которого была посвящена служению другим. Концепция пустоты в зачаточной форме содержится в учении о непостоянстве и не-самости. Наконец, достижение на высших ступенях медитации состояния просветления и очищения вполне могло предопределить вывод о том, что основой реальности является сознание.

Главные новшества махаяны заключаются в реформированной буддологии, а также в введении культов почитания будд и бодхисаттв. На ранних этапах ее центром развития стала Северо-Западная Индия, и учеными высказывались предположения о возможном эллинистическом и зороастрийском влиянии, под воздействием которого и появились новые идеи. В этом регионе образовался особый конгломерат культур. Сюда по торговым путям вмес-

те с товарами стекались и всевозможные идеи и представления. Однако, как ни любопытны эти предположения, нет необходимости объяснять всплеск религиозно-культового направления в буддизме влиянием извне прежде всего потому, что религиозные культы были достаточно популярны в самой Индии, а поклонение индуистскому богу Кришне возникло за много веков до Иисуса Христа. Есть признаки существования культа Будды и других популярных святых и в более древние времена. Таким образом, вероятнее всего предположить, что формирование пантеона богов и религиозных культов, наряду с другими нововведениями, о которых говорилось в этой главе, — явление самостоятельное, естественно зародившееся на определенном витке эволюции буддизма в процессе дальнейшего развития идей, заложенных в его первоначальной доктрине.

Глава 6

Буддизм в Азии

Ашока

Буддизм с самого начала был миссионерской религией. Будда странствовал по обширным территориям, проповедуя свое учение: «Идите, монахи, странствуйте на благо и ради благоденствия многих». Распространение буддизма получило значительный импульс в III в. до н.э., когда около 268 г. царем Индии стал Ашока Маурья, один из величайших деятелей в индийской истории. В ходе завоеваний он расширил империю династии Маурьев, превратив ее в крупнейшее за всю историю Индии вплоть до периода британского владычества государство. После кровавой битвы на восточном побережье, на территории современного штата Орисса, его охватило раскаяние, и он обратился к буддизму. Остальные годы своего продолжительного правления он следовал принципам буддизма, который процветал под его покровительством. Помимо содействия укоренению буддизма в Индии, Ашока направлял посланников ко дворам других правителей Ближнего Востока и Македонии, а так-

же, согласно сингальским хроникам, в Юго-Восточную Азию. Записи об этих миссиях сохранились начертанными на камнях и служат источником наиболее достоверных сведений о раннем периоде индийской истории. Точно не известно, чем закончились эти миссии, но те, что направлялись на Запад, видимо, особых успехов не достигли, судя по тому, что первые упоминания о буддизме в западных источниках содержатся в трудах Климента Александрийского и относятся ко II в. н.э. (упоминания более раннего, античного, периода об индийских «сарманах» и «саманаях» могут также относиться к буддизму).

В Индии начали создаваться университеты, например в Наланде, недалеко от современной Патны, процветавшие в VII–XII вв. В них одновременно обучалось до 10 тыс. студентов, постигавших логику, грамматику, теорию познания, медицину, а также мадхьямику и другие философские школы. Крупные буддийские центры возникли и на юге, и на дальнем северо-западе страны. Последние открывали дорогу в Центральную Азию и на Дальний Восток.

В первой половине 1-го тысячелетия нашей эры буддизм процветал, хотя ему был нанесен удар около 450 г. н.э., когда центральноазиатское племя белых гунн разрушило буддийские монастыри в Афганистане и на северо-западе Индии. Во второй половине тысячелетия судьба буддизма часто менялась, а к концу его он пришел в упадок. В конце X в. север страны снова подвергся вторжению извне. На этот раз агрессорами были

турки-мусульмане*, которые в ходе многочисленных вооруженных нападений проникли глубоко на северо-восток Индии, вступив на землю древней родины буддизма. Целью этих набегов был грабеж, а оправданием ему служила идея джихада (священной войны с неверными). Буддизм очень серьезно пострадал от этих набегов, неукрепленные монастыри стали легкой добычей. Мусульмане считали буддистов «идолопоклонниками», поскольку их монастыри украшали статуи будд и бодхисаттв. Они разрушали произведения искусства, дотла сжигали библиотеки. В 1192 г. одно из турецких племен установило свое владычество над северной частью Индии. Это была первая в ряду мусульманских династий — Делийский султанат. Последующие несколько столетий прошли в бесконечных потрясениях и неопределенности, продолжавшихся до тех пор, пока в XVI в. с приходом моголов началась эра относительной стабильности и религиозной терпимости. Но было уже поздно. Как бы демонстрируя справедливость собственного учения о том, что всему приходит конец, буддизм на своей родине практически прекратил существование. Его историю в остальных районах Азии удобнее рассматривать в отношении северного и южного направлений. Махаяна преобладает на севере, а традиция «Старейшин» — на юге. Поскольку на сегодня сохранилась только одна из двенадцати школ

* Это были народы разного происхождения, например перднеазиатского (арабы).

«Старейшин», а именно тхеравада, мы будем в дальнейшем говорить о двух основных направлениях буддизма – махаяне и тхераваде.

Шри-Ланка

На юге Азии, где преобладает школа раннего буддизма тхеравада, Цейлон (современное государство Шри-Ланка) сыграл решающую роль в сохранении и развитии буддийской культуры. Согласно дошедшим до наших дней местным буддийским хроникам, идеи буддизма принес на этот остров в 250 г. до н.э. посланец царя Ашоки монах Махинда, который вместе со своими собратьями-монахами основал монашескую общину в Анурадхапуре. Именно на Цейлоне в период около 80 г. до н.э. был впервые записан палийский канон в связи с опасениями, что его изустная передача может прекратиться из-за войн.

Одним из самых известных жителей острова стал индийский монах Буддхагхоша, живший там в V в. н.э. Он завершил составление и редактирование первых комментариев к канону и перевел их на пали. По роли и влиянию в обществе его можно сравнить с жившим немногим раньше Блаженным Августином (354–430). Классический труд Буддхагхоши «Висуддхимагга» («Путь очищения»), краткое описание теории и практики тхеравады, остается важнейшим явлением ее литературы.

С самых древних времен буддизм и политика переплелись в истории страны, тесные взаимоотноше-

ния связывают церковь и государство – сангху и царя. Коронацию проводили монахи, они были советниками, толкователями буддийских доктрин при правителе. Хотя современная конституция запрещает монахам занимать государственные посты, они по-прежнему оказывают значительное влияние на решение государственных вопросов. За всю историю Шри-Ланки буддизм пережил несколько периодов упадка, в особенности после вторжений, например, индийских тамиллов, или вследствие общественных волнений. Несколько раз прерывалась традиция посвящения в монашество, для ее возобновления в 1065 г. присылали монахов из Бирмы, а позже, в 1753 г., из Таиланда. В последние десятилетия страну раздирает ожесточенная национальная вражда между большинством населения, которое составляют сингалы, исповедующие буддизм, и тамильским меньшинством на севере, преимущественно индуистами. Однако буддизм, успешно справившийся с проблемами периода колониализма и сумевший адаптироваться к условиям современной демократии, продолжает процветать.

Юго-Восточная Азия

Важными центрами школы раннего буддизма – тхеравады – в Юго-Восточной Азии являются Бирма (современное название – Мьянма) и Таиланд (бывший Сиам). Возможно, распространению изучения буддизма в этом регионе способствовала одна из миссий Ашоки; среди коренного народа – монов он

существует с первых веков христианской эры при традиционно значительном духовном влиянии Индии, поэтому здесь переплелись традиции как буддизма, так и индуизма. С V по XV в. на этой территории располагалась кхмерская империя, в которой были популярны различные формы индуизма и махаянских культов. Бирманские хроники свидетельствуют о посещении ее Буддхагхошей, который привнес туда палийскую традицию. Разнообразные направления этого течения процветали здесь до объединения страны царем Анаратой (1044–77), завоевавшим ее южную часть и принявшим тхераваду, хотя вполне вероятно, что она преобладала здесь и до него. Моны впоследствии вернули себе независимость и сохраняли ее до XVII в. В 1287 г. столица Анараты Паган была разграблена монголами, город с его тысячами пагод и храмов был разрушен. Буддизм ослаб экономически, но сумел возродиться и добиться процветания, сегодня около 85% населения составляют буддисты-тхеравадины.

Тхеравада издавна существовала в отдельных районах соседней территории, занимаемой современным Таиландом, в частности в королевстве монов Харипунджайя и королевстве Дваравати, а в XI в. туда прибыли миссионеры из Бирмы. Тайский народ, теснимый из Китая монголами, появился на этой территории в XIII в., нашел традицию тхеравады более доступной, чем сложные формы махаяны, которые он знал на севере. Тхеравада получила покровительство королевской власти и вскоре вытеснила другие верования. Сегодня это государственная религия Таиланда.

Истории распространения буддизма в Камбодже, Лаосе и Вьетнаме сходны, хотя чем дальше на восток, тем все более буддизм тхеравады уступает место махаяне. В этих регионах наблюдается интересный религиозный синкретизм, сочетание элементов тхеравады, махаяны и местных верований. В процессе своего распространения буддизм не стремился искоренить уже существовавшие верования, а инкорпорировал их в свою космологию вместе с местными богами и духами. В деревнях среди буддистов широко принято обращаться к местным богам с повседневными проблемами — с просьбой об излечении или о замужестве, а к буддизму — за ответами на серьезные вопросы о человеческой судьбе.

Аналогичная практика наблюдается и на севере Азии, где преобладает буддизм махаяны. Она прочно укоренилась по всей Центральной Азии, в Тибете, Китае, Японии и Корее. Приведем лишь краткий обзор основных событий из истории буддизма в Китае, Японии и Тибете.

Китай

Буддизм распространился из северной части Индии в Центральную Азию и достиг Китая к середине I в. Это был период укрепления власти Китая в Центральной Азии династией Хань (206–220 гг. н.э.). Буддийские монахи путешествовали вместе с караванами по шелковому пути — главной торговой артерии, по которой из Китая на Запад доставлялись предметы роскоши. Прагматичные китайцы вос-

принимали буддизм одновременно как нечто чуждое и увлекательное. В Китае господствовало конфуцианство – система социально-этических принципов, основанных на учении мудреца Кун Фу-цзы, или Конфуция (550–470 гг. до н.э.). В некоторых вопросах буддизм, казалось, противоречил конфуцианским ценностям. Конфуцианство рассматривало семью как основу общества, а буддисты идеализировали отшельничество, что вызывало такие же сомнения, как некоторые культы сегодня. Более того, буддийская сангха, монашеская община, воспринималась как государство в государстве, как вызов власти императора и угроза гармоничности общественной жизни, составлявшей идеал конфуцианства. К тому же монахи отказывались кланяться императору. Такого рода проблемы порождали споры, непонимание и даже враждебное отношение к новой религии.

В то же время многое в буддизме привлекало китайцев. Он как бы раскрывал то, перед чем останавливалось конфуцианство, и рассказывал о невидимом мире, о котором мало говорится в учении Конфуция. Однажды ученик спросил у него: «Учитель, как относиться к духам и божествам?» – «Ты не сможешь подобающим образом относиться к духам и божествам, пока не научишься подобающим образом относиться к людям», – последовал ответ. Аналогично ответил Конфуций и на вопрос о смерти: «Нельзя узнать о смерти до тех пор, пока не узнаешь жизни». Отодвигая сверхъестественное на второй план, конфуцианство оставляло без ответов вопросы, инте-

ресовавшие многих китайцев. Буддизм предлагал ответы на эти вопросы, в частности касавшиеся смерти и жизни после смерти, которые особенно волновали китайцев в силу их традиционного почитания предков. Таким образом, если многие китайцы воспринимали конфуцианство как руководство в этой жизни, к буддизму они обращались как к руководству относительно жизни следующей.

