



И
Н
Д
И
Я

КЛАССИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ

Т. В. ЕРМАКОВА
Е. П. ОСТРОВСКАЯ





Т. В. Ермакова
Е. П. Островская

КЛАССИЧЕСКИЙ
БУДДИЗМ

Санкт-Петербург
Издательство «Азбука-классика»
«Петербургское Востоковедение»
2004

УДК 294.3(540)
ББК Э35-39(5Ид)4
Е 72

Ермакова Т. В., Островская Е. П.

Е 72 Классический буддизм. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. — 256 с. — («Мир Востока»).

ISBN 5-85803-268-0 (Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00735-9 (Азбука-классика)

«Классический буддизм» посвящена исходному — южноазиатскому — этапу истории этой мировой религии, возникшей в середине 1-го тысячелетия до новой эры в среде индоарийской воинской аристократии.

Опираясь на многолетний опыт изучения буддийских письменных памятников, созданных в Индии эпохи древности и раннего средневековья и вошедших в мировую сокровищницу религиозно-философской мысли, авторы воссоздали контуры учения Просветленного мудреца Будды Шакьямуни средствами современного языка российской интеллектуальной традиции.

Читателю предстоит узнать, каким образом складывалось собрание буддийских священных текстов (Трипитака), почему религия Шакьямуни отрицает идею Бога-Творца и вечной души, во что веруют буддисты, под влиянием каких идеалов оформились школы и направления буддийской классической философии.

Знакомство с «Классическим буддизмом» позволит узреть образ вселенной, запечатленный в творениях буддийских учителей, — мысленно навестить заоблачные обители небожителей, спуститься в зловещие адские узилища, заглянуть в чудовищный мир голодных духов и духов. Читателю откроется закон кармы — космическая сущность любой осознанной деятельности и смысл тех нравственных предписаний, которыми руководствуются буддисты в повседневной жизни.

- © Т. В. Ермакова,
Е. П. Островская, 2004
- © «Петербургское
Востоковедение», 2004
- © «Азбука-классика», 2004

ISBN 5-85803-268-0
(Петербургское Востоковедение)
ISBN 5-352-00735-9
(Азбука-классика)



Зарегистрированная
торговая марка

Оглавление

Предисловие ко второму изданию	6
Введение	7
ГЛАВА 1. Религия без Бога	13
Слово Будды в индийском письменном наследии	13
Что есть сансара?	26
Благородные истины	46
Направления классического буддизма	64
Школы буддийской классической философии . .	74
ГЛАВА 2. Буддийский космос и его обитатели	97
Карта земной поверхности и законы небесной механики	97
Космические обители богов чувственного мира .	109
Боги мира форм и мира не-форм	123
Нараки и другие неблагие формы существования	130
ГЛАВА 3. Быть буддистом	153
Буддийские обеты	154
Корни греховных деяний	187
Исправление кармы	213
Достойное действие	231
Вместо заключения	247
Рекомендуемая литература	249

Предисловие ко второму изданию

Идея написания небольшой книги о буддизме в Индии эпохи древности и раннего средневековья была предложена нам руководителями издательства «Петербургское Востоковедение» Игорем Александровичем Алимовым и Ольгой Ивановной Трофимовой.

С благодарностью приступая к осуществлению этого замысла, мы стремились по мере своих скромных возможностей представить читателям хотя бы самые общие контуры учения Будды Шакьямуни, придерживаясь письменных памятников канонической и постканонической традиции.

Выражаем глубокую признательность нашему учителю в науке, доброму другу и наставнику Валерию Исаевичу Рудому, на труды которого в области изучения буддизма мы всецело опирались.

Т. В. Ермакова, Е. П. Островская
Санкт-Петербург, 15 марта 1999 г.

Введение

Буддизм, исторически первая мировая религия, вызывает неизменный интерес в нашей стране, ибо это вероучение, возникшее в середине I тысячелетия до новой эры в далекой Индии, уже не один век является органической составляющей духовного пространства России. Имея многочисленных последователей практически во всем мире, буддизм чрезвычайно разнолик и тем не менее внутренне един. Чем объясняется это видимое разнообразие и как понять смысловую целостность буддийской религии? Как сложилось это вероучение, отрицавшее существование Божественного начала и вечной души? В чем суть его догматики и какую картину мироздания буддизм предлагал своим последователям? На все эти и некоторые другие вопросы мы попытаемся ответить в предлагаемой читателю книге.

Среди религиозных систем древней и раннесредневековой Индии буддизм принято относить к так называемым неортодоксальным верованиям, не признававшим абсолютный авторитет Вед — собрания священных текстов, явившихся фундаментом национальной индийской культуры. Ко времени возникновения буддизма Веды были средоточием традиционного религиозного Знания, мировоззренческой опорой начинавшего формироваться индуизма — политеистической религии, объединяющей и по сей день большую часть населения Индии.

Древнеиндийское общество представляло собой жесткую социальную структуру, образованную четырьмя сословиями (*варнами*). Высшее сословие (первая варна) объединяло в себе жречество. Жрецы — *брахманы* несли ответственность за сохранение и передачу ведического знания, за религиозное благополучие общества и правильное отправление ритуальной практики. Брахманы играли роль посредников между богами и людьми.

Вторая варна — *кшатрии* — являлась воинским сословием. Она поставляла царей и военачальников. Кшатрии правили, опираясь на интеллектуальные услуги брахманов — советников и судей, опытных толкователей законов и традиций.

В третью варну входили *вайшьи* — торговцы, ростовщики, ремесленники, мелкие земельные собственники.

Мужчины этих трех варн, начиная с ранней юности, были обязаны изучать Веды, и их религиозным образованием занималось брахманство. Медицина, математика, лингвистика, астрология — вот неполный перечень областей, в которых, наряду с толкованием ведического слова, прославились ученые брахманы. Посвящение, получаемое от брахмана на изучение Вед, приравнивалось к акту второго — религиозного — рождения, и поэтому мужчины трех перечисленных варн, прошедшие такое посвящение, именовались дваждырожденными.

Четвертая варна включала в себя *шудры* — низы древнеиндийского общества, не допущенные к ведическому знанию. Их предназначение состояло в том, чтобы служить членам остальных трех варн. Шудры не только не имели права изучать Веды, но им возбранялось даже присутствовать при распевном оглашении ведических текстов. Это же было запрещено и женщинам всех варн. Брахман, рискнувший ознакомиться женщину с Ведами, изгонялся из общества навсегда.

Для индийской духовной культуры второй половины I тысячелетия до новой эры была характерна вера в круговорот рождений, обретаемых в результате добродетельной либо греховной деятельности в прошлой жизни, т. е. вера в существование закона кармы. Таким результатом, в частности, и считалась принадлежность к одной из четырех варн. Поэтому о прижизненном переходе из одного сословия в другое не могло быть и речи. Члены каждой варны должны были следовать строгим предписаниям в своей жизнедеятельности, обращаясь к брахманам по всем жизненно важным вопросам, ибо их авторитет имел всеобъемлющий характер. В пользу брахманов члены всех остальных варн отчуждали шестую часть своих доходов, полагая выплату налога своим религиозным долгом. Иными словами, брахманству принадлежала не только идеологическая монополия в древнеиндийском социальном мире, подобном по своему устройству жесткой кристаллической решетке.

Именно в таком обществе выходец из варны кшатриев Сиддхартха Гаутама и создал принципиально новое вероучение, отрицавшее духовное главенство брахманов. Исследователи полагают, что основатель буддизма жил в Северной Индии в 566—473 гг. до н. э.

Уже при жизни личность Сиддхартхи Гаутамы приобрела легендарные черты. В последующие столетия его образ был мифологизирован, за ним закрепились канонические имена и эпитеты — Будда Шакьямуни (букв.: Просветленный мудрец из рода Шакьев), Бхагаван (Пребывающий в блаженстве, Благословенный), Татхагата (букв.: Так ушедший, т. е. Ушедший в просветлении), Джина (Победитель).

Первым сочинением, в котором жизнь Шакьямуни описана от рождения до ухода, является биография, составленная буддийским просветителем учителем Ашвагхошей (I в. н. э.), хотя отрывочные сведения обнаруживаются и в буддийской канонической литературе.

Шакьямуни родился на севере Индии в стране Шакьев — маленьком государстве, где господствовал воинский клан Шакьев. Шуддходана, отец Сиддхартхи Гаутамы, был *раджаном* — членом правящего собрания (*сабхи*), состоявшего из представителей воинской аристократии. Более поздняя буддийская традиция называет его раджой — царем, а Сиддхартху — принцем, хотя в стране Шакьев правление строилось по республиканскому типу, если судить на основании ряда разных источников.

Беременности Майи, матери Шакьямуни, предшествовало предзнаменование — ей приснилось, что в ее тело вошел белый слон. Это было истолковано брахманами-астрологами как знак грядущего прихода в мир Махапуруши — Великого человека, которому суждено сделаться Чакравartiном — Правителем вселенной. Когда ребенок родился, отец, стремясь служить Великому человеку, пожелал воспитать его таким образом, чтобы горестные стороны существования остались неизвестны будущему царственному властелину.

Сиддхартха рос в неге и удовольствиях, опекаемый учеными брахманами. В положенный срок он счастливо женился, и отец, воодушевленный исполнением своей мечты, ожидал появления внука.

Однако, тяготясь неведением относительно жизни за дворцовыми стенами, Сиддхартха тайно проник в город. Во время этого путешествия он узрел безобразный лик человеческой старости, мучения больного, бездвижный труп, и в сердце Сиддхартхи проникло острое страдание. Он осознал, что в мире нет ничего неизменного, что счастье и наслаждение не могут длиться вечно, и это переживание было подобно открытой ране. Но Сиддхартха встретил и некоего *саньясина* — странствующего подвижника, отбросившего влечение к миру. Лицо саньясина было спокойным и умиротворенным, хотя он ничего не имел, кроме куска ткани, прикрывавшего его аскетичную наготу. Это по-

разило Сиддхартху — он понял, что должен найти путь победы над страданием.

Когда родился сын, Сиддхартха покинул дворец и присоединился к странствующим аскетам. В течение нескольких лет следовал он изнурительному *тапасу* (брахманским техникам аскезы), но этот метод не помогал преодолеть страдание. Отказавшись от бесплодной брахманской аскезы, он погрузился в состояние глубокого сосредоточения, сидя под священным деревом. На сорок девятый день сознание Сиддхартхи абсолютно просветлело, и он обрел состояние Будды.

Шакьямуни познал, что ни в одной сфере космоса нельзя достичь стабильности — вечного блаженства, ибо в природе живых существ нет ничего вечного, а вера в реальность Я — вечной души, обретающей с течением времени новые рождения, безосновательна и бессмысленна. Но в то же время ему открылось высшее абсолютное знание, устраняющее причины страдания, и эту истину Шакьямуни решил передать живым существам, чтобы каждое из них смогло вступить на благой путь.

Свою первую проповедь он произнес в парке Рипшатана близ города Варанаси (совр. Бенарес) для пяти своих бывших товарищей-аскетов. Они и сделались его первыми учениками.

Со временем Шакьямуни стал во главе большой общины, исповедовавшей Дхарму — его учение о несуществовании вечной души, о причинно обусловленном безначальном круговороте рождений, о страдании как неотъемлемом свойстве этого круговорота и о пути прекращения страдания. Дхарма — это и есть подлинное название того вероучения, которое мы привычно именуем буддизмом.

Будда Шакьямуни, согласно сохранившимся в традиции сведениям, не испытывал преследований со стороны противников его вероучения. Дожив до восьмидесяти лет, он ушел в Паринирвану — состояние высшего покоя сознания, не подлежащее словесному

истолкованию. Сохранять далее физическое существование, отягощенное болезнью, не имело смысла, ибо Учение было в надежных руках просветленных последователей, община процветала и пополнялась. Впереди был золотой век Дхармы.

Следует подчеркнуть, что древность и раннее средневековье представляли собой в Индии эпоху, внутренне целостную по своему смыслу и духовному содержанию. Древность явилась периодом накопления тех культурных достижений, которые получили полный расцвет в III—IX вв. Именно в древности сложилось собрание буддийских канонических текстов, и в раннем средневековье на их основе возникла мощная постканоническая традиция — классическая философия буддизма. С завершением этой эпохи буддизм под давлением индуистских идеологических течений практически полностью вытесняется из Индии в Тибет и на Дальний Восток, и начинается новая страница в его великой истории.

Индийский этап существования Дхармы мы называем классическим не потому, что в других историко-культурных регионах учение Шакьямуни якобы утратило свой первоначальный вид. Оно пребывает всегда и везде в полноте исходной догматики. Но именно индийская культура дала тот комплекс смыслов и содержания, без проникновения в которые понять природу буддийских идей, буддийскую картину мира весьма затруднительно. Философские трактаты (*шастры*), созданные в раннесредневековой Индии и переведенные затем на китайский, тибетский и другие языки буддийской культуры, впервые представили человечеству исчерпывающее систематическое изложение теоретических основ буддийского мировоззрения. И тот, кто стремится понять исторические судьбы буддизма, с почтительным вниманием обратится к его индийскому наследию.