У буддизма было определенное сходство с другой китайской философской школой – даосизмом, естественно-мистическим направлением китайской философии, основанным, согласно преданию, легендарным мудрецом Лао-цзы (род. 604 г. до н. э.). Цель даосизма – жизнь в гармонии с природой, в равновесии взаимодополняющих начал инь и ян, существующих во Вселенной. Инь – женское начало, воплощенное в мягкости и пассивности, ян – мужское начало, которое проявляется в твердости и силе. Оба этих начала присутствуют в индивидах и явлениях в разной степени, взаимодействие их рождает изменения в мире. Мудрец – это тот, кто знает, как добиться равновесия инь и ян и жить в гармонии с меняющимися обстоятельствами жизни. Человек, умеющий соединять в себе эти начала, считался достигшим глубокого спокойствия духа, а также обладателем магической силы и долголетия. В классическом трактате «Дао дэ цзин» – «Книга о пути (дао) и благой силе (дэ)», приписываемом Лао-цзы, изложены принципы, которым необходимо следовать для достижения этих целей.

В некоторых вопросах буддизм и даосизм частично совпадали, и задачей буддийской медитации также являлось достижение внутреннего покоя и «недеяния»: уступчивости, покорности, отказа от борьбы (*у-вей*), к которым стремился и даосский мудрец. Из их взаимодействия возникла школа китайского буддизма *чань* (предшественница японской дзэн). Однако, если даосское учение не было систематизировано и концентрировалось на достижении душевного покоя и вдохновения, буддизм предлагал систематизированную философскую схему и традицию текстуального знания. Этот его аспект привлекал китайское дворянство с его приверженностью наукам и образованию, и со временем буддизм был принят в качестве одной из трех конфессий Китая, так и не избавившейся от элементов заимствования. Китайские монахи, в частности Фа-синь (339–413), Сюань-цан (630–644), И-цзин (671–695), совершали паломничество в Индию в поисках рукописей.

На протяжении веков судьба буддизма в Китае складывалась по-разному. Она достигла высшей точки при династии Тан (618–907 гг. н.э.), а на период монгольского завоевания (XIII–XVI вв.) приходится расцвет тантрического искусства. При коммунистической власти, особенно в период «культурной революции», буддизм, как и другие религии, подвергся репрессиям. Однако в настоящее время в Китайской Народной Республике наблюдается его возрождение, а на Тайване он, как и прежде, сохраняет сильные позиции.

Другой важный центр буддизма на Дальнем Востоке — Япония. Буддизм пришел сюда в VI в. через Корею, но основной импульс получил из континентального Китая. В Хэйанский период (794–1185) происходило становление эклектической школы тэндай и эзотерической — сингон, которые можно считать «филиалами» китайских. Школа «Чистых Земель» — особая форма японского буддизма, основанная на почитании культа Будды Амида, — также начала формироваться примерно в это же время и достигла расцвета в период Камакуры (1185–1333).

Нитирэн (1222–82) выступил против самоуспокоенности и эскапизма, которыми, по его мнению, отличалась школа «Чистых Земель», и возглавил новое религиозное движение, основой которого стала «Лotosовая сутра», а не культ Будды Амида. Вместо чтения вслух мантры «Наму Амида Буцу», или «Поклонение Будде Амида», ради достижения его перерождения, последователи Нитирэна читали мантру «Наму мехо рэнгэ кё», что значит «Слава Лotosовой сутре истинной Дхармы». Считалось, что произнесение этих слов с верой и религиозным рвением поможет в достижении всех — материальных и духовных — целей человека. Нитирэн пытался осуществить программу социально-религиозных реформ в общегосударственном масштабе и отводил Японии важнейшую роль центра распространения своих теорий. В определенной мере ему удалось реализовать задуманное, и сегодня слова «Наму мехо рэнгэ кё» ежедневно произносятся при отправлении

религиозных обрядов миллионами последователей школы «Нитирэн» и отколовшейся от нее «Сока гаккай интернэшнл».

В отличие от индийского, для японского буддизма характерна сильная социальная ориентация, особое значение в нем придается общественным ценностям. Такие известные учителя, как Синран (1173–1262), отвергали монашество и призывали монахов вступать в брак и активно участвовать в общественной жизни (по преданию, последовав своим проповедям, он женился на монахине, и у них родилось пятеро детей!).

Наряду со школами «Нитирэн» и «Чистых Земель» третья важнейшая школа японского буддизма – дзэн – пришла в Японию из Китая (где она называлась *чань*) и Кореи в начале XIII в. Термин «дзэн» происходит от санскритского слова *дхьяна* (пали – *джана*) – медитация. Согласно дзэн-буддизму, просветление наступает в момент интуитивного озарения, которое находится за пределами логического понимания. Эти вспышки озарения, получившие название *сатори*, часто возникают в мирской жизни, когда разум спокоен и расслаблен, не занят учением или интеллектуальной деятельностью. Это явление можно сравнить с тем, как отлетает дно у ведра – это всегда происходит неожиданно. Дзэн сравнивает непросвещенный ум с лужей грязной воды и утверждает, что лучший способ очистить ее – дать ей успокоиться, а не взбалтывать изучением доктрин. В дзэн-буддизме проявляются иконоборческие тенденции, считается, что изучение текстов, доктрин и догматов мешает духовному оза-

рению. Лучший путь к достижению ясности ума – в медитации. Выразить идеи просветления как непостижимого разумом озарения, которое может передаваться от учителя ученику, но в итоге лежит за пределами «слов и букв», помогают юмор, естественность, нетрадиционность, поэзия, другие формы художественного творчества.

Из двух основных направлений дзэн школа «Сото» считает необходимой только умиротворяющую медитацию, а «Риндзай-дзэн» ставит в центр медитации другие методики. Наиболее известно использование загадок, которые называются *коан*. В одной из них спрашивается: «Как звучит хлопок одной ладони?» Учитель дзэн задает загадку ученику в качестве темы для медитации и назначает время, когда тот должен прийти с ответом. Никакие рациональные решения (например, ответ – «тишина») не принимаются, поскольку в данном случае учителю нужно, чтобы ученик понял, что истина находится за пределами рационального понимания. Только когда разум отказывается от постоянного стремления свести истину к теории, придет просветление.

Тибет

Последний центр буддийской культуры, который мы рассмотрим, – Тибет. В связи с труднодоступностью этой гористой местности и отсутствием налаженных торговых путей буддизм пришел в Тибет только в VIII в. Тибетский вариант буддизма называют по-разному – *тантра*, *ваджраяна* («ко-

лесница молнии») или, поскольку он широко использует магические формулы и заклинания, *мантраяна*.

Ваджраяна, восприняв философию и космологию махаяны, добавила к ним собственную многообразную символику и систему религиозных ритуалов, а также новые мистические тексты – тантры, созданные в Индии в конце 1-го тысячелетия. В них используются магические диаграммы (*мандалы*) и магические формулы (*мантры*), написанные мистическим языком (*сандхьябхаша*), ключ к которым имеют только посвященные. Посвящение проводит гуру (в Тибете – лама), который затем передает своим ученикам знания об эзотерическом смысле слов и символов. По внешней форме тантры напоминают тексты западных школ ритуальной магии, использующих магические круги, пентаграммы, заклинания, магические формулы. Тантры учат, что все, даже желание, может плодотворно использоваться как средство достижения освобождения. Страсти трактуются не как изначальное зло, а просто как форма энергии, которая, подобно электричеству, может использоваться в разных целях. В частности, сексуальное влечение, ранее считавшееся величайшей преградой на пути религиозного совершенствования для монахов, стало рассматриваться как мощная сила, которая может способствовать духовному развитию.

Тантризм доступен пониманию на разных уровнях. Некоторые буддисты организуют тайные группы для совершения ритуалов сексуального характера. Другие воспринимают учение как аллегорию,

которую не следует принимать всерьез. Многие произведения тибетского искусства и иконографии имеют явно эротический смысл, но им обычно дается символическое толкование, согласно которому мужчина представляет собой «искусный метод» (различные методы, которыми бодхисаттвы ведут к просветлению), в то время как женщина символизирует мудрость, а их благословенное сексуальное слияние есть нирвана. Именно так и трактовала тантру наиболее известная школа тибетского буддизма, основанная в IV в. Цзонхавой, *гелугпа*, — как средство воплощения глубинной духовной истины, а не как призыв к нарушению моральных норм. Монахи этой школы, так же как и их индийские собратья, строго соблюдали монашеский устав, который наряду со многими другими требованиями, предписывает им безбрачие. Но одна из школ — *ньингмапа* («древняя») — допускает вступление в брак священнослужителей.

Тибетские далай-ламы принадлежат к школе гелугпа. «Далай» — монгольское слово, означающее «океан» (мудрости). Этот титул был введен в XVI в. монгольским правителем Алтан-ханом. Далай-ламы одновременно возглавляли и церковь, и государство. Тибетом они правили вплоть до Новейшего времени, однако в 1959 г. последний далай-лама XIV (Гензин Гьяцо) вынужден был покинуть страну после вторжения туда Китая в 1950 г. С тех пор он проживает на северо-западе Индии в Дхармасале. Тибет, попав под контроль коммунистического режима, систематически подвергался жестоким «этническим чисткам», которые привели к ис-

ходу из Тибета миллионов беженцев. Были разрушены многие крупнейшие буддийские монастыри с их бесценными рукописями и произведениями искусства, хотя следует отметить, что время от времени производится реконструкция религиозных сооружений, правда, в ограниченных масштабах.

История буддизма в Азии и его взаимодействия с другими культурами чрезвычайно сложна и не менее увлекательна. В этой главе мы попытались всего лишь представить общую картину богатства и многообразия направлений буддизма на Азиатском континенте. За отсутствием места мы не касались того важного вклада, который внесли в историю становления буддизма другие азиатские культуры, например корейская.

Глава 7

Медитация

О месте, которое в буддизме занимает сосредоточение (медитация), можно судить уже по тому, что именно так Будда достиг просветления. Образ сидящего Будды, погруженного в медитацию, – один из самых популярных в буддийском искусстве – служит постоянным напоминанием о теснейшей взаимосвязи между этим состоянием и просветлением. Практически все школы буддизма рассматривают медитацию как путь к просветлению, она составляет главное содержание «эмпирического» измерения буддизма как религии.

Медитация (*самадхи*) – одна из трех составляющих «восьмеричного пути» – занимает центральное место в буддийской практике. Однако в буддизме применительно к медитации существует и более общий термин – *бхавана*, что означает «культивирование» или, дословно, «совершение превращения». Буквальное значение вполне соответствует сути, поскольку медитация для буддиста – главное средство сделать себя таким, каким он хочет стать.

Индийское основание

Техника медитации, применявшаяся во времена Будды, входила в ряд духовных упражнений, которыми пользовались как отрешившиеся (*саманы*), так и регулярно соблюдавшие религиозные обряды последователи ортодоксальной традиции в индийской религии (*брахманы*). За несколько столетий до рождения Будды в результате возникновения интереса к внутренним аспектам духовной жизни появился целый пласт религиозной литературы — упанишады. Главное назначение этих трактатов состояло в разъяснении взаимосвязей между «я» (*Атманом*) и космическими основами бытия. В них также описывались мистические методики, с помощью которых «я» может реализовать свою тождественность с высшей реальностью (Брахманом). Не соглашаясь с основополагающими философскими принципами этих текстов, Будда разделял их положение о том, что спасения следует искать внутри себя, что достижение его возможно только через глубокое осмысление сути собственной природы.

Помимо доктрин упанишад Будда знал также верования и практику йоги. Исходя из философских принципов, отвергаемых Буддой, йоги тем не менее создали сложную систему методов укрощения духа и тела. Слово «йога» родственно английскому «юке» (ярмо, хомут), и, действительно, практическая йога содержит сложную духовную технику обуздания интеллектуальных и психических сил. Большинство читателей знакомо с различными физическими упражнениями и позами йоги, цель которых —

сделать организм гибким, податливым и здоровым. Применяемые йогой техники медитации являются чем-то вроде универсального набора наладочных инструментов для высшей психической деятельности. Будда не изобрел медитацию, но, как мы увидим ниже, внес существенные изменения в ее методы, что и определяет теоретическое и практическое своеобразие буддийской медитации.