ГЛАВА 1

Религия без Бога

• Слово Будды в индийском письменном наследии

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, датируемыми предположительно серединой III в. до н. э. Здесь прежде всего следует упомянуть надпись на мемориальной колонне, обнаруженной близ непальского города Румминдея. Эта надпись была призвана увековечить имя основателя буддийского вероучения — Сиддхартхи Гаутамы из воинского рода Шакьев. Другое важнейшее свидетельство представляют собой наскальные эдикты императора Ашоки (ок. 273—236 до н. э.), в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой Шакьямуни для преодоления «ложных воззрений» — небуддийских религиозных убеждений.

Эти материальные памятники буддийской культуры относятся к тому достаточно длительному периоду, в течение которого буддийская религиозная доктрина еще не подвергалась письменной фиксации, т. е. передавалась и распространялась изустно. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии буддийские монахи

активно проповедовали Дхарму, стремясь распространить Слово Будды и расширить круг последователей этой новой религии. Таким образом, буддизм как религиозное движение долгое время функционировал вне письменного закрепления своих догматических положений, сформулированных, как утверждает традиция, основателем вероучения — реальной исторической личностью.

Период, предшествовавший письменной фиксации буддийского канона, интересен прежде всего тем, что уже на данном этапе в рамках единой буддийской духовной традиции оформляются первые школы и направления. В специальной научной литературе эти школы часто именуется сектами. Однако в данном случае слово «секта» никоим образом не связано с понятием ереси. Для буддистов еретики (*тиртхики*) — это последователи иных, небуддийских, религиозных доктрин, а любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, полностью признавала Слово Будды.

Мы не можем говорить применительно к буддийским школам и направлениям о проблеме ортодоксии — ереси еще и потому, что основатель этого вероучения завещал свободу философской дискуссии, но при условии неукоснительного следования догматике. Школы возникали в буддизме не в результате привнесения каких-либо новых положений в религиозную доктрину. Они первично различались между собой только в отношении истолкования свода дисциплинарных правил для монахов — членов буддийской общины (*сангхи*), своих общественных установок и того, каким образом осмыслялась в этих школьных субтрадициях фигура Будды Шакьямуни.

Весьма существенно иметь в виду, что костяк буддийского религиозно-идеологического движения

первоначально состоял из монахов. На всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность постижения высших религиозных ценностей Учения, так и не было окончательно поколеблено.

Монахи древности жили либо общинами (в этом случае они именовались *шраваками*, т. е. 'слушающими учение'), либо в полном уединении как отшельники. Такие отшельники стремились в своей религиозной жизни к идеалу *пратьекабудды* — 'того, кто достиг просветления благодаря лишь собственным усилиям'. Ученики, постигавшие Дхарму из уст Бхагавана Будды, и были первыми шраваками. Монашеская сангха, однако, составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, в которую входили также и мирские последователи буддизма. Именно хозяйственная деятельность мирян, их пожертвования в пользу монахов и обеспечивали существование монашеской сангхи. Соотношение численности монахов и мирян не было постоянным, оно зависело от ряда условий. Так, в больших общинах, где миряне вели успешную хозяйственную деятельность, где был сильный духовный лидер, заручившийся покровительством светских властей, монашество было численно велико; а в маленьких бедных общинах, обитавших на отдаленных территориях и в идеологически чуждом окружении, костяк могли составлять лишь четыре монаха — количество, необходимое для образования сангхи.

Первоначально только монахи рассматривались в качестве строгих последователей Дхармы, поскольку жизнь мирян считалась практически несовместимой с высшей религиозной целью буддийского вероучения — достижением нирваны. Однако

уже на ранних этапах истории буддизма начали обнаруживаться тенденции к оспариванию такого положения вещей. Именно эти тенденции и привели к разделению буддийского религиозного движения на два основных течения — Стхавиравада и Махасангхика. Это разделение, происшедшее во второй половине IV в. до н. э., заложило основы формирования школ раннего буддизма.

Стхавиравада (букв.: 'учение старейших') объединяла сравнительно узкую группу монашествующих буддистов, далеко продвинувшихся в практике буддийской йоги — в преобразовании своего сознания. Они претендовали на архатство — обладание совершенным знанием. Архатом ('достойным почитания') считался лишь тот из монахов, кто «победил врагов», т. е. полностью уничтожил благодаря практике буддийской йоги свое влечение к мирской жизни, искоренив три корня неблагих деяний — алчность, вражду, невежество. Стхавиравадины, т. е. последователи «учения старейших», являлись, таким образом, монашеской элитой буддийского движения. В традиции Стхавиравады было принято рассматривать основателя вероучения Будду Шакьямуни в первую очередь как историческую личность — человека, достигшего совершенного знания и полного просветления при посредстве долголетней практики йогического созерцания. Иными словами, Будда с точки зрения Стхавиравады представлял собой высшее исторически реальное воплощение идеала архатства.

Махасангхика (букв.: 'школа большой общины') объединяла не только большую часть монашества, но также и буддистов-мирян. Последние ввиду своих хозяйственных занятий и необходимости содержать семью не имели возможности следовать «уз-

ким» путем строжайшей буддийской религиозной дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию, «духовному деланию».

Среди последователей этого течения было немало женщин, принявших монашеские обеты, ибо махасангхики полагали, что духовно-религиозные возможности женщин вполне сопоставимы с возможностями мужчин. Письменные памятники более позднего периода сохранили имя лидера махасангхиков — монаха Махадевы, выходца из купеческой среды. Он получил известность как критик социальной узости Стхавиравады, подвергший сомнению духовные достижения последователей этого направления. Махасангхики в целом представляли собой более демократичное течение в буддизме, ориентированное на широкий круг мирских последователей Дхармы.

В отличие от стхавиравадинов они трактовали основателя буддийского вероучения как земное воплощение внемирского духовного принципа (*локоттара*). Тем самым они полагали, что духовный потенциал того живого существа, которое некогда именовалось Сиддхартхой Гаутамой, далеко выходил за пределы обычных человеческих возможностей. Будда, согласно их интерпретации, мог и не быть исторической личностью, первым из архатов обретшим совершенное знание лишь благодаря использованию определенного метода.

Все это, естественно, подрывало претензии стхавиравадинов на исключительность религиозных преимуществ монашества по сравнению с мирянами. В то время как школа «старейших» строго ориентировала монашескую сангху на достижение состояния архатства как на высшую цель религиозной жизни, махасангхики расширяли миссионерскую де-

тельность. Они стремились привлечь к буддизму более широкий круг мирских последователей и ради этого выдвигали на первый план более доступные для понимания новообращенных религиозные ценности.

Разделение ранних буддистов на два направления послужило как бы исторической моделью дальнейших судеб этого мощного религиозно-идеологического течения. Стхавиравада заложила ту основу, на которой вскоре возникла совокупность школ Хинаяны (так называемой Малой колесницы). Махасангхика через несколько веков трансформировалась в преобладающее по численности последователей направление буддизма — Махаяну (Большую колесницу), прочно утвердившееся позднее в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

Историкам буддийской культуры документально не известно, чему в действительности учил своих последователей исторический Будда Шакьямуни, поскольку письменных памятников, относящихся ко времени его проповеднической деятельности, не существует. Однако тексты буддийского канонического корпуса, возникшего спустя несколько веков, рассматриваются последователями Шакьямуни как собрание достоверных высказываний, принадлежавших основателю Дхармы.

В оригинале буддийский канон полностью дошел до нашего времени только в палийской версии, чем и объясняется его условное название в научной литературе «палийский канон». Эта традиция, отождествляемая со школой Тхеравады (палийское слово, соответствующее санскритскому *Стхавиравада*), представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но

уже в начале I в. до н.э. она была оттеснена на Шри Ланку (именно оттуда Тхеравада позднее распространилась по всей Юго-Восточной Азии). Палийский канон сделался известен в Европе только в XIX в. и долгое время рассматривался учеными как единственное собрание буддийских канонических текстов.

Канон, или Трипитака (Три корзины), состоит из трех относительно автономных по своему содержанию, но идейно взаимосвязанных разделов, составляющих единый фундамент буддийского религиозного мировоззрения. Первый из них называется Сутра-питака. Это собрание бесед-наставлений, предназначенных для самого широкого круга слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, воспроизводящих проповеди Бхагавана и повествующих о ситуациях, сопутствующих им. Иными словами, буддийская религиозная доктрина представлена в Сутра-питаке не в виде систематического изложения, а как коллекция проповедей Учителя, изложенных в различных обстоятельствах и различным категориям слушателей.

Сутры содержат основные темы и понятия буддийского вероучения и их разъяснения. Однако, поскольку разъяснения ориентированы на широкую аудиторию, в каждом конкретном случае они имеют своей целью скорее подвести слушателей к пониманию смысла сказанного, нежели дать строго логически то либо иное определение. А это, в свою очередь, означает, что логическая связность понятий, используемых в различных сутрах и образующих в своей совокупности буддийскую догматику, не всегда была очевидна, а порою не выявлялась на уровне здравого смысла.

Письменная фиксация Сутра-питаки, осуществленная, по-видимому, на рубеже новой эры, и обнаружила трудности выявления смысла основных понятий буддийской религиозной доктрины. Это важнейшее обстоятельство предопределило собой необходимость развития буддийской герменевтики — искусства толкования сутр, послужило стимулом к возникновению философии как теоретического ответа на потребность монашеского сообщества в строгом и логически выверенном анализе доктринальных понятий и связи между ними.

Второй раздел канона — Виная-питака — содержит свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является Пратимокша — кодекс воздержания от безнравственного поведения, предназначенный для членов буддийской общины — полноправных монахов и монахинь, неполноправных монахинь (т.е. претендующих на статус монахини), послушников и послушниц, мирян и мирянок, а также для тех, кто соблюдает очистительный пост. Пратимокша оговаривает условия принятия обетов, соответствующих восьми вышеперечисленным статусам; получения посвящений, указывающих на продвижение монахов и монахинь по ступеням буддийской религиозной практики, и т.п.

Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя вероучения, как правило, не назначали специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений Пратимокши. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, не только требовало добровольного подчинения правилам Винаи, но также предполагало готовность к абсолютно правдивому самоотчету перед лицом сангхи и восприятию

критики со стороны любого ее члена. Об этом свидетельствует наличие особого регламента. Дважды в месяц текст Пратимокши зачитывался перед собранием общины и обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых ее члены сообщали добровольно. Лгать не имело смысла, ибо, с точки зрения буддийской доктрины, когда проступок совершен, лишь покаяние способно облегчить дурную карму, а ложь ее усугубляет. Замалчивание прегрешений приравнивалось ко лжи.

Виная регулировала также взаимоотношения сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако, поскольку Виная прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, она рассматривается учеными не только как памятник буддийской юридической мысли, но в первую очередь в качестве религиозно-дисциплинарного свода.

Два вышеназванных раздела канонического корпуса проходят в неизменном виде через всю историю буддизма, обнаруживая на различных исторических срезах лишь незначительные вариации в истолковании Пратимокши в рамках отдельных школьных традиций. Это объясняется тем обстоятельством, что Сутра-питака и Виная-питака сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе — еще до их письменного закрепления. Иначе обстояло дело с третьим разделом канона — Абхидхарма-питакой.

В ранний период истории канонической литературы термином *абхидхарма* обозначался метод наставления. Он сводился к изложению сутр, сопровождаемому строгой логико-теоретической интерпретацией их основных понятий. По мере развития искусства интерпретации складывались и специфич-

ческие раннефилософские тексты. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов, сходных по своему жанру и аналитическому способу подачи материала с европейскими философскими трактатами эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

Тексты Абхидхарма-питаки представляют собой относительно автономный, собственно философский уровень буддизма. Первоначально, как уже говорилось, философия в буддизме выступала в роли теоретического инструмента, с помощью которого религиозная доктрина, изложенная в форме проповедей, могла приобрести вид стройной и логически строгой системы. Однако в период сложения трактатов Абхидхарма-питаки (III в. до н. э.—I в. н. э.) проблематика буддийского теоретического умозрения претерпела изменение и значительно усложнилась по сравнению с сутрами. В трактатах Абхидхармы присутствуют строгие классификации и определения понятий, доступные только для узкой аудитории, которая привыкла иметь дело со сложными интеллектуальными задачами. Специальный понятийно-терминологический язык, характерный для третьего раздела канона, свидетельствует, что буддийская философия очень рано становится уделом профессиональных мыслителей.

Усвоение Сутра-питаки и дисциплинарных разделов Виная-питаки требовало прежде всего большого объема памяти и наклонностей к религиозно-догматическому мышлению. Осмысление текстов Абхидхарма-питаки становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая проявляла способность к теоретизированию и непосредственно посвящала себя занятиям практикой йогическо-

го созерцания. Для этих членов сангхи философские трактаты служили своего рода теоретической основой, связующей воедино положения Сутра-питаки, Пратимокшу и буддийскую йогу — технологию изменения состояний сознания, направленную на искоренение влечений к мирской жизни и ложной веры в существование личного Я.

Абхидхарма-питака палийского канона доносит до нас философские воззрения Тхеравады, которые долгое время рассматривались в научной литературе как единственная подлинная форма древнего буддийского философствования, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению — ученикам (*шравакам*). Однако изыскания последних десятилетий показали, что, кроме этой, еще две школы раннего буддизма — Сарвастивада (отделившаяся в свое время от Стхавиравады) и Махасангхика — располагали собственным корпусом канонических текстов. Последние, зафиксированные первоначально на санскрите, дошли до нас в переводах на китайский и, частично, тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Хотя санскритские оригиналы Абхидхарма-питаки утрачены, сохранились многочисленные фрагменты отдельных частей канона (в основном Виная-питаки), которые были записаны на санскрите в первые века новой эры.

В этой связи становится очевидным, что тексты палийского канона, и в частности семь трактатов палийской Абхидхармы, не являются единственной версией ранних форм буддийского учения. Интересно отметить, что тогда как первые два раздела канона Сарвастивады и Виная-питака махасангхиков практически полностью согласуются с палий-

ской традицией, третий раздел — Абхидхарма-питака — совершенно отличен от нее, даже состав и названия трактатов здесь иные.

Каким же образом составлялись философские трактаты канонической Абхидхармы? Сравнивая первый и третий разделы канона, ученые установили, что трактаты складывались на основе так называемых *матрик* — списков важнейших понятий, упоминаемых в сутрах. Трактаты и представляют собой разъяснение этих понятий, причем именно такое разъяснение, которое соответствовало конкретным школьным традициям. История создания матрик в известной степени вскрывает характер взаимоотношений философии и религии на раннем этапе формирования буддизма.

Время, предшествовавшее записи Абхидхарма-питаки, было периодом устного философствования, когда происходило первичное формирование традиций истолкования сутр в различных школах. При сопоставлении текстов Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени существенное для нашего понимания истоков буддийской философии. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных школьных версиях, выявляется и некоторый общий для всех школ набор понятий. Именно он и представляет собой «конспект» буддийской религиозной доктрины, «конспект» основных ее положений.

Ярким примером этого может служить список понятий, посредством которых в буддийской доктрине излагается учение о нереальности личного Я, т. е. о несуществовании такой вечной и неизменной субстанции, как душа, *атман*. Ортодоксальным

брахманистским представлениям о вечной субстанциональной духовной целостности — *атмане* — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка личного Я как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциональной совокупности психофизических состояний. Все многообразие этих моментальных во времени состояний, сменяющих друг друга, предстает сознанию несведущего человека как нечто неизменное — его личное Я, связанное в этой жизни с одним телом, именем, родом занятий, а в следующей — с иным телом и т. д. Буддийская доктрина утверждает, что такого личного Я не существует, ибо реально моментальные состояния образуют собой пять групп — материю, чувствительность (способность различать приятное, неприятное и нейтральное), артикулируемую речь, сознание, формирующие факторы (те состояния, благодаря которым и существует психофизическое единство, именуемое живым существом). Таким образом, список доктринальных терминов, называемый «пять групп» (*панчаскандха*), содержит концептивно всю полноту буддийских идей, направленных против брахманистского учения о реальности атмана.

Названный и другие числовые списки, составленные на основе первого раздела канонического корпуса, подвергались долгое время только изустной философской интерпретации. А это, в свою очередь, означало, что неизбежны были несовпадения в определениях и теоретических трактовках различных школ. К моменту письменного закрепления Абхидхарма-питаки заложившиеся школьные традиции настолько окрепли, что каждая из них претендовала на статус единственной подлинной, достойной канонизации. Этим только и можно объяснить наблюдае-

мые несоответствия в различных версиях третьего раздела канона.

Таким образом, письменная фиксация Абхидхарма-питаки может рассматриваться как завершающий этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Она ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле буддийской религиозной идеологии.

• Что есть сансара?

Буддийская религиозная догматика и ее историческое происхождение могут быть правильно поняты только при сопоставлении с положениями брахманистской религиозной идеологии. Последние нашли свое отражение в философском символизме упанишад, а затем, в I—II вв. н. э., послужили фундаментом для возникновения базовых текстов ортодоксальных религиозно-философских систем.

Идеология брахманизма в предельно кратком виде выражена формулой тождества атмана и *брахмана*, т. е. индивидуальной психической субстанции (души) и субстанции духовно-космической. В ортодоксальных религиозно-философских системах идея этого сущностного тождества обретает свою дальнейшую разработку. В целом идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в брахманской ортодоксии наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал *мокши* ('освобождения') в индуизме

предполагал обретение прижизненного блаженства через отождествление личного Я (психической субстанции) с высшим космическим творящим началом. Оно выражалось формулой «Я есмь брахман». Мокша достигалась благодаря жестким формам аскезы и индуистской йоге, включавшей техники тела — хатха-йогу (практику асан — статических поз, гармонизирующих деятельность эндокринной системы, и пранаямы — управляемого дыхания).

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип: невечное (*анитья*) — не-душа (*анатма*) — страдание (*дуккха*).

Для того чтобы понять содержание этого принципа, необходимо более подробно рассмотреть те брахманистские идеи, которым и противостоял буддизм. Ортодоксальные брахманы — приверженцы индуизма утверждали, что единственной вечной причиной возникновения, существования и разрушения мироздания является Ишвара — божественный Владыка вселенной. В индуистской мифологии, обширно представленной в древнем эпосе «Махабхарата» и литературе пуран, идея Ишвары воплощена в божественной триаде (*тримурти*). Это — космогоническое триединство бога Брахмы, бога Вишну и бога Шивы. В образе Брахмы доминирует функция творения, Вишну — хранитель сотворенной вселенной, а Шива — ее разрушитель. Три божества различаются лишь по преобладающим космогоническим функциям, но по своей единой природе они тождественны атману.

Атман, будучи в реальности неотделим от брахмана, — вечная, неизменная всепронизывающая субстанция, сопряженная со всеведением и абсолютным блаженством. С известной степенью историко-куль-

турной условности его можно назвать Мировой душой. Во всем мироздании нет ничего, что оказывалось бы вне атмана, он есть все и одновременно не есть что-либо конкретное. Живые существа обладают одушевленностью, утверждали брахманисты, лишь потому, что в реальности личное Я неотделимо от атмана. Однако на уровне человеческого индивида это неочевидно, поскольку познавательная способность человека как бы скована неведением и страстным влечением к материальным объектам. Под воздействием неведения и влечений человек совершает греховные деяния, приводящие в соответствии с законом кармы к новому рождению, сопряженному с переживанием страдания, — и так до бесконечности. Его прошлая, настоящая и будущая жизни связаны между собой именно благодаря существованию вечного и неизменного атмана, который проходит сквозь череду рождений, отбрасывая одни личины и свойства (имя, телесный облик и т. п.) и обретая другие. Одушевленных живых существ бесчисленное множество, но тождественный брахману атман един. Именно он и есть реальная «личность», Пуруша (букв.: 'Человек').

Иными словами, религиозная идеология брахманизма была всецело проникнута верой в реальное существование «личности», субстанциальной души, причем верой в тождество души индивидуальной и Мировой.

Смысл религиозной жизни в брахманистской картине мира состоял в направленном преодолении неведения, аскетическом отказе от влечений, т. е. в освобождении от всего, что препятствует постижению тождества атмана и брахмана. Отшельники, посвящавшие себя индуистской аскезе, предавались крайним формам самообуздания и практике созер-

цания. Постигая суть формулы «Я есмь брахман» в высших состояниях сосредоточения сознания, аскеты (*йогинь*) обретали блаженство.

Однако этой практике могли предаваться в основном члены брахманского сословия, ибо необходимым условием мокши выступала благая форма рождения — человеческая, а брахманы — лучшие среди людей. Все прочие рассматривали свою нынешнюю жизнь как этап, приближающий освобождение в будущих существованиях. В этой перспективе они совершали жертвоприношения богам, паломничества к индуистским святыням, практиковали ритуальное очищение, неуклонно веря, что их ждет новое рождение на «небесах Брахмы».

Важно подчеркнуть, что брахманская ортодоксия определяла брахман посредством формулы *сат-чит-ананда* ('Бытие, Сознание, Блаженство'), приписывая тем самым мирозданию благие свойства. «Достижение небес» (*сварга*) — счастливый идеал, к которому стремились дваждырожденные, следовавшие путем активной деятельности, созерцатели же искали высшего освобождения (мокши).

Страдание в человеческой жизни, порождаемое неведением и прегрешениями, уравнивалось счастьем, которое достигалось праведностью и участием в ритуальной жизни.

Буддийская религиозная доктрина противопоставила совокупности этих представлений жесткую логическую контраргументацию, направленную на разрушение веры в реальность атмана и в Ишвару — творца вселенной.

Согласно позиции буддистов, процессы возникновения, существования и разрушения вещей наблюдаются в окружающем мире в любой момент времени. Являются ли эти процессы результатом

волеизъявления Ишвары, т. е. выступает ли Ишвара, его желание единственной их причиной?

Если ответить на этот вопрос утвердительно, то окажется, что Ишвара одержим одновременно многими противоречивыми желаниями, которые по определению не могут быть признаны единственной причиной.

Если же подобные желания возникают у Ишвары не одновременно, а в последовательности, то необходимо говорить, что процессы возникновения, существования и разрушения имеют место в силу комплекса причин и условий. Иными словами, одного-единственного желания Ишвары в качестве причины здесь явно недостаточно. Таким образом, Ишвара не может считаться всемогущим Владыкой вселенной, желание которого обладает универсальной творящей способностью.

Ради чего Ишвара творит мироздание? Если брахманы считают, что он делает это ради своего наслаждения, радуясь сотворенной вселенной и живым существам, населяющим ее, то и здесь их мнение основано на невежестве. Живые существа подвержены страданию — они претерпевают болезни, старятся, умирают. Кроме того, в подземном мире, где располагаются злоеущие адские вместилища, их обитатели испытывают жестокие муки. Разве все эти мучения — повод для наслаждения Ишвары? Разве может тот, кто пребывает в радости, наблюдая гибель живых существ в период разрушения мира, называться благим божеством? Да и не в радости пребывает Ишвара-Шива, круша мироздание, а в гневе и ярости — ведь именно таким предстает он в пуранических мифах. Верить в бытие подобного злого гедониста и поклоняться ему способен лишь глубоко невежественный фана-

тик, ибо, совершая почтительные жертвоприношения злобному божеству, человек обретает дурную карму.

Таким путем буддисты выявляли внутреннее противоречие, присущее брахманистскому тезису «абсолютно благой Ишвара творит вселенную ради своего наслаждения». Тот, кто способен наслаждаться страданием, не есть абсолютно благой. Если же признать за Ишварой свойство абсолютной благодати, то наслаждение все равно не может быть целью творения вселенной, ибо она переполнена страданием до краев.

Обнаружение логического противоречия, согласно буддийским теоретическим представлениям, свидетельствовало о неистинности тезиса. В данном случае выявленное противоречие разрушало мнимую истинность брахманистского утверждения и доказывало обратное — вселенная существует помимо чьего-либо целеполагания. А если нет единственной причины возникновения мироздания, нет той цели, ради которой оно могло быть кем-то сотворено, то логично сделать вывод о несуществовании Ишвары. Бесконечно повторяющиеся циклы возникновения, существования, разрушения вселенной и пребывания ее в разрушенном состоянии подчинены безличной объективной закономерности. Все возникает в силу причин и условий, сцепленных друг с другом, и этот круговорот безначален.

К контраргументации, разрушающей брахманистскую идею сотворенности мира, относится и еще один саркастический вопрос, который задавали буддисты своим оппонентам. Если брахман, тождественный атману, обладает таким неотъемлемым свойством, как блаженство (*ананда*), то Ишвара, будучи Владыкой вселенной, есть одновременно и

«господин наслаждения» — тот, кто пребывает в блаженстве. Зачем же ему предпринимать чудовищные усилия, необходимые для сотворения мира с его Великим океаном, морями, континентами, горами, небесными божественными дворцами, подземными адскими узилищами и бесчисленным множеством живых существ, одержимых алчностью, враждой и невежеством?

Этот процесс опять-таки вскрывал противоречия, присущие брахманистской идеологии, и подводил к отрицанию блаженства как атрибута брахмана. Ишвара не есть «господин наслаждения», а само наслаждение — не более чем частный фрагмент существования.

Такой разворот проблемы обесмысливал индуистскую аскезу. Если йогин обретает блаженство, постигая в практике созерцания тождество атмана и брахмана, такое блаженство отнюдь не равносильно конечному освобождению (мокше), ибо оковы неведения не разрушены, совершенное знание не достигнуто.

Достижение абсолютного знания (*джняны*) представляло собой не абстрактную цель, а необходимое условие, поскольку именно неведение выступало в большинстве религиозных доктрин древней и средневековой Индии фактором, обуславливающим страдание. При незначительном различии формулировок и в буддийской и в индуистской традициях идеал совершенного знания предполагал видение вещей «как они есть». Это означало видеть реальность в соответствии с истиной и внесубъективно, не примешивая к познанию личных аффективно окрашенных мотивов.