Природа медитации

Что же такое медитация? Медитацию можно определить как осмысленно вызываемое измененное состояние сознания. В этом нет ничего таинственного, люди спонтанно входят и выходят из подобных трансу состояний, близких к медитации, и в моменты бодрствования. В обычной жизни мы часто грезим, мечтаем, фантазируем, наш разум как бы «удаляется» для созерцания и обдумывания некой внутренней картины. Иногда эти мечты бывают настолько захватывающими, что вы, ведя машину, вдруг обнаруживаете, что проехали какой-то отрезок пути, а в памяти от него осталось очень мало. Эффект, близкий к медитации, может быть вызван наркотиками.

Главное отличие медитации от упомянутых выше состояний заключается в степени контроля, глубине и продолжительности такого состояния. А также, в отличие от наркотиков, медитация не дает побочных эффектов, или «ломки», а результаты накапливаются и сохраняют устойчивость. В обычной жизни

рассудок постоянно блуждает, входя в состояние транса и выходя из него. Если неожиданно окликнуть человека, погруженного в мечты, он может сказать, что в мыслях был «где-то далеко». Цель медитации быть не «где-то далеко», а именно здесь, полностью ощущая и осознавая это, т.е. «собраться с мыслями», добиться полной сконцентрированности сознания. Хорошей иллюстрацией тому может служить сравнение с лазерным лучом. в рассеянном состоянии он относительно слаб, а при фокусировании и концентрации может прорезать сталь. Или, если взять для примера не свет, а звук, то цель медитации состоит в том, чтобы устранить «помехи» и «шумы», рассеивающие нашу психическую энергию.

Практика медитации

Теория медитации признает тесную связь между телом и разумом, поэтому для достижения полного покоя необходимо успокоить тело. Традиционная поза медитации: сесть со скрещенными ногами, можно на подушке, с прямой спиной, слегка наклонив голову и сложив на коленях руки. Это так называемая «поза лотоса». Хотя начинающему она поначалу покажется неестественной, после непродолжительного периода тренировки человек сможет оставаться в ней подолгу. Она позволяет медитирующему дышать глубоко и расслабленно, чувствовать себя удобно, но бодрствовать. Медитацией можно заниматься в любом удобном положении, но если поза слишком комфортна, человек может заснуть.

Контролировать мозг во сне, естественно, очень трудно, хотя существует тибетская практика «йоги во сне», которая проводится во время сна при не полностью выключенном сознании.

После фиксации удобной позы производится выбор подходящего объекта медитации. Уйдя из дома, Будда учился медитации у двух наставников, и можно предположить, что то, что он узнал, а именно как входить в состояние глубокого транса и оставаться в нем, было характерно для практики медитации того времени. Чему же учили Будду его наставники? Мы не можем этого знать наверняка, но, вероятно, они советовали ему сконцентрироваться на дыхании или повторять про себя мантру. Либо они могли, поместив на расстоянии нескольких метров какой-то объект, возможно, небольшой предмет домашнего обихода, например горшок или цветок, сказать, чтобы он внимательно его изучил, замечая каждую деталь, пока не сможет с закрытыми глазами воссоздать точный образ этого предмета. Цель таких упражнений — научить мозг полностью погружаться в объект до тех пор, пока осмысление субъекта и объекта не растворится в едином поле сознания.

Освоить медитацию нелегко, поскольку мозг постоянно отвлекается. Буддийские источники сравнивают мозг с обезьяной, прыгающей по деревьям, хватаясь то за одну ветку, то за другую. Устойчивой, ровной концентрации сознания можно добиться только с помощью регулярных занятий, обычно на это уходит несколько месяцев. Учиться медитации в некотором смысле то же самое, что учиться играть

	Уровень транса	Характеристика	
	Достижение прекращения	«Соприкосновение тела с нирваной»	
Сфера не-формы	8-я джана	Ни осознание, ни не-осознание	
	7-я джана	Ничто	
	6-я джана	Бесконечное сознание	
	5-я джана	Бесконечное пространство	
Сфера чистой формы	4-я джана	Концентрация Самообладание «Выход за пределы удовольствия и боли»	} На этой стадии достигаются парапсихические возможности
	3-я джана	Концентрация Самообладание	
	2-я джана	Концентрация Экстаз Радость	Телепатия Телекинез
	1-я джана	Блуждание мысли Отреченность Экстаз Радость	

Восемь ступеней транса (джан) и их характерные черты

на музыкальном инструменте, здесь необходимы твердое желание, настойчивость и ежедневные упражнения.

В итоге появятся результаты в виде повышенной способности к концентрации, усиления чувства покоя и внутренней стабильности, проявляющихся и в повседневной жизни. Рассеянность, волнения, сомнения и страхи уйдут, а человек, занимающийся медитацией, станет более собранным, будет жить более наполненной жизнью здесь и сейчас. Наиболее преуспевшие в освоении техники медитации могут достигать возвышенного состояния *самадхи* — полного поглощения и непоколебимого внутреннего покоя. Обучаясь у своих наставников, Будда смог достигнуть двух особенно возвышенных состояний такого рода, которые впоследствии были введены в официальную систему буддийской медитации как седьмая и восьмая *джаны*.

Джаны, или уровни транса

Основу этой системы составляют джаны (санскр. — дхьяна), или уровни транса. В первой и самой нижней джане мысли блуждают, но разум наполнен отстраненностью, экстазом и радостью. Во второй блуждание мысли прекращается, на смену ему приходит сосредоточенность (*самадхи*) и ощущение осознания. В третьей экстаз сменяется самообладанием, в четвертой самообладание уступает место состоянию, которое характеризуется как «выход за

пределы удовольствия и боли». Поскольку эти мистические ощущения находятся вне языковых категорий, трудно найти слова для их описания. Тем не менее мы можем наблюдать общую тенденцию — на более высоких уровнях транса состояние становится все более утонченным и возвышенным, на смену таким простым эмоциональным откликам, как возбуждение или экстаз, приходит более глубокая и утонченная сосредоточенность, что приводит к состоянию, имеющему название «однаправленность» (*жаггата*), в котором мышление фиксируется исключительно на объекте медитации, подобно упомянутому выше сконцентрированному лазерному лучу.

В четвертой джане медитирующий может развивать различные парапсихологические способности, приблизительно соответствующие тому, что на Западе называется экстрасенсорным восприятием. Это способность видеть события на расстоянии (ясновидение), слышать звуки на расстоянии (яснослышание), вызывать в памяти предыдущие жизни (ретропознание) и читать чужие мысли (телепатия). Человек получает также целый ряд различных психокинетических возможностей, например летать по воздуху, ходить по воде, создавать тела-двойники. В этих способностях нет ничего присущего исключительно буддизму, они широко признаны в Индии как доступные любому, кто готов потратить на их развитие определенное время и силы. Хотя известно, что Будда сам обладал ими, но иногда он подсмеивался над теми, кто усиленно пытался их приобрести, и говорил, что чем тратить годы на то, что-

бы научиться ходить по воде, проще воспользоваться услугами лодочника!

На более глубоких стадиях медитации ослабевают основные физиологические функции, дыхание почти прекращается. Как свидетельствуют результаты исследований, в этом состоянии мозг вырабатывает больше альфа-волн, что указывает на расслабленно-творческое состояние. При этом могут возникать всевозможные необычные ощущения: восприятие света, как правило, сопровождается ощущением полета или легкости в конечностях. Считается, что на более глубоких уровнях транса во всем великолепии проявляется естественная чистота разума, обычно заслоняемая бодрствующим сознанием. Мозг в этом состоянии сравнивают с очищенным золотом, податливым и мягким, которое искусный мастер превращает в драгоценности. В этом случае мастером является сам медитирующий, который, имея доступ к глубинным духовным уровням, обладает способностью перестраивать самого себя.

В поздних источниках приводится перечень из 40 объектов медитации. Нужно уметь правильно выбрать предмет, иметь проницательность, и при этом неоценима помощь учителя в оценке личности учащегося и поиске для него правильной темы медитации, соответствующей характеру и духовным потребностям данного человека. Например, человеку, склонному к физическим удовольствиям, он может порекомендовать в качестве темы для медитации бренность тела, подверженности старости и болезням и полному несовершенству, чтобы осла-

бить привязанность к нему. Человеку с упрощенным восприятием благочестия могут посоветовать медитацию о Будде и его добродетелях или о «трех жемчужинах», а именно Будде, Дхарме и Сангхе. Существуют и страшные темы, например обгоревшие и распавшиеся трупы на кремационной площадке. Цель такой медитации — встреча со смертью лицом к лицу и осознание насущной необходимости оптимального использования ценных возможностей, даруемых человеку перерождением.

Четыре «безмерных состояния»

В наиболее популярные объекты медитации входят четыре «безмерных состояния» (*Брахма-вихара*). Это сердечная доброта (*метта*), сострадание (*каруна*), сочувственная радость (*мудита*) и отреченность (*упекша*). Практика сердечной доброты предполагает развитие установки на добросердечие, дружелюбие, доброжелательность по отношению ко всем живым существам. Медитирующий начинает с себя как объекта доброжелательности. Это требование ничего общего не имеет с нарциссизмом, оно исходит из здравого соображения о том, что человек может любить других только в той мере, в какой он способен любить себя. Человек с низкой самооценкой или сбедаемый отвращением к себе самому не в состоянии испытывать полноценную любовь к другим. Медитирующий с максимальной объективностью оценивает свои положительные и отрицательные стороны, постоянно ду-

мая при этом: «Хочу быть счастливым и свободным от страдания». Затем он постепенно расширяет круг благожелательности, распространяя ее на других, «как умелый пахарь обозначает свою землю, а затем ее обрабатывает», включает в этот круг семью, соседей, город, штат, страну и наконец все существа в шести направлениях. При каждой возможности он вспоминает доброту, проявленную к нему другими людьми, даже в прошлых жизнях. Развивая это универсальное чувство доброжелательности, разум освобождается от пристрастности и предрассудков, а медитирующий начинает проявлять к другим доброту и беспристрастность. Аналогичным путем формируются и остальные три «безмерных состояния». Через сострадание человек, занимающийся медитацией, проникается состраданием к другим людям, а через собственную радость он радуется их счастью и удачам. Формирование чувства отрешенности позволяет поддерживать эти три состояния в равновесии и в соответствии с обстоятельствами.

Медитация и космология

В тройном делении буддийской Вселенной, состоящей из сферы страстей, сферы чистых форм и сферы вне форм, топография духовного и материального миров частично совпадает. В рамках этой схемы человеческий мир и нижние небеса находятся в сфере страстей, а четыре джаны, о которых шла речь выше, располагаются на втором уровне,

в мире чистых форм. Боги, обитающие на разных уровнях мира чистой формы, таким образом, пребывают в таком же состоянии, как медитирующий в соответствующей джане. Отсюда следует вывод, что медитация дает ощущение пребывания на небесах. К этой основной схеме четырех джан добавляются еще четыре, расположенные в сфере вне форм. Это четыре высшие или не имеющие формы джаны (называемые так, поскольку в мире вне форм объект медитации полностью ментален, находится за пределами какой бы то ни было формы) соответствуют четырем высшим космологическим планам, в которых могут происходить переживания.

Таким образом, итоговая модель буддийской медитационной космологии состоит из восьми джан, расположенных в верхних двух третях космоса. Со своим первым учителем Будда достиг седьмого плана, а со вторым – восьмого и выше. В некоторых источниках упоминается еще и девятая ступень, которая называется «достижением прекращения» (*ниродха-самапатти*). На этой стадии полностью прекращается умственная деятельность, останавливается даже сердцебиение и дыхание. Жизнь поддерживается в форме остаточного телесного тепла. Утверждается, что человек может пребывать в таком состоянии несколько дней и впоследствии самопроизвольно выйти из него в заданное время. Это состояние считается наиболее приближенным к ощущению нирваны при жизни и описывается как «соприкосновение тела с нирваной».

Медитация постижения (*випассана*)

Если метод медитации обладает такими огромными возможностями, почему Будда покинул своих наставников? Он ушел, так как понял, что вхождение в состояние транса, каким бы блаженным и безмятежным оно ни было, — это только временное отвлечение, а не окончательное решение проблемы страдания. Медитационные состояния, как и все в сансаре, непостоянны и небеспредельны. Наставники и их методики медитации не сумели дать глубокого проникновения в сущность вещей, необходимого для полного освобождения.

Поэтому Будда разработал совершенно новую методику медитации в дополнение к приемам, которые он усвоил от своих учителей. К уже описанной выше и носящей название «успокаивающая медитация» (*саматха*) Будда добавил новую — «медитацию постижения» (*випассану*). Ее цель не покой и уравновешенность, а выработка глубокой и острой пронизательности (*панна*). Если в успокаивающей медитации на первых стадиях (по достижении второй джаны) умственная деятельность приостанавливается, то в медитации постижения целью упражнения является полная активизация критических способностей в подробном рефлексивном анализе медитирующим собственного состояния ума. На практике оба метода обычно применяются во время одного сеанса: сначала для умственной сосредоточенности можно применить успокоение, а затем для исследования и анализа — метод постижения. Практиковать медитацию по-

стижения невозможно, не достигнув хотя бы уровня спокойствия первой джаны.

Человек, занимающийся медитацией постижения, изучает каждый аспект своего субъективного опыта, подразделяя его на четыре категории: организм и его физические ощущения; чувства; настроение; тип мышления и мысли. Типичный сеанс может проходить путем усиления ощущений и ослабления дыхания всем организмом. Появится четкое осознание малейших изменений в ощущениях – будь то резкая боль, зуд или желание пошевелиться, почесаться. Медитирующий не реагирует на эти импульсы, поскольку цель упражнения состоит в том, чтобы фиксировать внимание на усилении и ослаблении физических ощущений, не отвечая на них обычными полуавтоматическими действиями. При освоении способности безучастно наблюдать может быть разрушена сложившаяся модель импульсов-реакций, во многом определяющая поведение людей. Постепенно приходит осознание, что ты свободен в выборе реакции на любую ситуацию, независимо от того, какие при этом «нажимаются кнопки». Слабеет власть давних привычек и побуждений, на смену им приходит новое ощущение свободы. Постепенно проводится анализ всего организма, интеллект используется, как скальпель в руках хирурга, для вскрытия различных частей и функций тела. Отсюда приходит осознание того, что оно есть не что иное, как временное соединение костей, нервов и тканей, а вовсе не ценный объект, заслуживающий страстной любви или чрезмерной привязанности.

Затем внимание направляется на все возникающие чувства — приятные и неприятные, которые фиксируются по мере того, как они появляются и уходят. Это обостряет осознание изменчивости и позволяет понять, что даже те вещи, которые нам кажутся наиболее близкими, такие, как наши собственные эмоции, всего лишь временные состояния, которые приходят и уходят. Затем изучается собственное настроение на данный момент и постоянные изменения в его общей тональности и, наконец, поток собственных мыслей. Медитирующий должен противостоять искушению потеряться в неизбежно возникающих грезах и фантазиях. Он лишь отстраненно наблюдает, как мысли и образы сменяют друг друга, следит за ними, как за проплывающими в чистом небе облаками или пузырьками в стакане. При таком отрешенном наблюдении ему постепенно становится ясно, что даже сознательное мышление — всего лишь процесс, такой же, как любой другой. Большинство людей считает умственную жизнь своей истинной внутренней сущностью (вспомним известную сентенцию Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую»), а медитация постижения показывает им, что поток сознания — только одна из граней сложного взаимодействия пяти атрибутов личности, а не «истинная сущность» человека.

Осознание того, что нет никакого тайного субъекта, владеющего этими разнообразными ощущениями, чувствами, настроениями, идеями, что все существующее — это сами переживания, есть трансформирующее постижение, которое ведет к просветлению. Признание отсутствия субъекта, «имею-

щего» желания, ослабляет и в итоге уничтожает желание раз и навсегда, уподобляя его «пальме, которая никогда уже не будет расти, если у нее погибли корни». Эмпирически это похоже на освобождение от тяжелой ноши: шумное «я» с его суетой, иллюзиями, желаниями, разочарованиями смолкает. В результате наступает состояние стоической пассивности, поскольку эмоции не подавляются, а лишь освобождаются от искажающего гравитационного давления «я». Другие люди начинают заполнять эмоциональные горизонты по мере того, как карусель эгоистичных желаний и удовольствий замедляет свой ход и в конце концов останавливается, а на смену ей приходит глубокое и вечное ощущение покоя и удовлетворенности.

Резюме

Медитация играет важную роль, занимает центральное место в практике «восьмеричного пути». Через формирование таких установок, как человечность, с помощью методик успокаивающей медитации вырабатывается глубоко нравственное отношение к другим людям. На его основе человек начинает произвольно содействовать их благополучию, ставить их интересы наравне со своими собственными. Буддийский вариант «золотого правила» гласит: «Поскольку все существа стремятся к счастью и остерегаются страдания, человек никогда не должен делать никому того, чего он не хотел бы по отношению к себе». Поступая, согласно таким прин-

ципам, человек достигает совершенства в добродетелях (*шила*). Выработывая аналитическое мышление с помощью медитации постижения, человек достигает мудрости (*панья*) и постигает Истину страдания, Истину возникновения, Истину прекращения и Истину пути.

Таким образом, три составляющие «восьмеричного пути» — нравственность, медитация и мудрость — выступают как три стороны треугольника. Однако медитация — это не просто средство достижения добродетели и мудрости. Если бы это было так, она была бы просто техническим приемом, который после его освоения можно было бы отбросить. Поскольку Будда продолжал заниматься медитацией даже после просветления, можно с уверенностью заключить, что состояния, испытываемые во время медитации, являются человеческими переживаниями непреходящей ценности. Здесь можно провести аналогию с плаванием: человек, научившийся плавать, продолжает плавать просто для удовольствия и пользы.

Глава 8

Этика

Дхарма

Нравственность (*шила*) составляет первый шаг «восьмеричного пути» и основу религиозной жизни. Нравственное развитие служит необходимой предпосылкой освоения медитации (*самадхи*) и мудрости (*панья*). Вести нравственный образ жизни значит жить в соответствии в Дхармой. Слово «дхарма» имеет много значений, но заключенная в нем основополагающая идея — это всеобщий закон, регулирующий физический и нравственный порядок Вселенной. Дхарма не исходит от высшего существа и не подконтрольна ему, боги подчиняются ее законам. В буддизме этот термин обозначает естественный порядок вещей и, как уже отмечалось выше, весь объем буддийских морально-религиозных доктрин. Ощущается наличие связи между ними в том смысле, что буддийское учение считается объективно истинным и соответствующим природе вещей.

Слово «дхарма» можно перевести как естественный закон, это термин, охватывающий оба главных

Буддийские заповеди

В буддизме существует пять сводов правил

1. Пять заповедей (*паньчашила*)
2. Восемь заповедей (*аштангашила*)
3. Десять заповедей (*дашашила*)
4. Десять верных путей действия (*дасакушалакармапатха*)
5. Монашеский дисциплинарный кодекс (*пратимокша*)

Наиболее широко из этих сводов правил соблюдается первый. Пять заповедей для мирян запрещают отнимать жизнь у живых существ, брать то, что тебе не принадлежит, воздерживаться от несправедливого проявления чувств, от лживых речей, сексуальной распущенности и употребления алкогольных напитков. Смысл буддийской морали содержится в первых четырех. Они дополняются более строгими правилами, соответствующими статусу человека или конкретным ритуалам. Так, правило, запрещающее употребление алкогольных напитков, относится в основном к мирянам, в то время как Восемь и Десять заповедей, предусматривающих кроме основных пяти такие предписания, как время принятия пищи, являются дополнительными в дни церковных праздников (*упосатха*). Монашеский дисциплинарный кодекс (*пратимокша*) содержится в монашеском уставе (*винае*) и представляет собой свод из более двухсот правил (точное их число слегка варьируется в зависимости от школы), в которых подробно изложены нормы жизни монашеской общины.

значения, а именно: принцип порядка и закономерности, наблюдаемый во всех природных феноменах, с одной стороны, а с другой – всеобщий нравственный закон, предписания которого были открыты достигшими просветления людьми, такими, как

Будда (обратите внимание: он открыл Дхарму, но не создал ее). Все стороны жизни регулируются Дхармой; физические законы диктуют восход солнца, смену времен года, движение созвездий. В области нравственности она проявляется в законе кармы, обуславливающим последствия нравственного поведения индивидов в настоящей и будущей жизни. Жизнь в соответствии с Дхармой и соблюдение ее требований ведет к счастью, самореализации и спасению; игнорирование и нарушение — к бесконечному страданию в цикле перерождений (сансаре).

С точки зрения индийской нравственности этические предписания буддизма понимаются как определенные обязательства. Общие моральные нормы содержатся в пяти наставлениях: не отнимать жизни у живых существ, воздерживаться от лживых речей, не брать того, что тебе не принадлежит, и т.д. Они распространяются на всех без исключения. Принимая буддизм, человек принимает эти правила в процессе совершения ритуала, а употребляемые при этом слова выражают свободный и добровольный характер взятых обязательств.

Добродетели

Несмотря на огромное значение заповедей в буддийской морали, нравственная жизнь требует большего, чем просто соблюдение правил, которым надо не просто подчиняться, а подчиняться в связи с определенными причинами и мотивацией. Поэтому особое значение приобретают добродетели. Буддийскую мо-

рально в целом можно сравнить с монетой: с одной ее стороны – заповеди, с другой – добродетели. Фактически наставления представляют собой просто перечень поступков, которые добродетельный человек никогда не совершит.

В ранних источниках подчеркивается значение выработки правильных установок и привычек, чтобы нравственное поведение стало естественным и произвольным следствием усвоенных и должным образом интегрированных представлений и ценностей, а не просто формальным соблюдением правил. Это ясно из многих текстов заповедей. О том, кто соблюдает первое наставление, говорится: «Отложив дубину и меч, он живет в сострадании и доброте ко всему живому» (Ді.4). Отказ от убийства, таким образом, в идеале является результатом сочувственного отождествления себя со всеми живыми существами, а не ограничения, накладываемого вопреки естественной склонности. Для достижения совершенства в соблюдении первой заповеди необходимы глубокое понимание взаимосвязи между живыми существами (в буддизме в длительном цикле перерождений мы все были друг другу отцами, матерями, сыновьями и т.д.), всеобщая благожелательность и сострадание. Хотя в совершенстве этими способностями обладают немногие, уважая заповеди, мы достигаем состояния человека, их имеющего, и, таким образом, становимся на шаг ближе к просветлению.

Добродетели, по Аристотелю, соблюдать трудно. Их назначение – противостоять негативным

наклонностям (или порокам), таким, как гордыня или эгоизм. Длинные перечни добродетелей и пороков, которые появились в поздней литературе, выведены из ключевого комплекса трех главных буддийских добродетелей: бесстрастия (*арага*), благожелательности (*адоша*) и понимания (*амоха*). Они составляют противоположность упоминавшимся выше «трем корням зла», а именно страсти (*рага*), ненависти (*доса*) и заблуждению (*моха*). Бесстрастие означает отсутствие эгоистического желания, заставляющего человека отдать предпочтение собственным потребностям, благожелательность – доброе отношение ко всем живым существам, понимание – знание человеческой природы и человеческого блага, изложенное в таких доктринах, как Четыре Благородные Истины.

Ахимса, или неприкосновенность жизни

Краеугольный камень буддийской этики – вера в неприкосновенность жизни. Эта заповедь активно проповедовалась в неортодоксальных концепциях отреченности (*самана*) буддизма и джайнизма (хотя традиция отреченности известна раньше буддизма), но серьезно повлияла и на ортодоксальные школы. Принесение в жертву животных, широко практиковавшееся в религиозных ритуалах Индии с древнейших времен, было отвергнуто и буддизмом, и джайнизмом как жестокость и варварство. Отчасти поэтому в ортодоксальной традиции брахманиз-

ма принесение в жертву живых существ стало заменяться символическими жертвоприношениями — овощей, фруктов, молока.