Но о каких «вещах» шла речь? Это прежде всего природа собственной психики. Для индуистской

традиции идеал совершенного знания выступал в форме постижения тождества атмана и брахмана. Тот, кто практически осуществил познавательный идеал, как утверждали ортодоксальные брахманы, не родится никогда более в мире страдания. Но буддийская критика, выдвигая принцип «невечное—не-душа—страдание», разрушала идею этого священного тождества, удостоверенного авторитетом Слова Вед. Нет вечного брахмана, неотъемлемо связанного с блаженством, ибо нет атмана, души субстанциальной. Бессмысленно познавать то, чего нет, ошибочно принимая переживание блаженства за высшее освобождение. Но тот йогин, чей духовный прогресс иллюзорен, не победил страдание, и ему предстоят новые рождения в безначальной, никем не созданной вселенной.

Однако не означает ли все вышесказанное, что буддизм представлял собой южноазиатскую форму свободомыслия, религиозного нигилизма? Не свидетельствует ли в пользу подобной оценки буддийское отрицание сотворенности мира, существования души и Божественного начала? Да и возможен ли при таком отрицании какой-либо позитивный символ веры?

Такой символ веры в буддизме был (и остается в наши дни). Учение Будды Шакьямуни базировалось на вере в реальность благой и неблагой кармы и в существование Благородных личностей (*Арья пудгала*), одержавших победу над страданием.

Говоря более пространно, буддийская религиозная доктрина зиждется на вере в то, что все преднамеренные, осмысленные действия живых существ делятся на благие (достойные) и неблагие, проникнутые низменной мотивацией. Это разделение не

зависит от человеческой оценки, т. е. благое и неблагое не могут произвольно меняться местами, поскольку неотъемлемое свойство неблагих действий — породить страдание.

Действия живых существ, совершаемые по благому либо неблагому умыслу, имеют не только практические следствия в этой жизни, они неизбежно ведут к новым рождениям. Эта неизбежность и есть карма, зависящая от религиозного качества совершаемых действий.

Но возникает вопрос, что такое страдание? Без ответа на него невозможно понять природу неблагого действия.

На первый, поверхностный взгляд в жизни обычного человека несчастья в известной степени уравниваются периодами благополучия, везения, эмоциональными взлетами, которые принято называть счастьем. Но тем не менее каждому известны боль, голод, состояния подавленности и глубокой неудовлетворенности собой или миром. Эти и подобные им состояния и принято в обыденном языке именовать физическими и душевными страданиями. Живые существа принципиально не защищены от таких грубых форм страдания и в той либо иной мере способны их осознать. Этот первый уровень страдания в буддийской религиозной доктрине получил название «страдание как таковое», что указывает на переживание мучений в явном виде.

Однако существует и иной уровень — «страдание перемен». Это те состояния неудовлетворенности, беспокойства, те новые трудности, которыми чреваты изменения, даже радостные. Когда человек стремится осуществить свои сокровенные желания и достигает этого, он попадает в новую ситуацию, свя-

занную с новым кругом проблем. Например, женившись на горячо любимой женщине, мужчина счастлив, но ему теперь необходимо думать о средствах для содержания семьи, о благополучии и счастье другого человека. Или же некто обрел желанное богатство и лишь позже понял, как трудно это богатство сохранить, как небезопасно его иметь. И в том и в другом случае страдания, порожденные необладанием, прекратились, но появились страдания, обусловленные обладанием. Иными словами, решение одних проблем автоматически влечет другие, а удовольствие и удовлетворенность сменяются противоположными переживаниями.

Так, в сцеплении причин и следствий, проходит вся жизнь, завершаясь старостью и смертью. Человеческое целеполагание создает лишь видимость активной, творческой роли личности. Но при аналитическом взгляде на вещи жизнь — это сплошное претерпевание, ибо вся совокупность причинно-следственных связей человеку неведома.

Энергично стремясь к осуществлению своих желаний, живое существо не знает, чем обернется их удовлетворение. Даже простейшие из потребностей можно утолить лишь на время — сегодняшняя трапеза не насытит завтрашнего голода. Невозможность раз и навсегда избавиться от жизненных трудностей, обрести вечное здоровье, неограниченно продлить молодость, никогда не умирать, окружить себя лучшими из людей или самыми верными, покорными, невозможность жить в идеальном обществе, где вознаграждена добропорядочность и искоренены пороки, — все это и есть третий уровень страдания — «страдание нестабильности».

Любое действие, основу которого составляют неведение, алчное стремление к переживанию чув-

ственного опыта и враждебность, неизбежно вносит вклад в это всепроникающее страдание. Подобные действия и есть неблагое по своей природе, а не потому, что кто-либо считает их неблагоприятными. Они могут базироваться только на неведении, т. е. на аффективном состоянии, которое препятствует пониманию причинно обусловленного характера человеческого существования и всех процессов, присущих мирозданию. Или источником неблагоприятного действия может служить только жажда чувственного опыта. Или оно порождается враждой, даже если вражда субъективно представляется справедливой. А возможно и тройственное слияние этих мотивов как генерализованная неблагоприятная установка сознания. Но результатом всегда будет неблагоприятное новое существование.

Благие действия возможны лишь тогда, когда человек сознательно воздерживается от безнравственности, желает преодолеть, устранить невежество, алчность и вражду из сферы мотивов своей активности. Таким путем обретается благая форма нового рождения. Именно воздержание от безнравственности, а не ритуальные очищения и жертвоприношения, служит залогом благой кармы.

Главное отличие буддийской религиозной доктрины от индуистской состояло в отрицании сотворенности мира, поскольку последователи Будды Шакьямуни приписывали космогонические функции совокупной карме всех без исключения живых существ, населяющих вселенную. Как следует это понимать?

Благодаря благим прошлым действиям новое рождение живого существа может быть человеческим либо оно может произойти в тех сферах, где обитают небожители. Если же было совершено дур-

ное, греховное, то новое рождение может произойти в животном мире, или среди голодных духов (*пре-тов*), или даже в адских вместилищах. Каждый из этих пяти типов рождений неотъемлемо связан с определенным местом в мироздании. Так, обитатели адов (*нараки*) населяют подземные местопребывания, где их ожидают чудовищные муки. Сфера обитания животных — наземный мир (вода, земная поверхность, воздух). Голодные духи живут как под землей, так и на земле, но ужас этого существования состоит в невозможности насыщения вечного голода. Эти три типа рождения именуются несчастными, поскольку обитатели адов, животные, голодные духи подвержены в очень сильной степени грубым проявлениям страдания. В их существовании доминируют «страдание как таковое» и «страдание перемен». А поскольку их сознание замутнено, лишено ясности, они не способны осознать всепроникающую природу страдания, «страдание нестабильности», и направить свои усилия к религиозной жизни.

К благим, счастливым формам рождения относятся человеческое рождение и так называемое божественное. Люди населяют, подобно животным, наземный мир, а небожители — мир горний, заоблачный.

В буддизме боги-небожители — это такие же живые существа, как и все остальные. Небожители не испытывают «страдания как такового» и «страдания перемен». В их жизни присутствует лишь «страдание нестабильности», ибо небожители смертны, их рождение, существование и кончина в положенные сроки подчинены причинно-следственной закономерности. Изменить ее боги-небожители не имеют власти. Иными словами, эта форма рождения явля-

ется благоприятной только в том отношении, что она обретается в результате благих прошлых действий и не связана с грубыми проявлениями страдания. Хотя в буддийской мифологии и обнаруживается упоминание о том, что небожители — приверженцы Дхармы, их жизнь полна счастья и наслаждения, не предрасполагающих к активному преодолению страдания.

Обретение новых форм рождения неизбежно связано с воспроизведением и поддержанием тех космических местопребываний, которые и соответствуют пяти названным выше формам существования. Таким образом, согласно буддийским воззрениям, причинно-следственная закономерность обретения новых рождений напрямую связывает пять форм живых существ с пятью соответствующими им космическими вместилищами. Эти вместилища сохраняются и воспроизводятся в неотъемлемой зависимости от благих и неблагих действий живых существ.

В конце каждого из космических циклов человеческий род подвержен физическому и нравственному вырождению, что выступает кармическим следствием прошлых действий. Вселенная, ее материальный аспект, также ветшает под влиянием дурной кармы, преобладающей в эпохи, предшествующие периодической гибели мироздания. Именно эти процессы, а не мифическое желание Ишвары-Шивы и приводят к космической катастрофе в конце великой *кальпы*. Вселенная гибнет, и воцаряется космогоническая пауза, в течение которой происходит вызревание совокупной кармы прошлых действий живых существ.

Космогоническая пауза — это скрытый период, предшествующий рождению нового мира. Сла-

бые первоначальные космические ветры указывают на возобновление космогонического акта. Постепенно они приобретают исполинскую силу и образуют сверхмощный вихревой столб. Проливаясь на него, космические дожди, удерживаемые вихревыми движениями ветра, не растекаются, и над столбом ветра надстраивается столб воды. Нестановимое движение внутри водяного столба приводит к «закипанию золота» на его поверхности — к рождению так называемой золотой земли. Именно над золотой землей и надстраивается сфера мироздания, населенная пятью формами живых существ.

В географическом центре вселенной расположена гора Меру, высота которой столь велика, что ее вершина недоступна человеческому зрению. Подножие Меру находится в морской глубине, а на террасах этой горы, в заоблачных высях, обитают боги-небожители. Меру окружена морями и океанами. По четырем сторонам мировой горы расположены континенты, населенные людьми и животными.

Наиболее обширный из них — континент Джамбу, или Джамбудвипа. Его особенность состоит в том, что под земной поверхностью, в толще континента, располагаются адские вместилища. Под другими континентами подобные вместилища отсутствуют. Голодные духи также населяют только Джамбудвипу. Человеческие существа, рождающиеся здесь, отличаются острым умом. Будучи способны к греховным, неблагим действиям, они в то же время предрасположены и к восприятию истинного учения — Дхармы. Именно на Джамбудвипе, согласно буддийскому преданию, и появился Сиддхартха Гаутама. Иными словами, континент Джам-

бу — место расположения Индии, родины Будды Шакьямуни.

Среди иных форм живых существ именно люди несут преобладающую ответственность за свои действия, поскольку они могут воздерживаться от неблагих действий. Кармическое следствие возникает лишь в том случае, если действие совершено не машинально или случайно, но осмысленно, сознательно. Такому действию всегда предшествует самоотчет: буду действовать так-то и так-то, с такой-то и такой-то целью. Следующие за этим умыслом слова либо физические акты — лишь воплощение сознательного импульса-побуждения. Однако если имело место лишь помышление, но ни физические, ни словесные действия за ним не последовали, то и кармическое следствие не возникает. Ни благое, ни неблагое действия не могут ограничиваться только помыслами, ибо карма — результат единства мысли и деяния. Дурно, когда человек увлечен неблагими планами, но, не предпринимая каких-либо словесных или физических действий для их воплощения, он окончательно не формирует дурную карму.

Сознание — это центральный фактор в деятельности живых существ, полагали последователи Будды Шакьямуни. В канонической литературе сознание уподобляется свету лампы, который проходит сквозь тьму, — так сознание движется от одного рождения к другому. Блуждание сознания в пяти формах рождения подчинено только причинно-следственной связи — закону кармы. Однако сознание не есть заместитель понятия души, атмана, ибо атман — вечная субстанция, принципиально неделимая, неизменная во времени. А сознание представляет собой, как полагали буддисты, поток элемен-

тарных моментальных состояний, связанных друг с другом причинно-следственной связью. Именно поэтому в буддийских канонических текстах говорится о «развертывании сознания» во времени. Элементарные моментальные состояния сознания без перерыва следуют одно за другим из прошлого в будущее.

Развертывание сознания как в рамках одного существования, так и в широких пределах прошлых, настоящего и будущих рождений подчинено закону кармы отнюдь не в том смысле, что отсутствует свобода воли. Обретение человеческого рождения есть результат прошлых действий, и он не зависит от текущей деятельности индивида. Но то, какими будут следующие рождения, обусловлено сознательным выбором между благим и неблагим и соответствующими действиями.

Как уже говорилось, неблагое действие всегда порождает в качестве своего следствия страдание. Так почему же человек совершает неблагие действия? Разве кто-либо из людей, пребывая в здравом уме, желает сознательно дурного будущего для себя?

Буддийская религиозная доктрина отвечала на этот вопрос следующим образом. Для всех пяти форм живых существ важнейшей характеристикой является их влечение к объектам чувственных желаний, ибо они полагают, что удовлетворение желаний порождает вражду между живыми существами, борьбу за обладание этими объектами. Кроме того, живые существа ошибочно полагают, что объектам внешнего мира присуще свойство вызывать желания, т. е. живые существа пребывают в невежестве относительно природы реальности. Таким образом, алчность, вражда и невежество заставляют

людей, стремящихся к счастью и удовольствию, совершать действия, приводящие, в соответствии с законом кармы, к страданию — дурным формам рождения.

Глупец, говорили буддисты, верующий в существование атмана, совершает жертвоприношения богам и ритуальные «очищения» ради хорошего нового рождения; он же осуществляет и неблагие действия — присваивает то, что не было ему добровольно дано, лжет, совращает чужих жен, даже убивает, думая, что подобные действия принесут ему счастье и наслаждение в этой жизни, а результат его действий — новое рождение в аду.

Все многообразие мотивации, корень которой — влечение к объектам желаний, исчерпывается, таким образом, алчностью, враждой и невежеством.