Среди сторонников отреченности принцип неприкосновенности жизни, или ахимса, иногда доводился до крайности. Монахи-джайны, например, предпринимали все возможное, чтобы не уничтожать, даже случайно, крохотных насекомых. Они оказали некоторое влияние на буддизм, и многие буддийские монахи пропускали воду через ситечко, чтобы не погубить мельчайшие существа, которые могли находиться в питьевой воде. Они также старались не путешествовать во время муссонов, чтобы не наступить на насекомых, во множестве появлявшихся после дождей. Некоторые буддийские культуры с неодобрением относятся к земледелию, связанному с неизбежным уничтожением чьей-либо жизни при вспахивании земли. Однако в целом, несмотря на общность с традиционными индийскими (и индоевропейскими) взглядами на неприкосновенность жизни, в буддизме лишение жизни считается моральным злом, только если оно происходит преднамеренно или по неосмотрительности.

Аборты

Как буддийские этические доктрины, например ахимса, относятся к современным нравственным проблемам, связанным с запрещением или разрешением абортов? Выступает ли буддизм в данном случае «за жизнь» или «за свободу выбора»? Буд-

дийская вера в перерождение со всей очевидностью вносит новый аспект в споры о запрещении абортов. Ключевым вопросом для проблемы абортов — «С какого момента начинается жизнь?» — рассматривается в совершенно новом свете. Для буддизма жизнь непрерывна, это континуум без всякой точки отсчета. Рождение и смерть, как вращающиеся двери, через которые индивид проходит снова и снова. Но вера в перерождение усиливает или снижает серьезность проблемы абортов? Может показаться, что снижает, поскольку аборт — это просто откладывание перерождения на время. Однако, согласно традиционным источникам, преднамеренное убийство человеческого существа на любом этапе жизни является злом, независимо от того, родится оно снова или нет.

Хотя в целом жизнь бесконечна, буддизм верит, что каждая конкретная жизнь индивида имеет начало и конец. С древнейших времен в буддийских текстах высказывается мнение о том, что индивидуальная человеческая жизнь начинается при зачатии, и этот взгляд широко распространен в современных буддийских обществах. Авторитеты древности, конечно, не имели достаточных знаний в области эмбриологии, особенно относительно зачатия, но их понимание внутриутробного развития плода как постепенный процесс с конкретной точкой отсчета не особенно отличается от положений современной науки. Интерпретируя ранние источники в свете современных научных открытий, таких, как овуляция, большинство буддистов пришли к выводу, что жизнь индивида начинается с оплодотворения, с

момента слияния мужской и женской клеток. В связи с этим в странах, более строго придерживающихся традиционных буддийских традиций — Шри-Ланке и Таиланде, — аборт запрещен законом с некоторыми незначительными исключениями, например в случае необходимости спасения жизни матери. В других государствах Азии к ним относятся по-разному. В Японии (где буддизм представляет влиятельную силу, но не является государственной религией) аборт разрешен, и в год их производится около миллиона. Это сопоставимо с полутора миллионами в США, население которых вдвое больше, чем в Японии. В Великобритании ежегодно в общей сложности делается около 180 тыс. таких операций.

Признавая, что аборт означает лишение жизни, буддизм в то же время известен своей благожелательностью, терпимостью в этом вопросе. Некоторые современные буддисты, особенно на Западе, считают, что эта тема значительно шире, чем она представлена в древних источниках, и что бывают обстоятельства, оправдывающие аборт. Во-первых, позиции ранних буддистов формулировались в обществе, где отношение к женщине весьма отличалось от того, что мы имеем сегодня на Западе. Феминистские авторы обращают внимание на патриархальный характер традиционных обществ и незаконное угнетение женщины в течение столетий (другие отрицают эти исторические ссылки, признавая их справедливость только в отношении определенных эпох и территорий). Утверждается также, что право на аборт неотделимо от эмансипации женщин и не-

обходимо для восстановления справедливости. Буддисты, сочувствуя этим взглядам и поддерживая идею «права выбора» для женщин, рекомендуют им медитацию и беседу с буддийским учителем как способ разобраться в своих чувствах и принять решение, созвучное своей совести.

Конструктивный вклад в разрешение проблемы, связанной с запрещением аборт, внесли в последние десятилетия японские буддисты. Проблема абортов в Японии, где сформировалась их эффективная (и прибыльная) индустрия особенно актуальна, поскольку там нет широкого распространения противозачаточных средств, вероятно, из-за опасений побочных явлений. В связи со сложностью проблемы японцы обратились к своему древнему культурному наследию и нашли уникальное ее решение в виде поминальной службы по убитым в результате абортов детям — *мицуко куё*.

Это обычная служба, в которой маленькая фигурка бодхисаттвы Йизо представляет погибшего ребенка. На нее надевают детский нагрудник, рядом ставят игрушки. По традиции, скульптура помещалась в доме или в небольшом придорожном культовом сооружении, но в последние годы стали появляться специальные храмы, в которых проводятся поминальные службы. Существуют разные формы этой церемонии, обычно в ней участвуют родители, иногда другие члены семьи, которые выражают почтение изваянию, кланяясь и зажигая свечу, иногда читая буддийскую сутру. Ритуал может повторяться, например, в годовщину аборта. Общественный характер церемонии

одновременно служит признанием потери ребенка и помогает ее участникам пережить это событие. Некоторые западные священнослужители проявляют интерес к этой традиции и возможности введения, следуя примеру японцев, ее христианского варианта на Западе. Это свидетельствует о том, что буддизм начинает оказывать влияние на западную культуру.

Права

Мы уже говорили об обязанностях, но ничего пока не сказали о правах. Такие лозунги, как «право выбора», «право на жизнь» и (в связи с проблемой эвтаназии) «право на смерть», обсуждаются сегодня весьма широко. Однако в ранних буддийских источниках нет слова, которое соответствовало бы понятию «права» в западном понимании. На Западе оно появилось в результате социальных, политических и интеллектуальных процессов, которых не было в других регионах, и начиная с эпохи Просвещения (XVIII в.) заняло центральное место в правовом и политическом обиходе как мобильное средство выражения людьми своих требований о справедливости. Право можно определить как реальную силу, данную личности, привилегию или установленную норму, позволяющую обладателю права предъявлять претензии другим людям или сохранять иммунитет в отношении требований, которые ему пытаются навязать.

Если у буддистов отсутствует понятие прав, насколько оправданно их желание обсуждать моральные проблемы в категориях права? Могут возразить, что эти рассуждения неуместны, поскольку права и обязанности связаны между собой. Право может рассматриваться как противоположность обязанности. Если у *A* есть обязанность по отношению к *B*, то *B* находится в положении получателя и имеет право на любые блага в результате исполнения *A* своих обязанностей. Хотя в буддийских источниках о правах прямо не говорится, возможно, они подразумеваются под дхармическими обязанностями. Если царь обязан править справедливо, то из этого следует, что граждане имеют «право» на справедливое обращение. В более общем плане, если каждый человек обязан отказаться от убийств, тогда живые существа имеют право на жизнь; если у каждого есть обязанность не красть, то у каждого есть право не лишаться несправедливо своего имущества. Таким образом, можно утверждать, что права подразумеваются в Дхарме и что права и обязанности в ней – как два окна, выходящие на одну сторону.

Права человека

Современные документы о правах человека, такие, как Всеобщая декларация прав человека 1948 г., содержат перечисление основных прав человека независимо от его расы или вероисповедания. Многие буддисты подписываются под та-

кими хартиями, а буддийские лидеры, как далай-лама, выступают с одобрением их принципов. Некоторые из этих прав были предвосхищены буддийскими источниками: право на свободу от рабства можно найти в каноническом запрещении торговли живыми существами (A.iii.208). Есть основания утверждать, что и другие права человека подразумеваются в буддийских заповедях. Можно, например, считать, что право не быть убитым или не подвергаться пыткам, подразумевается в первой заповеди.

Однако в целом в традиционных источниках мало говорится о правах человека в современном понимании. Разумеется, при отсутствии четкого определения прав это естественно, но буддизм может объяснить, каким образом в его доктрине заложена идея прав человека. Прежде всего, указать на то, что права человека тесно связаны с понятием человеческого достоинства. В самом деле, многие хартии прав человека выводят первое из второго. Во многих религиях человеческое достоинство объясняется тем, что люди созданы по образу и подобию Божьему. Буддизм этого не утверждает, поэтому источники человеческого достоинства следует искать не на теологическом, а на человеческом уровне. Чувство достоинства вытекает из способности человека достигать просветления, о чем свидетельствует история жизни Будды и буддийских святых. Будда — это торжество человеческих возможностей, и именно в глубоким знании и сострадании, воплощенных в нем, — качествах, которые по его примеру могут

выработать в себе все люди, — состоит человеческое достоинство. Буддизм учит, что мы все потенциальные будды (некоторые школы махаяны утверждают, что все существа обладают «природой будды» или несут в себе семена просветления). Благодаря этой общей возможности достичь просветления все индивиды достойны уважения, поэтому справедливость требует, чтобы охранялись права каждого человека.

Монашеская этика

Жизнь буддийского монаха или монахини регулируется монашеским уставом (*виная*), который является составной частью палийского канона и представляет собой краткое изложение сведений обо всех сторонах жизни монашеского ордена. В нем описываются его истоки и история, первые собрания, споры по вопросам монашеского образа жизни, традиции монашеской общины. Заложенный в монашеском уставе свод из 227 статей, который называется *Патимоккха* (санскр. — *Пра-тимокша*), содержит подробные указания, как следует жить в общине. Во многих отношениях буддийский монашеский устав сопоставим с Уставом св. Бенедикта, который в VI в. ввел правила повседневной жизни монахов-христиан, но гораздо пространнее. Помимо прочего, в нем описываются обстоятельства введения каждого правила и внесения изменений в связи с возникающими переменами. Будда представлен как автор

этих правил, хотя есть свидетельства о том, что многие из них относятся к периоду после его смерти. В уставе содержатся подробности относительно вида одежды, строительства жилищ, высоты постели от пола, типа циновок и т.д.

Наряду с весьма сложными деталями повседневной жизни монашеский устав включает в себя и главные нравственные предписания, такие, как запрет на лишение жизни, воровство или ложь. Более того, с точки зрения этики важным источником информации служат помещенные в этих разделах данные о конкретных нарушениях. Отчеты о многих происшествиях проливают свет на этические принципы, лежащие в основе самих правил. Если в проповедях Будды нравственные нормы обычно представлены в краткой форме, почти без объяснений, то в монашеском уставе более четко различима суть совершенного зла. В комментариях и дискуссиях, связанных с толкованием норм монашеской жизни, буддизм ближе всего подходит к этике, являясь очень важным источником для прояснения многих ее вопросов.

Таким образом, упомянутые выше разнообразные монашеские предписания можно рассматривать как сочетание моральных норм и дополнительных упражнений, направленных на развитие сдержанности и самодисциплины. Большое число монашеских правил обеспечивает строгость и согласие внутри монашеских общин, благодаря чему споры и противоречия сводятся к минимуму, а орден представляется окружающему миру как нравственный микромир.

Важным нововведением в этике махаяны стала доктрина искусных средств (*упайя-каушалья*), которая уходит корнями в умение Будды преподавать Дхарму, в его способности адаптировать свои идеи к конкретной обстановке; например, беседуя с брахманами, Будда часто объяснял свое учение, ссылаясь на ритуалы и традиции, шаг за шагом ведя слушателей к пониманию истинной сути принципов буддизма. Притчи, метафоры, сравнения составляли важные элементы его риторики, рассчитанной на конкретную аудиторию.

Махаяна коренным образом разработала эту доктрину в таких ранних текстах, как «Лотосовая сутра», она была не просто умело преподнесена, но в совокупности составила «искусные средства» (*упайя*), имеющие определенный смысл для этики. Если ранние доктрины были скорее временными, чем окончательными, то и предписания, которые в них содержались, также носили временный характер. Таким образом, часто встречающиеся в первых текстах четкие и строгие правила, запрещающие определенные действия, можно истолковать как руководство для тех, кто находится на начальной ступени, а не как обязательные. В частности, бодхисаттвы – новые высоконравственные герои махаяны – могли претендовать на бóльшую терпимость и гибкость на основе признания ими важности сострадания. Бодхисаттвы принимают обет спасти все существа, и во многих текстах содержатся свидетельства их недовольства правилами и нормами, мешающи-

ми им осуществлять свою миссию. Под давлением в пользу изменения или отмены правил в интересах сострадания были введены новые кодексы поведения для буддхисаттв, иногда допускающие нарушение предписаний. В самых суровых даже оправдывалось убийство в целях предотвращения более тяжкого преступления (например, убийства просветленной личности), за которое убийца получит кармическое воздаяние. В исключительных случаях допускалась также ложь и другие нарушения заповедей.

Однако не всегда ясно, до какой степени эта «новая мораль» представляет собой отход от традиционных взглядов. Например, если убийство нападающего – единственный способ не дать ему совершить убийство, то далеко не бесспорно, что такое действие не противоречит первой заповеди. Как всегда, первоочередное значение имеет намерение. Намерением в данном случае может быть предотвращение нападения, а не убийство нападающего. В той мере, в какой применение силы представляет собой минимум, необходимый для сдерживания нападающего, даже смертоносная сила может быть оправданна как последняя возможность, если намерение состояло в защите жизни, а не в уничтожении ее. В других случаях, когда новый «ситуационный» подход приводил к явному нарушению заповедей, редко встречаются свидетельства о поддержке извне. В целом в соответствии как с начальной, так и с более поздней традицией главные моральные принципы, такие, как запрет на убийство, воровство, ложь, сексуальную распущенность, –

выражают требования Дхармы, которые так же универсальны и абсолютны, как обязательства, изложенные в хартиях о правах человека.

Вероятно, значение этико-правовых принципов буддизма будет расти по мере его распространения на Западе. Как он адаптируется к западной этике и праву и как влияет на них — один из наиболее интересных вопросов современной культуры, который рассматривается в следующей главе.

Глава 9

Буддизм на Западе

Первые контакты

Распространившись по всей Азии, буддизм оставался практически неизвестным на Западе вплоть до Нового времени. Первые миссии, посланные императором Ашокой, не принесли успеха, а посещения Древней Индии людьми с Запада не оставили в истории особого следа.

Военная кампания Александра Македонского в Азии в IV в. до н.э. привела его к реке Инд на территорию современного Пакистана. В 326 г. до н.э. Александр пересек Инд, но затем повернул на запад и вскоре умер в Вавилоне в 323 г. до н.э. Унаследовавший восточную часть империи Александра Македонского Селевк Никатор был вынужден вступить в войну с династией Маурья (321–184 гг. до н.э.) в Индии. В 303 г. до н.э. был заключен мирный договор, и греческий посол Мегасфен посетил двор Чандрагупты Маурьи, приходившегося Ашоке дедом, в столице Маурьи Паталипутре (современная Патна). После этих первых контактов в греческом мире рас-

пространились рассказы о святых в Индии, которых греки называли «гимнософистами». Однако подробных сведений об индийской религии было мало, речь шла большей частью о чудесах, например о людях, передвигавшихся, просунув голову под руку. Поэтому буддизм оставался практически неизвестным античному миру.

В XIII в. Марко Поло во время путешествия в Китай через Центральную Азию познакомился с махayanой. О Будде он написал: «Несомненно, что если бы он был крещен в христианстве, то стал бы великим святым наряду с Господом нашим Иисусом Христом». Примерно в то же время одной из наиболее популярных историй Средневековья стала история о «Варлааме и Иосафате», хотя читатели того времени не подозревали, что в ее основе лежит житие Будды, составленное в Индии почти тысячу лет назад. Иосафат — это искаженное слово «бодхисаттва».

Возможность установления устойчивых связей между Востоком и Западом появилась только после открытия португальцами в 1498 г. морского пути в Индию. Однако население процветающих азиатских империй мало интересовалось европейцами и далеким малонаселенным континентом, откуда они прибыли. Со своей стороны первые европейцы, посетившие Азию, были больше заняты поисками золота и обращением местного населения в христианство, чем изучением «языческих» религий. Правда, иезуиты, познакомившись с буддизмом в Китае и Японии в XVI в., весьма им заинтересовались. Однако серьезного внимания к нему не проявлялось

вплоть до середины XIX в., когда впервые появились подробные сведения о его доктрине.

Знания о буддизме приходили по трем основным каналам. Во-первых, это были исследования западных ученых, во-вторых, труды философов, интеллектуалов, писателей и художников. В-третьих, сыграло свою роль прибытие в Америку и Европу иммигрантов из Азии, последователей различных направлений буддизма.

Научные исследования

Интерес к буддизму возник в колониальный период, когда европейские чиновники, многие из которых были знатоками и любителями наук, получали должности в разных районах Азии. Первыми изученными ими буддийскими текстами были рукописи махаяны на санскрите, собранные в Непале проживавшим там британцем Б.Г. Ходжсоном. Другим британским чиновником, внесшим выдающийся вклад в изучение буддизма тхеравады, был Т.У. Рис Дэвидс (1843–1922). Он заинтересовался буддизмом, когда жил в Шри-Ланке, а позднее, в 1881 г., организовал общество «Пали текст». Общество по сей день проводит важную работу по изданию источников и переводов буддийской литературы с языка пали.

Важную роль в распространении буддизма на Западе сыграли профессиональные ученые из многих стран. В 1845 г. француз Эжен Бюрнуф опубликовал «Введение в историю индийского буддизма»

и семь лет спустя – перевод «Лotosовой сутры». Интерес к буддизму в Германии стал причиной появления в 1881 г. книги Германа Ольденберга «Будда, его жизнь, его доктрина, его община». К концу века американец Генри Кларк Уоррен издал «Буддизм в переводах» (1896) – замечательную антологию материалов из палийского канона, которая пользуется популярностью по сей день. Примерно в то же время, в 1893 г., в Чикаго состоялось первое заседание Всемирного религиозного конгресса, целью которого было собрать представителей различных мировых вероисповеданий и попытаться определить точки соприкосновения между ними. Среди представителей буддистов был Анагарика Дхармапала (1864–1933) из Шри-Ланки, который произвел огромное впечатление на публику своими выступлениями. В течение последующих десяти лет он еще дважды приезжал в США и основал американское отделение первого международного буддийского объединения Общества Маха Бодхи со штаб-квартирой в Калькутте. Американский филиал Общества стал первой буддийской организацией на Западе. В начале XX в. интерес к южноазиатскому буддизму стал расти, вследствие чего начали изучать буддизм махаяны по тибетским и китайским источникам. Известные бельгийские ученые Луи де ла Валле Пуссен и Этьен Ламотт внесли огромный вклад в эту работу. Необходимо сказать и о Д.Т. Судзуки (1870–1966), японском буддисте, который своими лекциями и книгами в значительной степени способствовал распространению представлений о дзэн-буддизме.

Вторым каналом проникновения буддизма в западную культуру были философия, культура и искусство. Одним из первых крупных западных мыслителей, проявивших интерес к буддизму, был немецкий философ Артур Шопенгауэр (1788–1860). Не имея достоверных источников, Шопенгауэр не достаточно хорошо знал буддизм и видел в нем подтверждение собственной пессимистической философии. Из всех мировых религий именно буддизм представлялся ему наиболее рациональным и разработанным в плане этики. Частые ссылки на буддизм в трудах Шопенгауэра в конце XIX в. привлекли внимание западной интеллигенции.

В Англии Эдвин Арнольд (1832–1904) в 1879 г. опубликовал свою знаменитую поэму «Свет Азии». В ней жизнь и учение Будды преподносились в жанре мелодрамы, благодаря чему она пользовалась большой популярностью у среднего класса по обеим сторонам Атлантического океана. Арнольд был христианином, который нашел много общего в учениях Христа и Будды. В 1885 г. он побывал на том месте в Бодх-Гае, где на Будду снизошло просветление, и организовал сбор средств на проведение там реставрационных работ. Примерно в это время интерес к сверхъестественному в викторианском обществе достиг апогея, и в 1875 г. полковник Генри Олькотт (1832–1907) и Елена Блаватская (1831–91) основали Теософское общество, целью которого было раскрытие эзотерической истины, составляющей, по их мнению, суть всех религий. Главное вни-

мание уделялось религиям Востока, и буддизм стал популярным объектом изучения и дискуссий в салонах и гостиных.

В произведениях немецкого писателя Германа Гессе можно встретить аллюзии, связанные с буддизмом, в частности в его романе «Сиддхартха» (1922), переведенном на многие языки. В послевоенный период популярностью среди битников пользовались романы Джека Керуака «Бродяги Дхармы» и «На дороге», которые впоследствии оказали влияние на представителей контркультуры. Мыслитель и философ-эклектик Алан Уоттс написал ряд книг о дзэн, которые привлекли внимание широкого читателя. Но, пожалуй, самая большая заслуга в том, что эта школа буддизма стала широко известна на Западе, хотя бы по названию, принадлежит книге Роберта М. Персига «Дзэн и искусство ухода за мотоциклом» (1974), хотя она посвящена больше западной философии, чем дзэн-буддизму. Свою роль в привнесении буддийских идей в западную культуру сыграл и кинематограф. В 70-х гг. широкой популярностью среди студентов пользовался фильм по роману Г. Гессе «Сиддхартха». Фильм Бертолуччи «Маленький Будда», снятый в Индии и в Америке, свидетельствует о степени интегрированности буддизма в западную культуру. В сюжете фильма история Будды переплетается с поисками тибетского далай-ламы, в новой жизни родившегося в американской семье в Сиэтле. Интересны кинофильмы «Кундун» Скорсезе (1997) и «Семь лет в Тибете» (1997) Анно.

Третьим каналом знакомства Запада с буддизмом стала иммиграция, по-разному проявившая себя в США и Европе. Буддийская иммиграция в США началась еще в 60-х гг. XIX в., когда китайские рабочие прибывали туда на железнодорожные работы и на золотые прииски. Иммигранты из Китая и Японии селились на Гавайях еще до того, как в 1898 г. они были официально присоединены к США. В последние десятилетия новый приток иммигрантов из Индокитая был связан с войной во Вьетнаме. В США остались, вероятно, около полумиллиона буддистов из Юго-Восточной Азии. Существовавшая среди иммигрантских сообществ тенденция создания собственных храмов была связана с желанием сохранить самобытную культуру, а не с целью обращения кого-то в свою веру. Только после появления первого или второго поколения взаимоотношения с местным обществом стали строиться так, что люди, принадлежащие к разным культурам, начали общаться как «буддисты», а не как члены конкретной этнической группы.

В Великобританию прибыло большое число иммигрантов из Азии, это главным образом выходцы из Индостана, по большей части индуисты и мусульмане. Великобритания приняла около 19 тыс. беженцев, Германия — 22 тыс., Франция — 97 тыс. Большинство буддистов в Европе — это не иммигранты, а принявшие буддизм представители белого населения. Хотя точные цифры установить трудно, в Великобритании существует около сотни тибетских цент-

ров, около девяноста центров тхеравады и примерно сорок центров дзэн-буддизма, плюс примерно сто других групп, в том числе «Друзья западного буддийского ордена». Новообращенные буддисты как в Европе, так и в США принадлежат преимущественно к среднему классу.