Пять форм существования представляют собой круговорот рождений, внутри которого замкнуто сознание. Этот безначальный круговорот и называется *сансара*. Сознание в своих причинно обусловленных блужданиях подобно несчастному узнику, мыкающемуся по перенаселенным тюрьмам, так как сансара и есть «страдание нестабильности».

Одновременно с этим круговорот пяти форм рождения, обретаемых сознанием в различных материальных вместилищах, рассматривался в буддийской религиозной доктрине как «мир желаний» — низший уровень вселенной, где господствуют влечения к чувственно воспринимаемым объектам. Он и получил название «чувственный мир» (*кама-лока*). Живые существа, обитающие в нем, стремятся к объектам, способным принести наслаждение для органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания.

Выше чувственного мира располагаются один над другим еще два уровня существования, именуемые, соответственно, миром форм (*рупа-лока*) и миром не-форм (*арупья-лока*). Существование в них не связано с переживанием «страдания как такового» и «страдания перемен», поскольку в мире форм и в мире не-форм нет голода, жажды, боли, холода и т. п., отсутствует влечение к объектам чувственного — низлежащего — мира.

Однако обитатели более высоких уровней вселенной тем не менее не свободны от влечения. Они страстно привязаны к самому процессу существования, поскольку в этих космических сферах господствуют наслаждение, удовлетворенность, невозмутимость, а продолжительность жизни чрезвычайно велика — почти вечность по сравнению с человеческой. Но все-таки и эти божественные существа смертны. А это, в свою очередь, означает, что причинно обусловленное развертывание сознания продолжается и в мире форм, и в мире не-форм и оно тем самым несвободно.

В мире форм населяющие его боги огромны по размерам. Это в полном смысле слова мегамир, если смотреть с человеческой точки зрения. Время чудовищно замедляет здесь свое течение — на земле сменяются многие поколения, а в мире форм еще не истекли сроки одной жизни. Боги этого космического уровня не нуждаются ни в пище, ни в благоговениях, ни в эротических наслаждениях. Природа их наслаждений иная — они пребывают на различных стадиях сосредоточения сознания, сопровождающихся переживанием разнообразных оттенков блаженства.

Аналогично этому наслаждаются и существа мира не-форм. Однако назвать их «существами» мож-

но лишь условно. В отличие от мира форм, сохраняющего материальность, мир не-форм и его обитатели лишены телесности, нематериальны. И тем не менее сознание богов этого уровня сохраняет свою самотождественность в течение вполне определенного очень долгого срока, как бы опираясь на жизнеспособность, пока она не иссякнет. Только эта связь сознания с жизнеспособностью и характеризует собой индивидуальное существование каждого из богов мира не-форм. Продолжительность их жизни еще более велика, нежели в мире форм.

Рождение в мире форм и в мире не-форм — результат благой прошлой деятельности, причем связанной с практикой йогического созерцания, с аскезой. Но, несмотря на то что эти космические уровни вселенной весьма благоприятны для сознания, факт рождения в них не равносителен освобождению, ибо божественное существование в мире форм и в мире не-форм не преодолевает фундаментального зла смерти. А после нее сознание опять продолжает блуждать во вселенной — снова повторяется рождение, а в положенные сроки наступает распад индивидуальности, утрата самотождественности. «Страдание нестабильности» не преодолевается и здесь.

Таким образом, все три космических уровня вселенной — чувственный мир, мир форм и мир не-форм — подчинены страданию как всеобщему принципу существования. Во вселенной нет такой абсолютно благой обители, попадая в которую сознание обретало бы не только блаженство, но и вечную жизнь, где мгновение останавливалось бы раз и навсегда.

Именно всеобщность страдания как истинную природу трех уровней реальности и постиг Будда

Шакьямуни. Он познал и причину страдания, коренящуюся в самих живых существах. Устранив ее в себе самом, Бхагаван тем самым победил страдание. Обретя мудрость (*праджня*) и совершенное знание, препятствующее прорастанию семян страдания, он осуществил и идеал архатства.

Однако, как свидетельствует традиция, Бхагаван был не только Архатом, но и Бодхисаттвой — существом, развившим в себе вторую, наряду с мудростью, высшую буддийскую добродетель — великое сострадание (*махакаруна*). Всецело сострадая неисчислимым живым существам, претерпевающим мучения в сансаре, Бхагаван не удовлетворился победой только для себя. Опираясь на совершенное знание, он изложил истинное учение о преодолении страдания, предназначенное для спасения живых существ.

Соединив в одном лице высшие добродетели Архата и Бодхисаттвы, Бхагаван сделался Учителем истины, протянувшим руку помощи всем без исключения. Духовный подвиг Будды Шакьямуни в том и состоял, что отныне ключи знания мог обрести любой человек, желающий внимать учению о несуществовании атмана, стремящийся посвятить себя преодолению безнравственных аффектов — алчности, вражды, невежества. Сословная и половая принадлежность, цвет кожи уже не играли никакой роли относительно религиозной перспективы индивида — и образованный брахман, и неотесанный, но чистый сердцем шудра, и женщина, и темнокожие южане получили равное право идти стезей Дхармы.

Этой своей общественной позицией буддизм радикально отличался от индуистской ортодоксии. Слушать, изучать священные Веды в древней и

раннесредневековой Индии могли лишь дважды-рожденные — мужчины, принадлежавшие к варнам брахманов, кшатриев и вайшьев. Всем прочим это строго возбранялось. А Слово Будды было открыто всем, ибо Бхагаван для всех без изъятия преподал Благородные истины.

Весть о том, что все может быть познано и путь к знанию проложен для всех, сыграла в индийском обществе роль величайшей духовной революции.

• Благородные истины

Каково же содержание четырех Благородных истин? Первая из них представляет собой исходное для буддийской религиозной доктрины положение о всеобщности страдания и носит название Истина страдания. Ее формулировка — «все есть страдание» — требует некоторого дополнительного разъяснения. Что именно «все»? Здесь имеется в виду природа живых существ. Как уже говорилось выше применительно к сознанию, отказавшись от идеи вечной субстанциальной души, буддийская религиозная доктрина исходила из представлений о живом существе как о динамической психофизической целостности — непостоянной, непрерывно изменяющейся во времени. Иначе говоря, живое существо — поток психофизической жизни, образованный совокупностью элементарных моментальных состояний. Это сравнительно легко понять относительно психической жизни, регистрируя непостоянство, изменчивость ее содержаний. Но как толковать данное положение в связи с телом — ведь оно, наше тело, как бы присвоенное сознанием,

кажется чем-то постоянным, оно никуда не «течет»? Можно ли применить к телу такое определение, как «поток»? Современный врач или биолог не стал бы возражать против подобного определения, поскольку тело, организм сохраняет жизнь только при условии непрерывного обмена веществ, т. е. при условии непрерывного протекания процессов взаимодействия с внешней средой на клеточном и молекулярном уровне. Но было бы ошибочным отождествлять естественнонаучные представления и представления религиозные, возникшие в ином культурном контексте и в совершенно иное историческое время. Для буддийской религиозной доктрины было принципиально важным объяснить общеиндийскую идею круговорота рождений, устранив из этого объяснения вечный, неизменный атман раз и навсегда.

Каждое новое рождение есть результат прошлых рождений, обусловленный прошлой сознательной физической и словесной деятельностью. Почему сознание принимает решение совершить то либо иное действие? Пять органов чувств, обладающие способностью испытывать ощущения, поставляют чувственную информацию разуму.

Разум, в свою очередь, обобщает эти данные, воссоздавая образ воспринимаемого объекта.

Органы чувств материальны по своей природе, но в то же самое время каждый из них наделен определенной психической способностью — зрительной, слуховой, обонятельной, вкусовой, осязательной. Эти способности актуализируются в форме моментальных элементарных состояний, непрерывно захватывая новую и новую информацию. Но, будучи психическими способностями, ощущения не могут возникнуть помимо органов тела — глаза,

уха, носа, языка, кожных и слизистых покровов, т. е. это психические способности, неотъемлемые от материи, без нее не существующие.

Однако, как любили подчеркивать буддийские мыслители, глаз видит, а сознание осознает. Иными словами, только акт осознания чувственной информации и превращает ее в нечто значимое, осмысленное. Уже на уровне чувственного восприятия информация проходит своеобразную оценочную регистрацию и классифицируется на приятную, неприятную и нейтральную. Способность к такой оценке получила в буддийской религиозной доктрине название «чувствительность». Целостный образ воспринимаемого объекта и запечатлевает в себе какую-либо из этих оценок со стороны чувствительности. А в результате человек приписывает объекту внешней реальности, совершенно не связанному с его сознанием, такие свойства, как «приятный», «приносящий удовольствие» или «отвратительный». Руководствуясь этими восприятиями, человек способен привязаться к объекту, не понимая, что привязанность эта направлена на мысленный образ, окрашенный в «цвет» чувствительности.

Если бы объектам внешнего мира были присущи свойства приятного, неприятного или нейтрального, то все без исключения люди стремились бы к одним и тем же объектам и избегали бы других. Но живое существо, пребывая в заблуждении, наивно полагает, что не его собственные мысленные образы, а сами объекты внешнего мира вызывают в нем желание.

Согласно буддийским воззрениям, поток сознания живого существа развертывается под воздействием мысленных образов объектов, обусловленных

приятными либо неприятными чувственными восприятиями. Жажда переживать приятный чувственный опыт подстегивает сознание. Это и есть поток психофизической жизни, для обозначения которого в буддийской религиозной доктрине используется специальный термин — *сантана*.

Сантана — очень важное понятие, позволяющее уяснить отличие буддийского подхода к анализу человеческой природы от брахманистского. Брахманистское мировоззрение трактовало человеческое тело как временное вместилище атмана, как материальную оболочку. В буддизме телесность рассматривается с точки зрения ее участия в деятельности сознания — помимо тела нет психических способностей чувственного восприятия, т. е. нет информационного материала для работы сознания.

Брахманисты исходили из того, что «личность» — это вечный неизменный атман, и конкретное тело — лишь временное пристанище этой вечной «личности». Буддисты, отбрасывая идею атмана как логически не обоснованную, утверждали, что «личностью» можно только образно, метафорически назвать индивидуальный поток психофизической жизни.

Сантана, согласно буддийским представлениям, включает в себя пять составляющих. Это материальный компонент — чувственное восприятие цвета-формы, звука, вкуса, запаха, осязаемого; чувствительность — оценка чувственной информации по критерию приятное—неприятное—нейтральное; «понятия» — артикулированная речь; формирующие факторы — те компоненты сантаны, благодаря которым она сохраняет свою целостность; сознание.

Будучи потоком психофизической жизни, сантана разворачивается во времени — «идет» из прошлого через настоящее в будущее. Каждая из пяти ее составляющих представлена в настоящем как моментальное элементарное состояние. «Момент» (*кшана*) — это фундаментальная характеристика протекания психологического времени. Какова же длительность момента? Каноническая традиция отвечает на этот вопрос следующим образом: когда сильный взрослый мужчина издаст щелчок пальцами, проходит шестьдесят пять моментов, сто двадцать моментов составляют одно мгновение, шестьдесят мгновений образуют единицу времени, называемую *лава*, а девяносто лав равны одним суткам. На основании этих соотношений можно установить, что «момент» равен $0,103(3)$ с. Вполне понятно, что обычное сознание не успевает зарегистрировать протяженность «момента», и дискретность потока психофизической жизни не улавливается сознанием.

Моментальные элементарные состояния, протекающие в составе сантаны, получили название «дхармы». *Дхарма* (букв.: 'свойство') — это квант психофизической жизни.

Сантана разворачивается во времени благодаря причинно-следственной зависимости. Соответственно этому пять групп дхарм, образующих поток психофизической жизни, определяются в буддийской религиозной доктрине как причинно обусловленные, т. е. возникающие благодаря совокупности условий.

Сантана, будучи смысловым синонимом понятия «живое существо», и есть то, что страдает, претерпевая «страдание как таковое», «страдание перемен», «страдание нестабильности». Пять групп

дхарм в прошлой жизни служат основой осознанных действий, а последние порождают кармическое следствие — настоящее рождение, в котором возобновляется активность, являющаяся причиной нового рождения. Этот безначальный круговорот рождений есть не что иное, как безличная огромная масса страдания, неспособная исчерпаться сама по себе или благодаря чьей-либо внешней метафизической воле.

Если после всего сказанного мы обратимся снова к формулировке первой Благородной истины — «все есть страдание», то станет очевидным: «все» — это все причинно обусловленные дхармы, образующие сантану. Однако Истина страдания вовсе не имела своей целью увековечить страдание, она лишь указывала на его природу, на абсурдность поисков вечного счастья и блаженства в сансаре.

Вторая Благородная истина носит название Истина возникновения страдания, поскольку в ней выявляется совокупность факторов, воспроизводящих страдание. Что же представляют собой причины страдания, согласно канонической трактовке? Это привязанность к чувственным наслаждениям и привязанность к ложным воззрениям. Жажда, страстное стремление к переживанию чувственного опыта — это и есть влечение к пребыванию в сансаре. Жажда теснейшим образом связана с ложной идеей существования вечного Я, «личности». В составе сантаны за эти два вида привязанности ответственны группа чувствительности (порождающая привязанность к объектам чувственного мира) и группа понятий (ошибочное понятие «атман» порождает ложную веру в реальность «личности»).