Сегодня на Западе представлены все основные направления буддизма, но получить статистические данные о темпах его распространения трудно, в них часто наблюдается значительный разброс цифр. В своем исследовании «Американский буддизм» Чарльз Пребиш оценивал количество буддистов в США в 1979 г. примерно на уровне нескольких сот тысяч. Менее десяти лет спустя, в 1987 г., Американское буддийское общество, основанное в том же году и имеющий сорок пять отделений, указало цифру 3–5 млн. В США никакой переписи буддийских групп и организаций не проводилось, но Пребиш считает, что в настоящее время их насчитывается около тысячи. Рост популярности буддизма наблюдается и в других странах Запада, хотя в Европе он не такой впечатляющий, как в США. По оценкам, в Европе более миллиона буддистов, из них примерно 200 тыс. в Великобритании и столько же во Франции.

Буддийские школы на Западе

Сегодня Запад имеет представление о всем многообразии школ буддизма. Первой школой, привлечшей всеобщее внимание, стал дзэн, который при-

обрел популярность в Америке после 2-й мировой войны. Многие американцы, проходя в Японии военную службу, познакомились с ее культурой. Дзэн обладает большой притягательной силой: его акцент на естественности, простоте и непосредственном личном опыте был созвучен культурным тенденциям послевоенной Америки. Иконоборческий и антиавторитарный дух дзэн-буддизма привлек также битников 50-х гг. и хиппи 60-х. Люди, пристрастившиеся к ЛСД и другим психоделическим наркотикам, таким, как мескалин, часто делали это в рамках духовно мотивированного поиска галлюциногенных состояний, в которых и заключалось, по их мнению, просветление.

Помимо дзэн на Западе широко представлены и другие школы японского буддизма. Одной из первых и наиболее популярных была дзэдзицу-сю (Истинная школа «Чистых Земель»), основанная в 1899 г. в Гонолулу. Многие из первых японских иммигрантов в США были последователями этой школы на протяжении десятилетий, ее члены составляли большинство японско-американских буддистов. В последнее время одной из наиболее быстро растущих групп в Америке и Европе стала «Сога Гаккай интернэшнл». «Сога Гаккай» («Общество Создания Ценности») первоначально была ответвлением школы «Нитирэн» для мирян, но в начале 1990-х отделилась от нее. «Сога Гаккай интернэшнл» активно занимается привлечением новых членов и стала столь же многочисленной, что и христианские евангелисты, которых она чем-то напоминает своей позитивной и оптимистичной проповедью «хороших

новостей». Ее идея о том, что отдельные личности могут достигнуть всех своих целей, приобрела популярность среди тех, кого привлекал более оптимистичный, жизнеутверждающий вариант буддизма. В «Сога Гаккай интернэшнл» состоит рок-певица Тина Тернер.

Тибетский буддизм сильно отличается от элегантной простоты дзэн. Ритуалы, символы и обряды тибетского буддизма оказывают мощное воздействие на человека, которое Рудольф Отто называл ощущением «божественности», т.е. восприятием сверхъестественного как чего-то сокровенного и необычайного. Тибетские ритуалы вызывают это ощущение с помощью песнопений, мандал, мантр, мистических символов, ритуальных принадлежностей – свечей, благовоний – и звуков, извлекаемых, например, с помощью ударных тарелок. Учение раскрывается постепенно, в серии иерархических посвящений. В западном представлении Тибет давно является эпицентром восточного мистицизма. Возможность встретиться с местными учителями из «страны снегов» и участвовать в древних ритуалах привлекает тех, кто считает, что западная цивилизация становится все более бездуховной.

Вторжение Китая в Тибет в 1950 г. положило начало формированию тибетской диаспоры, откуда произошли высшие ламы, которых впоследствии буддийские группы переселили на Запад, где в настоящее время представлены все основные тибетские школы. Харизматические тибетские учителя, среди них Чогьян Трунгпа (1939–87), не отрицают

возможности диалога с Западом, особенно в сфере психологии. Вероятно, это один из главных каналов, по которому буддизм проникает в западную культуру. Трунгпа основал центры в Боулдере, Колорадо и возглавил институт в Сэмье Линг в Шотландии, основанный Анандой Бодхи.

Западные средства массовой информации также уделяют Тибету большое внимание, освещая политические вопросы и проблемы прав человека. На Западе проходят широкие манифестации и акции протеста против его оккупации Китаем. Поддержка со стороны таких знаменитостей и кинозвезд, как Ричард Гир и Гаррисон Форд, выступления его святейшества далай-ламы XIV, исследования, проводимые государственными учреждениями и международными группами юристов, — все это служит росту популярности Тибета на Западе.

Китайские школы буддизма широко представлены в США во многом благодаря притоку иммигрантов, о котором уже говорилось выше. В 1962 г. из Гонконга прибыл знаток Трипитаки Сюань Хуа, который несколько лет спустя, в 1968 г., организовал в Сан-Франциско Китайско-американскую буддийскую ассоциацию. В скором времени большинство ее членов составили представители белого населения Америки, организация переехала в новую штаб-квартиру в «Город десяти тысяч будд» в Северной Калифорнии, где были созданы школа и университет, а также институты для подготовки монахов. На статус крупнейшего буддийского храма в западном полушарии претендует тайваньский храм Лай в Лос-Анджелесе.

Первое институциональное учреждение тхеравады в США относится к 1966 г., на сегодняшний день там насчитывается около двадцати монастырей, в которых проживают монахи из Шри-Ланки, Бирмы, Лаоса, Таиланда, Камбоджи и Америки. В Англии буддизм тхеравады существует уже почти сто лет, но его аскетический стиль и сдержанность лидеров не принесли ему популярности. Первой из буддийских школ, появившихся на Западе, была тхеравада. Все в мире развивается по спирали, и сегодня тхеравада переживает нечто вроде Ренессанса. Интерес к языку пали, на котором написаны тексты тхеравады, в последние годы возрастает, а появление электронных версий палийского канона дало импульс новым исследованиям. Создаются центры тхеравады, например Буддийский центр Амаравати в Англии, основанный в 1985 г. под руководством американского монаха Аджана Сумедхо, ученика тайского монаха Аджана Чаа.

Популярность буддизма

Почему буддизм приобрел такую популярность на Западе? Причины здесь сложные, и во многом это связано с историей культуры Запада и с привлекательностью буддизма. Время от времени популярными становятся различные западные «прочтения» буддизма, хотя зачастую они больше говорят об изменениях в западной моде, чем о буддизме. Одна из наиболее распространенных — интерпретация буддизма как рациональной философии, развитие

ситуации на Западе создало благоприятный климат для трактовки буддизма в этом ключе. Начиная с эпохи Просвещения XVIII в. доминирующими факторами влияния на западную культуру остаются наука и светский либерализм. Буддизм как рациональная философия совместим с обоими, по крайней мере больше, чем ортодоксальные западные религии. Научные открытия и теории, например, теория эволюции, подвергли сомнению многие традиционные христианские доктрины, а официальная религия, благодаря длительным арьергардным боям, которые она вела, защищая разоблаченные «истины», предстала как олицетворение догматизма, нерационального мышления и ретроградства. Помимо этого, отсутствие антропоморфной идеи божества делает буддизм еще более приемлемым для менталитета современного человека.

В свою очередь, в буддизме найдется немного положений, вступающих в прямое противоречие с наукой, для которых поборники буддийского рационализма предложили аллегорическое толкование. Буддийское мировоззрение менее ограничено, чем представления о Вселенной в традиционном христианском учении и, во всяком случае, скорее превосхищает открытия современной космологии, чем вступает с ними в противоречие. Более того, последние открытия в области квантовой физики свидетельствуют, что наука медленно продвигается к представлению о реальном мире, мало отличающемуся от буддийской философии. Такие книги, как «Дао физики» Фритьофа Капры (1976), обнаруживают интересные параллели между концептуальными

ми сферами теоретической физики и восточной мыслью.

Даже вера в перерождение, пожалуй, самое трудное для западного менталитета понятие в буддизме, получила основанные на практическом опыте подтверждения в исследованиях, например, американского психиатра Яна Стевенсона, описанных им в книге «Двадцать случаев, указывающих на реинкарнацию» (1974). Вера в реинкарнацию, в перевоплощение широко распространена во многих культурах, и на постхристианском пространстве Запада эта идея снова становится частью массовой культуры. Многие экспериментируют с регрессией в прошлую жизнь под гипнозом и утверждают, что помнят моменты предыдущих существований. Как бы то ни было на самом деле, идея реинкарнации увлекательна, она предлагает новый, интересный взгляд на человеческую жизнь, который у многих находит отклик.

Одно из свойств перерождения состоит в том, что люди могут трансмигрировать в разные существа, например, когда человек перевоплощается в животное и наоборот. Это позволяет видеть в новом ракурсе взаимоотношения между человеком и остальными существами, что весьма созвучно идеям современной экологии. В традиционном христианском понимании человек является стражем и хранителем природного мира, ответственным за это перед Богом, но в остальном обладающим правом доминировать над естественным порядком вещей. Многие экологи считают, что эта идея поощряет чрезмерную эксплуатацию природных богатств и

насаждает безразличное отношение к положению живых существ. Христианское учение о том, что только человек обладает бессмертной душой и что на небесах нет места животным, представляется безжалостным по отношению к животным и противоречащим глобальным подходам современной мысли. В отличие от христианства, буддизм не проводит строгого различия между разными формами жизни. Хотя он и признает особую ценность человеческой жизни, но в то же время предполагает, что все живые существа заслуживают уважения сами по себе, а не только потому, что могут быть полезны людям.

Буддизм также находится в полном согласии с другой господствующей сегодня на Западе идеологией – светским либерализмом. Буддизм настолько недогматичен, что призывает своих последователей не принимать свои доктрины на веру, а всегда проверять их, исходя из собственного опыта. При требовании, чтобы его приверженцы на первоначальном этапе принимали некоторые основные положения на веру с позитивных и непредвзятых позиций, для буддизма важнее развитие понимания, чем безоговорочное согласие с его догматами. То, что буддизм не предписывает своим последователям множества конфессиональных, обрядовых и других требований, облегчает жизнь буддиста в многонациональной среде и сводит к минимуму вероятность открытого противоречия со светскими ценностями. Возможно, по этой причине буддизм приобрел популярность в США, где по Конституции церковь отделена от государства.

Буддизм также воспринимается как либеральное и прогрессивное учение в области этики. Его моральные догматы не требуют «не делай того-то и того-то», а выступают как рациональные принципы, следование которым принесет благо и счастье всем людям. Буддийская терпимость к иным взглядам разительно отличается от западной религии, достаточно вспомнить некоторые наиболее темные страницы средневековой истории, когда ересь искоренялась путем преследований и пыток. Многие европейцы, которые не принимают догматичного морализаторского тона официальной религии, часто находят в буддизме альтернативу. Весьма привлекает их и медитация, которая предлагает практические методы снятия стресса, решение психосоматических проблем.

Буддийский модернизм

Представление о буддизме как учении, которое находится в полном согласии с идеологиями сегодняшнего дня, безусловно, способствовало его распространению на Западе. Однако такое осознание буддизма, обозначаемое термином «буддийский модернизм», подавляет некоторые присущие ему с древнейших времен особенности, которые практически не согласуются с современными настроениями на Западе. Например, вера в чудеса и действенность мантр, заклинаний и магических формул. По сей день тибетское правительство в изгнании обращается за советом по важным вопросам к офици-

альному прорицателю. Вера в существование потусторонних миров, населенных богами и духами, в невидимую силу кармы также издавна занимала центральное место в буддийском учении.

Традиционное отношение буддизма к положению женщины также вызывает сомнения. Многие феминистки считают все религии изначально патриархальными и репрессивными, но что касается буддизма, здесь дело обстоит сложнее. Буддизм — это порождение традиционного азиатского общества, в котором женщина находилась в подчинении у мужчины. Во многом благодаря этим ассоциациям его справедливо называть «патриархальным», построенным на ведущей роли мужчин, и во многих источниках отчетливо прослеживается отношение к перевоплощению в женщину как к неудаче. Возможно, это не столько связано с явной дискриминацией, сколько отражает тот факт, что положение женщины в азиатских обществах было и остается незавидным. Однако было бы неверно делать отсюда какие-то обобщающие выводы в отношении азиатской культуры. Если взять Европу до новейшего периода, то положение женщин в правовом и других отношениях в таких странах, как Бирма (Мьянма), было немногим лучше, чем на Западе. Более того, буддизм не видит на пути духовного прогресса женщин никаких преград, кроме социальных. И в самом деле, он был одной из первых религий, создавших женский монашеский орден, хотя Будда первоначально не был к этому расположен, считая, что общество не готово к такому нововведению.