Чтобы более отчетливо понять буддийскую догматическую постановку вопроса, обратимся к ее рассмотрению на примере российской историко-культурной действительности — ведь буддизм, будучи мировой религией, не возбраняет анализ инокультурных примеров. Обычный для большинства европейцев протест против буддийской идеи всеобщности страдания опирается на представление о ценности человеческой личности, индивидуальности. Данное представление, восходящее к эпохе Возрождения и получившее расцвет благодаря Великой французской революции, укоренилось в России в XIX в. В наше время большинству свободомыслящих людей и в голову не приходит подвергать сомнению ценность личности, стремление человеческого Я к всестороннему самоутверждению, хотя и нет веры в вечную жизнь души.

Жизнь в пределах, ограниченных появлением на свет и кончиной (т. е. частный фрагмент сансары), буквально опоэтизирована великими литераторами и их менее прославленными собратьями: «я жить хочу, чтоб мыслить и страдать», «чтобы любить, бороться», «чтобы все повторилось сначала» — это и есть жажда чувственного опыта, опирающаяся на веру в реальность Я. Однако стремление «приветствовать звоном щита» жизнь, переполненную алчностью, насилием, невежеством и заканчивающуюся физической (а иногда и умственной) деградацией и смертью, являет собой не более чем увлеченность аффективной сферой собственного существования, т. е. вариант неоязычества. Абсурдность подобных «приветствий» становится очевидной, если учесть постоянный дефицит целостного смысла жизни, испытываемый миллионами людей, получивших безрелигиозное воспи-

тание и верящих лишь в то, что перед их глазами, либо в то, что было прочитано в учебниках, газетах, услышано по радио, усвоено из телепередач. Этот дефицит восполняется навязчивой идеей трансформации окружающего мира (начиная от собственной квартиры и кончая образом государственного правления) и улучшения собственного «имиджа». Те, кто способен додумать хотя бы одну мысль до логического конца, приходят к выводу, что цель жизни как-то связана с желанием оставить что-то после себя (т. е. продлить символическую жизнь Я после физической смерти) — благополучных детей, наследство, плоды творческой деятельности — и одновременно насладиться фактом личного существования, выбрасывая из сознания мысль о неизбежной смерти.

Если бы нашим свободомыслящим современникам, увлеченным аффективной стороной человеческого существования, было предложено научно обоснованное доказательство реальности сансары — того факта, что им предстоит еще много раз навесить этот мир, они приняли бы это известие, по-видимому, с величайшей радостью. Возможно, их печаливало бы только отсутствие осознанной связи между прошлым и настоящим рожденьями. Все это и есть жажда чувственного опыта, опирающаяся на веру в реальность Я.

Но вернемся к историко-культурным реалиям древней и раннесредневековой Индии. Как уже отмечалось, вера в круговорот рождений была свойственна абсолютному большинству носителей индийской традиционной культуры. Буддийская религиозная доктрина отличалась в этом вопросе лишь подчеркиванием бессмысленности путешествий сознания в сансаре, ибо даже счастливое рож-

дение, будучи ее фрагментом, не избавляет от претерпевания страдания в новых рожденьях.

Указывая жажду чувственного опыта и ложные воззрения как причину страдания, основатель Дхармы выявил тем самым решающую роль аффектов (*клеша*) в причинно-следственном разворачивании сознания. А причина может быть исчерпана, поскольку ничего вечного в мироздании нет. Третья Благородная истина, возвещающая принципиальную возможность исчерпания страдания, и называется Истиной прекращения страдания. Она состоит в том, что любой человек обладает потенциальной возможностью победить страдание, если задается решимостью полностью очистить свое сознание от притока аффектов, прежде всего от алчности, вражды и невежества.

Это «разъединение с корнями неблагого» и есть обретение совершенного знания. Будда учил, что наряду с причинно обусловленными дхармами в природе живых существ есть дхармы абсолютные, открывающие возможность выхода из сансары. В буддийской доктринальной терминологии они именуются «двумя видами прекращения страдания».

Первая из них, «прекращение посредством знания», реализуется благодаря специальной созерцательной практике, которую традиция называла «видением» Благородных истин. Она предполагала созерцание собственной психофизической природы как потока причинно обусловленных состояний. Подобное созерцание приводило к внезапным озарениям, проблескам знания, устраняющим большинство состояний аффективной загрязненности. «Видение» Истины страдания обнаруживало прежде всего ложность веры в реальность «личности», в

вечный неизменный атман, в существование души. Созерцая собственную сантану, факт сцепления причин и следствий в протекании психофизической жизни, человек осознавал ложность идеи Я, поскольку оно, это пресловутое Я, не обнаруживалось ни в одном моменте времени развертывания сознания.

Вторая абсолютная дхарма — «прекращение страдания за недостаточностью условий» — позволяла закрепить результаты этих внезапных озарений благодаря практике сосредоточения сознания, отсекавшей уровень чувственного восприятия, т. е. благодаря буддийской йоге.

Обе абсолютные дхармы не имеют какой-либо причины, никогда не возникая в составе пяти групп причинно обусловленных дхарм, и не выступают сами в функции причины дальнейшего развертывания сознания. Оно благодаря актуализации абсолютных дхарм останавливается, и происходит разрыв причинной обусловленности в потоке психофизической жизни. Это и есть пребывание «здесь и сейчас», поскольку сознание отбрасывает все проблемы, порожденные страстным влечением к чувственному опыту и привязанностью к ложной идее Я.

Практика «видения» Благородных истин, разрушающая такие фундаментальные для человека представления, как Я и Мое, устраняет влечение к аффективной сфере существования, ибо высказывания типа «я счастлив», «я несчастлив», «я обладаю», «я нуждаюсь», «моя душа» полностью лишаются какого-либо смысла — есть лишь сцепление прошлых, настоящих и будущих дхарм, но нет никакого личного Я. Практика «прекращения страдания за недостаточностью условий» навсегда ра-

зобощает сознание с аффектами. Свободное от алчности, вражды и невежества сознание обретает способность узреть не мысленные образы объектов внешнего мира, окрашенные в «цвета» чувствительности, а сами эти объекты, видеть вещи как они есть.

Однако, кроме двух вышеназванных абсолютных дхарм, буддийская религиозная доктрина содержит указание и на третью причинно необусловленную дхарму. Она называется специальным термином — *акаша*, обозначающим то «пространство», в котором и происходит развертывание психического опыта. Акаша — это условие функционирования сознания, субъективного отражения в нем всей воспринимаемой информации. Невежественное сознание наивно отождествляет мир наших восприятий, умственных представлений с внешним миром. Но между тем окружающий нас мир во всей своей материальности отнюдь не тождествен тому образу, с которым имеет дело сознание, ибо образ то нематериален. Именно осмысление подобных фактов, свойственных процессу познания, и нашло свое отражение в идее *акаши* как абсолютного пространства, отличного от внешнего мира. Согласно буддийским каноническим представлениям, *акаша* — это «месторождение» сознания, помимо нее сознание нигде не обнаруживается, нигде не развертывается. Акаша — «месторождение» психики как реальности особого рода.

Таким образом, три абсолютные дхармы и есть условия нирваны — полного прекращения процесса развертывания сознания под воздействием аффектов. А если аффекты устранены, то не возникают и действия, ими побуждаемые, не созревает карма, ведущая к новому рождению в сансаре.

Буддийская каноническая традиция всемерно подчеркивала невыразимость состояния нирваны словами. Нирвана не есть то, о чем можно рассуждать, это практическая цель, которую следует осуществить. Именно данный смысл и заложен в четвертой Благородной истине — Истине пути.

Согласно религиозному преданию, Будда Шакьямуни завещал своим последователям путь выхода из круговорота рождений, известный как «восьмеричный Благородный путь». Это благой образ жизнедеятельности, охватывающий сферу познания, сферу нравственности и сферу религиозной практики. В соответствии с Истиной пути целью познания выступает обретение мудрости (*праджня*), позволяющей правильно различать благое и неблагое. В сфере нравственности предписывалось неустанное возделывание в себе буддийских добродетелей (*шила*). Религиозная практика охватывала собой всю сумму буддийских традиционных технологий, непосредственно направленных на достижение нирваны, на полное разъединение с неблагоприятными дхармами, порождающими страдание.

Восьмеричный Благородный путь представлял собой практический синтез всех аспектов буддийского учения, зафиксированных в каноне.

Те, кто на практике осуществили Истину пути, именовались в буддийской канонической литературе Благородными личностями. Выше говорилось, что вера в реальность благой и неблагоприятной кармы и в существование Благородных личностей выступала главным условием принятия буддизма в качестве личной религии. Тот, кто отрицал реальность разделения всех действий живых существ на благое и неблагоприятное и не верил в реальность победы над страданием, считался, согласно буддийским воззрению,

ям, злейшим еретиком, которому предстоит адская форма нового рождения. Такой еретик, высказывая свои нигилистические взгляды и соблазняя тем самым других людей, отодвигал в немыслимо отдаленную кармическую перспективу собственную возможность победы над страданием. Но тем не менее он не лишался этой перспективы навсегда, поскольку адская форма рождения так же преходяща, как и любая другая. Круговорот новых рождений сам по себе не может быть прекращен, а значит, и в аду нельзя застрять навечно.

Для объяснения связи между прошлым, настоящим и будущим рождениями уже в канонической традиции была разработана специальная концепция, получившая название закона взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*). Его смысл сводился к тому, чтобы продемонстрировать, каким образом поток сознания и сопровождающие его группы причинно обусловленных нематериальных дхарм после разрушения физического тела в прошлом рождении обретают новую форму существования, являющуюся, в свою очередь, предпосылкой следующего рождения. Решающую роль в самовоспроизведении сансары играют карма и аффекты — такص итог этого закона.

Очень важно подчеркнуть, что буддийская религиозная доктрина отдавала дело освобождения от страдания полностью в руки человека. Освободить сознание от аффектов, от неблагого мог только сам человек, никто другой не был в состоянии осуществить за него эту работу.

Архаты и бодхисаттвы, духовные водители человечества, распространяли учение Будды, наставляя живые существа на путь освобождения. В этом смысле они рассматривались религиозной доктри-

ной как благодетели. Благодетелями же выступали и родители — податели человеческой формы рождения, поскольку лишь человек обладал всей совокупностью возможностей победить страдание. Боги-небожители, не испытывая грубых проявлений страдания, не имеют настоятельной необходимости в победе над ним — это предстоит им в будущих, человеческих, рождениях. Дурные формы рождения (обитатели адов, животные, голодные духи) обладают сознанием, лишенным ясности и замутненным «страданием как таковым» и «страданием перемен». Это является препятствием для восприятия Дхармы и следования восьмеричным Благородным путем. Иными словами, буддийская религиозная доктрина должна рассматриваться нами как антропоцентрическое учение.

У читателя вполне обоснованно может возникнуть вопрос, каким образом Благородные истины — такие сложные, требующие недюжинных интеллектуальных усилий для своего понимания, могли проповедоваться всем без исключения людям, как осуществлялось их постижение? Да и к чему конкретно могла призывать людей буддийская доктрина, если сущность нирваны невыразима словами?

Искусство буддийской проповеди в том и состояло, чтобы в момент восприятия Истины страдания, преподносимой проповедником, у слушателей возникло предощущение нирваны. Каноническая традиция и ее классические постканонические интерпретации дают очень конкретные, четкие характеристики этого предощущения. Так, если проповедник сумел во всей полноте разъяснить всепроникающий характер страдания — «страдание нестабильности» как свойство сансары, то слуша-

тель, будь он даже безграмотным неотесанным крестьянином, заливаётся слезами, волосы на его голове и теле начинают шевелиться. А узнав, что эта бессмысленная, безличная масса страдания, называемая миром и существованием, может быть исчерпана и окончательно побеждена, он проникается решимостью следовать восьмеричным Благородным путем.

Таким образом, правильно организованная проповедь имела своей целью ввести слушателя в измененное состояние сознания, не связанное с влечением к чувственным объектам, свободное от давящей заботы и сиюминутных проблем, от иллюзорного переживания собственного Я. Это необычное состояние резко контрастировало со всем предыдущим жизненным опытом человека и тем самым приоткрывало ему захватывающую перспективу свободы.

Возможны ли в принципе такие преобразующие проповеди? Нам, современным людям, парализованным рационалистической магией науки, трудно поверить в это. Но необходимо иметь в виду, что в древней и раннесредневековой Индии атеизм и свободомыслие представляли собой лишь едва намеченную контртенденцию относительно всеобщего господства различных форм религиозности. Поистине огромное письменное наследие этой эпохи не содержит в себе текстов, созданных атеистически настроенными мыслителями. О том, что подобное свободомыслие все же имело место в индийской культуре, мы узнаем из религиозно-философских памятников, пересказывавших идеи отождествления атмана с физическим телом и его полной уничтожимости в момент телесной смерти. И даже в связи с этой формой свободомыслия необходимо

отметить, что она воспринималась, в частности буддистами, как определенный род веры, убежденности в уничтожимости атмана. Буддийские проповедники полагали, что данная форма воззрений (относимая ими, разумеется, к «ложным воззрениям») гораздо легче преодолевается в процессе проповеди Дхармы, нежели вера в реальность «личности». Более того, все без исключения ложные воззрения буддийская религиозная доктрина рассматривала как виды аффектов и проявления невежества, помутняющего сознание.

Проповедь Благородных истин подводила обращающегося в буддийскую веру к необходимости обрести прибежище, способное защитить от страдания. Таким прибежищем не могла служить конкретная буддийская община, поскольку человеческие действия «ложны», пока не обретено совершенное знание. Сангха — не более чем религиозное сообщество людей, взыскующих благой жизни и просветления, отдаленного в будущие рожденья. Поэтому прибежищем могла выступать лишь символическая община Благородных личностей. В функции прибежища выступал и Будда, не обретая тем не менее роли божества. Говоря о поиске прибежища в Будде, проповедники подчеркивали, что не следует иметь в виду того исторического человека, который некогда родился в клане Шакьев и умер в определенном возрасте. Прибежище дает не человеческий индивид, а то совершенное знание, которое было обретено Буддой и передано живым существам. Будда — это путь победы над страданием, и только в этом смысле он есть прибежище. И наконец, Дхарма всегда рассматривалась как прибежище, пребывающая истинным учением, предназначенным для спасения всех живых существ.

Обращение в буддизм и предполагало в качестве необходимого компонента принятие этого «тройственного прибежища» — в Будде, Дхарме и Сангхе.

Было бы наивным думать, что необразованные мирские последователи буддизма, не связанные с изучением письменного канонического наследия, рассматривали цель своей религиозной жизни как достижение нирваны в настоящем рождении. Уже говорилось, что такая цель оставалась по преимуществу уделом просвещенного монашества. Миряне стремились взращивать в себе буддийские добродетели, оказывать почтительную посильную помощь монахам в надежде на благое новое рождение как на этап в достижении освобождения. Однако и монахи не рассчитывали на обретение статуса архата в пределах одной жизни. Согласно каноническим представлениям, обретение совершенного знания являло собой процесс, растянутый на несколько рождений.

Мирян и монахов объединяло желание устранить корни неблагого посредством развития противоположных свойств. Алчности необходимо было противопоставить ее противоположность — не-алчность. Вражде должна была противостоять не-враждебность, а невежеству — отказ от аффективного упорства в ложных воззрениях, т. е. не-невежество. Эти три «противоядия» именовались в буддийской религиозной доктрине тремя корнями благого. Каноническая традиция утверждала, что они присущи человеку от природы, но имеют неодинаковую степень развития у различных индивидов. Не-алчность, не-вражда и не-невежество в высшей степени укрепляются при условии сознательного принятия Благородных истин.

Решимость победить страдание и больше никогда не рождаться в сансаре объединяет три корня благого, создавая специфически буддийскую установку сознания на достижение просветления. Однако окончательное уничтожение неблагих корней рассматривалось как дело, требующее весьма значительного времени и неустанных ревностных усилий. Даже продвинутые монахи, укрепившиеся в повседневной практике трезвого самоотчета и во возвращении только благих состояний сознания, обнаруживали присутствие трех корней неблагого в своей деятельности. Считалось, что грубые, интенсивные проявления алчности, вражды и невежества устраняются значительно легче, нежели тонкие и слабые следы аффектов. Для этого требовалось приложить изощренные йогические методы сосредоточения сознания, они квалифицировались как «сильные» методы.

Благо человеческого рождения, согласно буддийским воззрениям, было связано, в частности, и с тем, что человеку присущи корни благого. Однако упорство в невежестве и особенно в ложных воззрениях могло привести к так называемому отсечению трех корней благого. Еретики, отрицавшие реальность благой и неблагой кармы и существование Благородных личностей, победивших страдание, полностью утрачивали корни благого в этом рождении.

Злостная ересь нигилизма, отсекающая корни благого, неизбежно влекла за собой, как и говорилось выше, адскую форму существования. Но в момент смерти в аду корни благого снова возрождались, ибо наступало исчерпание дурной кармы. Следующее затем человеческое рождение открывало благою возможность приобщения к Дхарме.

Из этого следует, что буддийская догматика была принципиально чужда пессимизму, хотя многие поколения европейцев в XIX — первой половине XX в., сталкиваясь с буддийским вероучением, ошибочно считали его глубоко пессимистичным и даже фаталистическим.

Европейский миф о так называемом буддийском пессимизме базировался на неверном понимании первой Благородной истины, якобы отрицавшей ценность жизни и смысл человеческого существования. Как мы старались показать, на деле догматическое утверждение «все есть страдание» содержит в себе не мрачное видение реальности, а неприятие Я и Мое как центра мироздания. Человеческая жизнь как таковая интерпретировалась буддизмом в качестве необходимой благой предпосылки освобождения от алчности и враждебности, от дурной привязанности к Я и его влечениям.

• Направления классического буддизма

На этапе активной миссионерской деятельности буддийского монашества религиозные идеалы архата и бодхисаттвы сыграли решающую роль в формировании школ и направлений. В зависимости от интерпретации цели религиозной жизни последователей Дхармы и формировались три основных направления в буддизме, известные как Хинаяна (Малая колесница, или Малый путь), Махаяна (Большая колесница, или Большой путь) и Ваджраяна (Алмазная колесница, или Алмазный путь). Эти направления отнюдь не являются тремя исторически последовательными стадиями развития буддизма в Индии, как полагали ученые конца XIX — начала

XX в. И Хинаяна, и Махаяна, и Ваджраяна имели общие истоки в религиозной идеологии древнего буддизма, и на всем протяжении своей истории они сохраняли верность Слову Будды — исходной доктринальной догматике. Письменная фиксация канонических текстов, сделавшихся впоследствии опорой хинаянского направления, и специфически махаянских сутр осуществляется примерно в одно и то же время — на рубеже новой эры, а первые известные науке ваджраянские тексты принято датировать III в.

Хинаяна унаследовала от ранней Стхавиравады идею выдвижения на первый план религиозного идеала архатства. В социальном смысле это означало, что достижение нирваны как цель религиозной жизни являлось высшей ценностью. Буддийское монашество, посвятившее себя этой цели, не должно было соприкасаться с повседневной жизнью мирян. В русле зрелой хинаянской традиции и сложились две крупнейшие школы — Сарвастивада (другое название — Вайбхашика) и Саутрантика. Им суждено было сыграть значительную роль в распространении Дхармы за пределы Южно-Азиатского субконтинента.

Наиболее ранние упоминания о Сарвастиваде относятся еще ко времени третьего буддийского собора в Паталипутре (III в. до н. э.). Вплоть до заката буддизма в Индии эта школа, оставившая значительное письменное наследие, и представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности ее последователей обуславливался прежде всего ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся буддийские учителя, как Васумитра, Васубандху и Сангхабhadра, принадле-

жавшие к хинаянской традиции, прилагали чрезвычайное усердие именно для распространения философских воззрений Сарвастивады. Все три раздела буддийского канона рассматривались сарвастивадинами как Слово Будды, а это, в свою очередь, означало, что исторический Будда Шакьямуни считался ими первым мыслителем, положившим начало буддийской философии.

Саутрантики придерживались иной позиции. Они полагали, что к Слову Будды следует причислять лишь тексты, вошедшие в первый и второй разделы канона. Третий его раздел, Абхидхарма-питака, рассматривался саутрантиками как тематическое собрание высказываний, рассеянных в Сутра-питаке. Для них Абхидхарма сарвастивадинов была не Словом Будды, а результатом труда учителей и наставников. В силу этого саутрантики не признавали за Абхидхарма-питакой канонического статуса.

Свои религиозно-философские воззрения саутрантики развивали исключительно на основе сутр. Но сутры не были предназначены, как уже подчеркивалось ранее, для систематического изложения буддийского религиозного мировоззрения, и поэтому между ними и трактатами Абхидхарма-питаки обнаруживались определенные рассогласования в употреблении буддийской терминологии и ее интерпретации. Главная историко-культурная заслуга саутрантиков состояла в разработке логических принципов установления достоверности канонических текстов. Эти принципы позволяли устранить противоречия, существовавшие между различными разделами канонического корпуса и постканоническими трактатами (*шастрами*).

Увлеченность сложнейшей схоластической проблематикой, характерная для представителей хина-

янских школ, их жесткое стремление универсализировать идеал архатства, доступный лишь монашеству, и социальная ограниченность вызвали на рубеже новой эры обострение критики со стороны большей части буддийского движения. Прежде эта критика выявлялась в виде слабой тенденции, а с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму.

К этому периоду и относится появление потока махаянских сутр. Среди них следует отметить прежде всего «Саддхармапундарику», «Ланкаватару», «Вималакиртгинирдешу» и сутры так называемого праджняпарамитского цикла, поскольку именно они были положены в основу канона Махаяны. Последователи Махаяны рассматривали эти тексты как разъяснение глубинного смысла учения Будды. Сравнительно позднее их появление, утверждали махаянисты, есть «раскрытие сокровенного смысла в должное время». Таким образом, попытка создания махаянского канона, который, однако, так и не был окончательно систематизирован, не представляла собой стремление реформировать буддизм. Выдвинутые Махаяной положения интерпретировались самими носителями этой традиции лишь как дальнейшая разработка «первично явленной» доктрины — учения о Благородных истинах.

Самый термин «Махаяна» указывал в первую очередь на тенденцию привлечения к буддийской религиозной идеологии предельно широких общественных слоев, отнюдь не стремившихся, хотя бы в будущем, к принятию монашеских обетов. Мона-

шеский статус объявлялся махаянистами необязательным для достижения просветления.

Небезынтересно еще раз отметить тот широко известный факт, что именно махаянисты начали впервые употреблять по отношению к своим оппонентам — членам элитарных монашеских сообществ наименование Хинаяна (Малый, или Узкий, путь). Сами же последователи школ Сарвастивада и Саутрантика этим термином применительно к себе никогда не пользовались.

Характеризуя махаянское направление, необходимо сказать об эволюции истолкования личности Будды. От махасангхиков Махаяна унаследовала интерпретацию фигуры основателя Дхармы как *локоттары* ('того, кто запределен чувственно воспринимаемому миру'). Историческое лицо Будда Шакьямуни выступает в текстах Махаяны как земное воплощение универсальной космической истины. Смысл явления Будды — протянуть руку помощи страдающим живым существам, изложить истинное учение о преодолении страдания.

Отметим, что хотя первоначально словом Будда (Просветленный) обозначался лишь Шакьямуни, уже в палийской канонической литературе обнаруживаются упоминания о шести Буддах, исторически предшествовавших ему. Первым из них считался Дипанкара, в бытность которого, согласно преданию, Бодхисаттва (т. е. будущий Шакьямуни) принял решение достигнуть статуса Будды. Каноническая традиция утверждает, что Будда должен всегда начинать свою духовную деятельность как Бодхисаттва, а функция Будды — проповедь учения, при помощи которого можно достичь нирваны. Махаяна значительно обогатила это толкование. Число будд, согласно махаянистским воззрениям,

бесконечно в прошлом, настоящем и будущем. Каждый из них обладает своей собственной *буддакшетрой* — 'полем добрых качеств', пребывающим в определенном пространстве и времени, где и ведется проповедь Дхармы. Продолжительность жизни будд неисчислима, ибо циклическое разрушение вселенной не может их затронуть. В «Саддхармапундарика-сутре» утверждается, что всем без исключения живым существам предстоит сделаться буддами.

Подобные толкования и породили идею тождества всех будд, нашедшую свое развитие в учении о трех телах Будды (*трикая*). Согласно этому учению, утвердившемуся не только в Махаяне, но и в Ваджраяне, принцип достижения состояния Будды имеет три уровня — абсолютный, чему соответствует «тело Дхармы» (*дхармакая*), йогический (*самбхогакая*) и конкретно личностный (*нирманакая*). На базе учения о трикае и развились в дальнейшем персонифицированные образы «изначального Будды» (Ади-Будды), дхьяни-будд и бодхисаттв, закрепившиеся в религиозной мифологии и ритуальной практике Махаяны и Ваджраяны. Ади-Будда, соответствуя «телу Дхармы», воплощает в себе принцип единства безначального бытия и тождественную природу всех будд и бодхисаттв. Ади-Будда и есть источник появления в определенной временной последовательности каждого будды и бодхисаттвы.

В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — учение о бодхисаттвах как Благородных буддийских личностях. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в высшей махаянской религиозной ценности — «великом со-

страдании» (*махакаруна*), сделавшем это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва, согласно махаянским воззрениям, — существо, достигшее просветления, но давшее обет оставаться в сансаре ради спасения всего живого от безначального круговорота рождений. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи. Так, например, бодхисаттва Манджушри олицетворял его мудрость, а Авалоки-тешвара — сострадание.

Махаянская критика принципа архатства получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (*бодхи*). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и *праджни* (мудрости как различающего постижения) не есть единственный путь к нирване. Неустанное взращивание *парамит* (запредельных добродетелей) — безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т. п. — объявляется махаянистами самым эффективным способом достижения просветления.