С философской точки зрения во многих важнейших буддийских текстах отмечалось, что пол, как и другие естественные признаки, не имеет внутренней сути. Это лишает философской основы дискриминацию против женщин. Однако, несмотря на признание равенства полов на философском уровне, буддизм нуждается в определенной модификации своих традиционных ритуалов и обычаев, чтобы приспособиться к принятому на Западе отношению между полами. В целях объединения буддийских женщин из разных стран и принадлежащих к разным культурам действует международная ассоциация под названием «Сакьядхита» («Дочери Будды»).

Просвещение буддизма?

Сохраняются и другие потенциальные области возникновения противоречий между буддизмом и западным менталитетом, многие разногласия модернистские толкователи, вместо того чтобы их анализировать, просто замалчивали. Здесь, видимо, нужно было своего рода «просвещение буддизма», т.е. систематическое обновление интеллектуальных основ религии, которое привело бы к появлению ясной и последовательной современной доктрины. В наше время широкое движение под названием «социальный буддизм» обратилось к вопросам социального, политического и нравственного характера. Образованное на основе учения вьетнамского монаха Тик Нат Нана, оно ищет пути адаптации древ-

Новый буддизм — западный вариант?

«Почему бы и не появиться со временем западному буддизму, какой-нибудь наваяне — новой колеснице, не специально созданному, а естественным путем выросшему из тех же буддийских корней, что и все остальные, т.е. из истории просветления Будды? Ничто не мешает ему успешно развиваться параллельно и даже объединиться с лучшими достижениями западной науки, психологии и социологии и, таким образом, оказывать воздействие на изменчивый мир западной мысли. Это будет не тхеравада и не дзэн... Мы просто не знаем, что это будет, да это сегодня и не важно. Дхарма как таковая бессмертна, но ее формы должны постоянно меняться в соответствии с изменениями человеческих потребностей».

Это слова Кристмаса Хамфри (1901–83), основателя и президента буддийского общества в Англии, цитируемые по его книге «Шестьдесят лет буддизма в Англии».

него учения к проблемам современной жизни. Это задача не из легких, так как буддизм не имеет опыта в решении проблем современного западного образа жизни. Один из важнейших центров буддийской культуры — Тибет — еще полвека назад представлял собой средневековое теократическое государство, почти полностью отрезанное от окружающего мира. Буддизм в других странах Азии в основном ориентирован на нужды крестьянских сельскохозяйственных общин, где деревни и монастыри образовали некий симбиоз. Проблемы, возникающие в таких условиях, отличаются от тех, с которыми сталкиваются жители западных городов, где нет

единого мнения по религиозным и нравственным вопросам и индивид существует как отдельная единица, а не как элемент в системе родственных отношений. От того, насколько успешно сможет буддизм переосмыслить себя для Запада, будет зависеть, в какой мере он станет одной из главных религий.

Дилемму, с которой столкнулся буддизм, нельзя назвать уникальной. Можно проследить аналогию и по другим религиям. Было бы неудивительно, если бы напряженность внутри буддизма привела к расколу между его консервативным и прогрессивным направлениями аналогично разделению иудаизма на ортодоксальную и либеральную ветви. Возможно, история повторится, и приход буддизма на Запад спровоцирует появление современного варианта «великого раскола» между либералами и консерваторами, случившегося в III в. до н.э. Одна из групп приверженцев самобытного западного направления буддизма образовала в Великобритании общество «Друзей западного буддийского ордена». Его члены живут общинами и выступают за кооперативы, функционирующие согласно буддийским принципам.

Распространение буддизма связано также с развитием современных информационных технологий. Факт появления *киберсангхи* – сети буддийских групп в США, объединенных посредством компьютерной связи, – и возможности получения информации о буддизме в интерактивном режиме через электронные средства массовой информации, например «Журнал буддийской этики», означает, что

люди в любой точки планеты теперь имеют доступ через Интернет в «виртуальную» буддийскую общину, подобной которой прежде никогда не было. Глобальной информационной сети предстоит пройти большой путь, чтобы устранить заблуждения вроде тех, что возникли у слепых при знакомстве со слонем и о которых мы рассказали в первой главе.

Историк Арнольд Тойнби назвал распространение буддизма на Западе «одной из величайших коллизий XIX века». В мировую культуру буддизм вносит сложную психологию, технику медитации, углубленную метафизику и вызывающий всеобщее одобрение моральный кодекс, а Запад – скептический практицизм, прагматическую науку и технику, приверженность демократии, свободе личности. Если распространение буддизма в других культурах принесет свои плоды, то результатом такого слияния будет рождение поистине новой и самобытной формы буддизма.

Хронология

Годы до Рождества Христова (до новой эры)

604	Рождение Лао-цзы в Китае
ок. 566–486	Условные годы жизни Будды
550–470	Годы жизни Конфуция
ок. 490–410	Годы жизни Будды – по данным новейших исследований
ок. 410	Первый собор
326	Александр Македонский переходит р. Инд
ок. 325	«Великий раскол»
323	Смерть Александра Македонского
ок. 321–184	Правление династии Маурьев
ок. 268–239	Правление царя Ашоки
ок. 250	Появление сектантских групп среди «Старейшин»
	Миссии Ашоки
	Махинда способствует распространению буддизма в Шри-Ланке
ок. 80	На Шри-Ланке записан палийский канон

После Рождества Христова (новая эра)

- ок. 100 до н.э. – 100 н.э. Возникновение махаяны
Распространение буддизма в Китае
- ок. 100 Распространение буддизма в Камбодже
- ок. 150 Распространение буддизма во Вьетнаме
Нагарджуна – основатель школы мадхьямика
- ок. 200 «Лотосовая сутра»
- ок. 250 Возникновение философской школы йогачара
- ок. 400 «Учение сутры Вималакирти»
Распространение буддизма в Бирме (возможно, раньше)
Распространение буддизма в Корее
- ок. 450 Вторжение белых гуннов в Северо-Западную Индию
- 400–500 Годы жизни Буддхагхоши
Написаны основные комментарии к палийскому канону
- 500–600 Возникновение тантрического буддизма (ваджраяны)
Распространение буддизма в Японии
- 618–907 Правление династии Тан (Китай)
- 600–700 Распространение буддизма в Тибете
- 794–1185 Хэйанский период (Япония)
- 900–1000 Вторжение турецких

ок 1000	мусульманских племен в Северную Индию Распространение буддизма в Таиланде (возможно, раньше)
1044–77	Правление Анавраты (Бирма)
1185–1333	Период Камакуры (Япония)
ок 1200	Разрушение университета в Наланде
ок. 1100–1200	Проникновение дзэн в Японию из Китая и Кореи
1222–82	Нитирэн
1200–1300	Упадок буддизма в Индии Путешествие Марко Поло в Китай
1287	Разрушение Пагана монголами (Бирма)
1357–1410	Годы жизни Цзонкхапы
ок. 1850	Возникновение интереса к буддизму на Западе
1881	Создание общества «Пали текст»
1907	Создание Буддийского общества Великобритании и Ирландии
1950	Вторжение Китая в Тибет
1959	Далай-лама покидает Тибет после неудачного восстания
1966	«Культурная революция» (Китай)
1987	Создание Американского буддийского общества

- Aitken R.P. *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*. Berkeley, 1984.
- Almond P.C. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge, 1988.
- Blofeld J. *The Tantric Mysticism of Tibet: A Practical Guide*. Boston, 1987.
- Buddhism and Abortion* / Ed. Keown D. London, 1999.
- Carrithers M. *The Buddha*. Oxford, 1983.
- Ch'en K. K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, 1964.
- Conze E. *A Short Introduction to Buddhism*. London, 1980.
- Dasgupta S. *An Introduction to Tantric Buddhism*. Berkeley, 1974.
- Gethin R. *The Foundations of Buddhism*. Oxford, 1998.
- Gombrich R. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London, 1988.
- Gross R.M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: New York, 1993.
- Harvey P. *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. Cambridge, 1997.
- Humphreys C. *Sixty Years of Buddhism in England (1907–1967)*. London, 1968.
- Jones K. *The Social Face of Buddhism*. London, 1989.
- Kashima T. *Buddhism in America: the Social Organization of an Ethnic Religious Institution*. London, 1977.
- Keown D. *Buddhism and Bioethics*. London, 1995.
- King W. *Theravada Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*. University Park: Pennsylvania, 1980.

- Kitagawa J.M. Religion in Japanese History. New York, 1966.
- Kornfeld L. Living Buddhist Masters. Boulder: Colorado, 1983.
- LaFleur William. Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan. Princeton, 1992.
- McDonald Kathleen. How to Meditate. London, 1984.
- Nanamoli B. and Bodhi B. The Middle Length Discourses of the Buddha. Boston, 1995.
- Prebish C. S. American Buddhism. Belmont: California, 1979.
- Prebish C.S. Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America. Berkeley, 1999.
- Rahula W. What the Buddha Taught. Bedford, 1959.
- Robinson R.H. and Johnson W.L. The Buddhist Religion: A Historical Introduction. Belmont, California, 1982.
- Saddhatissa H. Buddhist Ethics: Essence of Buddhism. London, 1987.
- Saddhatissa H. The Buddha's Way. London, 1971.
- Subhuti D. Buddhism for Today: A Portrait of a New Buddhist Movement. Salisbury, 1983.
- The Faces of Buddhism in America / Eds. Prebish C.S. and Tanaka K.K. Berkeley, 1998.
- The Image of the Buddha / Ed. Snellgrove D. L. London, 1978.
- The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture / Eds. Bechert H. and Gombrich R. London, 1984.
- Trungpa C. Cutting Through Spiritual Materialism. Berkeley, 1983.
- Walshe M. The Long Discourses of the Buddha. Boston, 1995.

- Williams P. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. London, 1989.
- Zürcher E. Buddhism, its Origins and Spread in Words, Maps and Pictures. New York, 1962.
- Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

Содержание

Признательность автора	5
О цитируемых произведениях и терминологии	6
Глава 1. Буддизм и слоны	11
Глава 2. Будда	29
Глава 3. Карма и перевоплощение	43
Глава 4. Четыре Благородные Истины	61
Глава 5. Махаяна	77
Глава 6. Буддизм в Азии	93
Глава 7. Медитация	109
Глава 8. Этика	127
Глава 9. Буддизм на Западе	145
Хронология	167
Литература	171

Кеоун Дамьен
Буддизм

Оформление серии *Пестрецовоу А.А.*
Верстка *Сергеевой О.Н.*
Корректор *Герман Г.И.*

ИД № 03510 от 15.12.2000
Подписано в печать 01.08.2001
Формат 70x90¹/₃₂. Печать офсетная. Усл. печ. л. 6,44
Тираж 5000 экз. Заказ № 1681
Изд. № 35/00-И

ООО Издательство «Весь Мир»
Почтовый адрес: 101831 Москва-Центр, Колпачный пер., 9а
Юридический адрес: 127214 Москва, ул. Софьи Ковалевской,
д. 1, стр. 52
Тел.: (095) 917-87-49, 917-80-46, Факс: (095) 917-92-59
E-mail: vesmirorder@vesmirbooks.ru; <http://vesmirbooks.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов
во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 577770143-4



9 785777 701435

«Согласно учению буддизма, человек обладает свободой воли и, используя ее, самоопределяется. Поистине люди сами себя творят посредством морального выбора. Свободно и неоднократно делая определенный выбор, человек формирует свой характер, а через характер и будущее».

Дамьен Кеун — член Королевского азиатского общества, преподает в Гоулдсмитском колледже Лондонского университета.