Непосредственно к этим установкам махаяны и примыкало ваджраянское направление. Ваджраяна рассматривается в науке как относительно автономная ветвь Махаяны. Алмазный путь известен также и под иными названиями — Мантраяна (Путь мантр — техник провозглашения религиозно-магических формул), Тантраяна (Путь тантр — психосоматических техник преобразования сознания). Наибольшей самостоятельности Ваджраяна достигает к середине I тысячелетия новой эры. В основе

Алмазного пути лежит общевуддийская догматика. Отличие состоит прежде всего в том, что последователи этой традиции верили в возможность обретения просветления в пределах одной жизни, в настоящем рождении. Для этого считалось необходимым не только возвращать запредельные добродетели, свойственные бодхисаттвам, но и практиковать специфические техники созерцания, предполагавшие мысленное воссоздание зрительных образов божеств ваджраянского пантеона, чтение мантр. Посвящение на эти практики можно было получить только от наставника при условии прохождения предварительной серьезной подготовки.

Пантеон Ваджраяны включал не только религиозно-мифологических персонажей — будд и бодхисаттв, но и прославленных буддийских йогов, учителей и наставников, основателей монастырей. Особое место занимают в нем женские персонажи, имеющие статус бодхисаттв.

Все персонажи ваджраянского пантеона имеют функцию *идамов* — божеств-охранителей. Последователи Ваджраяны избирали для себя из их числа священного индивидуального покровителя и стремились в практике йогического созерцания к полному отождествлению с ним. Такая последовательно осуществляемая практика и должна была привести к просветлению. Идамы разделялись на мирных и гневных. Гневные божества — как мужские, так и женские — обладали способностью уничтожать аффекты, привязывающие йогоина к чувственному миру. Именно на алчность, вражду и невежество и обращена священная яростная энергетика гневных идамов. Мирные идамы обладают способностью посвящать в тайны Дхармы и оказывать помощь практикующим йогоинам.

В русле Ваджраяны и возникла буддийская утопия — легенда о мифической стране Шамбале, связанная с учением о *калачакре* ('колесе времени'). Согласно ваджраянскому преданию, оно было изложено Буддой Шакьямуни по просьбе царственного Сучандры, правителя Шамбалы, специально навестившего Учителя ради получения особого наставления. Вернувшись в Шамбалу, Сучандра распространил услышанное в форме текста, имеющего название «Калачакра-тантра». Однако проповедь калачакры за пределами Шамбалы была отложена и началась только в X в. благодаря деятельности наставника Питопы, Великого Калачакрапады. Этот прославленный проповедник проник в Шамбалу благодаря своим запредельным добродетелям и сверхобычным психическим способностям и был посвящен в *калачакраваду* шамбалинским царем Калки. Вернувшись в Индию, Питопа изложил учение о колесе времени Тилопе, наставнику йогинов.

Суть калачакравады сводится к идее взаимосвязи психосоматических процессов и космоса. Это, в свою очередь, предполагает возможность направленного воздействия на мироздание благодаря изменению состояний индивидуального сознания.

Описание утопической Шамбалы содержится в «Калачакра-тантре», а также в некоторых иных калачакринских текстах. Шамбала — идеальная буддийская страна, где торжествует Дхарма. Ее правители, начиная с Сучандры, соединяют в своем лице светские и религиозные функции и придерживаются учения о «колесе времени». Эта страна располагается на континенте Джамбу, «севернее реки Шита» (иногда отождествляемой либо с Амударьей, либо с Сырдарьей). Шамбалу окружают

восемь снежных гор, подобных лепесткам лотоса. В ее столице Калапе находится дворец царственных правителей, а во дворцовом парке сооружена *мандала* — модель вселенной, «карта космоса». Она используется в ритуалах калачакры. Эти ритуальные практики, проводимые в Шамбале, имеют силу преобразующего воздействия на мироздание в целом.

В мифологических сюжетах, посвященных Шамбале, содержатся предсказания грядущей войны между силами света и тьмы. Победа шамбалинского воинства, т. е. всех приверженцев Дхармы, в этой решающей битве будет знаменовать наступление благих времен.

Немаловажно подчеркнуть, что особенный интерес к мифологии Шамбалы возникает в буддийской среде в X в., когда Дхарма испытывает сильнейшее давление со стороны ислама. К этому времени период расцвета буддизма в Индии остается далеко позади, Дхарма активно вытесняется из Южной Азии. В подобной обстановке духовное мечтание об идеальной буддийской стране, сокрытой в сердце Азии и способной влиять на судьбы мира, давало мощный импульс миссионерам Дхармы. Буддизм уходил с Южно-Азиатского субконтинента, чтобы прочно утвердиться в Центральной Азии (Тибете и Монголии) и на Дальнем Востоке.

Причины упадка буддизма в Индии еще не изучены в достаточной мере. При настоящем уровне научных знаний едва ли представляется возможным выделить какую-либо одну ведущую причину. В научной литературе среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на Южно-Азиатском субконтиненте, указываются и активное возрождение индуистской религиозной

идеологии, и широкое распространение популярных форм буддизма, обесценивших в итоге первоначальные религиозные идеалы, понимание смысла которых было невозможно без изучения сложных философских трактатов. Наконец, исследователи указывают и на массивные мусульманские вторжения, в результате чего оказались уничтожены практически все крупные центры буддийской учености.

• Школы буддийской классической философии

В чем же состояли различия философских воззрений буддийских школ эпохи расцвета их деятельности? Для ответа на данный вопрос необходимо обратиться к центральному понятию буддийской философии — «дхарма». Оно принималось всеми без исключения школами, но истолковывалось неодинаково. Различия в интерпретации дхарм и обусловили своеобразие школьных традиций философствования.

Обратимся первоначально к школам абхидхармистского направления — Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика, систематические сведения о воззрениях которых можно получить прежде всего из трактата крупнейшего буддийского теоретика Васубандху (IV—V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»). Сарвастивада обрела свое второе название потому, что в качестве наиболее авторитетного источника она рассматривала «Махавибхашу», сводный комментарий к канонической Абхидхарме сарвастивадинов, составленный в период правления кушанского императора Канишки (II в.).

Генетически Сарвастивада была связана со школой раннего буддизма Стхавиравадой (Тхеравадой), от которой она отделилась еще в период до III собора, состоявшегося при императоре Ашоке. Первоначально сарвастивадины развивали свои идеи в Матхуре — крупнейшем культурном и художественном центре древней Индии. Но ко II в. эта школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где основными ее форпостами становятся Кашмир и Гандхара. Начиная с этого периода, как свидетельствуют письменные источники, кашмирские буддисты именуется абхидхармистами (*абхидхармика*), а сарвастивадины Гандхары — *паишчатия*, т.е. «теми, кто проповедует на западе» (от Кашмира).

Исходной посылкой философствования в воззрениях Вайбхашики выступал центральный тезис «все (т.е. все дхармы) существует реально», обусловивший первое название школы — Сарвастивада (учение о существовании всех дхарм). Школа вайбхашиков дала истории индийской философии несколько первоклассных мыслителей — Дхармарту, Гхошу, Васумитру и, прежде всего, Васубандху, известного в буддийской традиции под именем Второго Будды, а также теоретика «новой» Вайбхашики Сангхабхадру, младшего современника Васубандху.

Вайбхашики толковали понятие «дхарма» в двух отношениях. Дхарма, будучи моментальным элементарным состоянием, рассматривалась ими как реально существующая. Но в то же время, будучи единицей описания потока психической жизни индивида, она определялась как «существующая в познании».

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, вы-

работали несколько иной подход к интерпретации дхарм, оспаривающий реальное существование всех дхарм. Теоретические воззрения саутрантиков реконструированы учеными на основе анализа текстов абхидхармистского комплекса — в первую очередь «Энциклопедии Абхидхармы», контркомментария к ней Сангхабхадры («Ньяя-анусара-шастра») и более позднего комментария Яшомитры (IX в.) («Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья»). Собственные тексты Саутрантики, если таковые вообще существовали, до сих пор не обнаружены. В буддийской традиции основателем Саутрантики как второй ведущей философской школы Хинаяны считается Кумаралата, он же Кумаралабха, живший, по-видимому, не ранее второй половины II в.

Яшомитра, один из крупнейших представителей Саутрантики, безоговорочно относит к этой школе и Васубандху. Однако сравнительный анализ «Энциклопедии Абхидхармы» и комментария к ней Яшомитры не дает прямых свидетельств того, что Васубандху принадлежал к Саутрантике.

То обстоятельство, что Васубандху составил «Энциклопедию Абхидхармы» в традиции вайбхашиков, позволяет предположить, что в IV в. Саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений Хинаяны.

Трактовка дхарм в традиции Саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов Вайбхашики, содержащих подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями на дхармы этих двух школ буддийской классической философии состояло в том, что саутран-

тики признавали реальное существование отнюдь не всех дхарм списка вайбхашиков. В частности, причинно обусловленные дхармы рассматривались ими только как единицы описания, посредством которых интерпретировались доктринальные представления о нирване. К разряду единиц описания, а не реальных сущностей саутрантики относили и те причинно обусловленные дхармы, которые отвечали за структурирование потока индивидуальной психической жизни, т. е. формирующие факторы.

Разделение саутрантиками дхарм на реальные сущности и единицы описания послужило исходной посылкой для развития специфических форм буддийской теории познания. Именно в русле этой теории, перенесенной в контекст махаянской философии, и были созданы основополагающие трактаты по буддийской логике «Прамана-самуччая» Дигнаги, «Прамана-варттика» и ее сокращенный вариант «Ньяя-бинду» Дхармакирти, «Ньяя-бинду-тика» Дхармоттары.

Буддийская традиция приписывает Нагарджуне, основателю махаянской школы Мадхьямика, создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются «Мула-мадхьямака-карика» и «Виграха-вьявартани», а также комментариев к «Большой Праджняпарамите».

Для уяснения сути критической установки Мадхьямики по отношению к классической Абхидхарме необходимо обратиться к исходным идеологическим посылкам махаянского философствования. Носители теоретического сознания Хиньяны полагали, что для обретения мудрости, содержанием которой выступает «истинное видение реальности», достаточно устранить только аффективные препят-

ствия в индивидуальной психике. Махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в самом стремлении к получению конкретной истины определенное познавательное препятствие, мешающее видеть реальность такой, как она есть.

Реальность дана индивиду не сама по себе, а через посредство его собственного потока дхарм. Таким образом, о реальности можно, не впадая в ошибку, сказать лишь то, что она существует как таковая. Мадхьямики использовали для описания этого принципиально неконкретизируемого качества реальности термин *татхата* (букв.: 'таковость'). Реальность не зависит от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (*шунья*). Такой подход, по сути дела, углублял базовое представление, общее для всей буддийской философии, о «пустоте» Я — понятия, которому в реальности ничто не соответствует, дополняя его концепцией «пустоты» дхарм.

Понятие «шунья» встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т. е. сансары. Но в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль отпиралась от посылки о нереальности вечного субстанциального атмана (и следовательно, отсутствия чего бы то ни было, относящегося к атману), мир получал характеристику непостоянства, невечности. Индивидуальное Я, как уже говорилось, рассматривалось буддийскими философами не как атман (коль скоро атман отрицался), а как поток непрерывно меняющихся состояний, которые, в свою очередь, не могли быть сведены к чему-то, кроме самих себя. Эти изменчивые в своем непостоянстве элементарные состояния ввиду их качественной определенности и

принципиальной бессубстанциальности и получили наименование «дхармы».

Здесь немаловажно отметить, что понятию «дхарма» ('наличная качественная определенность') ни в одной системе буддийской мысли не противостоит понятие «дхармин» ('неопределенный чистый носитель'), поскольку сама идея носителя была коренным образом связана в истории индийской философии с представлением о вечном бескачественном атмане.

Именно в силу того, что вечный бескачественный дхармин устранялся буддистами из рассмотрения, человеческая индивидуальность утрачивала свой субстанциальный смысл и могла быть определена согласно характеристике *анитья* ('невечное') как *шунья* ('пустое'). Таким образом, одно из фундаментальных определений буддийской доктрины — «все дхармы невечны» — было конкретизировано через понятие пустоты (*шуньята*).

И хинаянисты удовлетворялись этой формой конкретизации, не подвергая понятие «шунья» дальнейшей углубленной разработке. Следовательно, для философских школ Хинаяны шунья остается чисто доктринальным понятием, приспособленным для описания иллюзорных форм сознания, помраченных фанатичной верой в реальность «личности». Но классическая Абхидхарма, указывая на пустоту индивидуального Я, тем не менее признавала реальность дхарм, а мадхьямики полностью отказались от этого положения. Дхармы, полагали они, также «пусты», будучи лишь единицами описания, а не элементами потока психофизической жизни.

Мадхьямики, таким образом, отрицали реальное существование дхарм. Реальность же в подлинном

своим смысле, в своем бытии предстает сознанию, по их мнению, только через татхату, принципиально невыразимую словами.

Но если учесть установку буддийской доктрины на полную познаваемость, то не является ли такая интерпретация реальности полной уступкой агностицизму, запрещенному Бхагаваном?

Если за пребывание сознания в сансаре, т. е. в мире страдания, говорили мадхьямики, ответственны причинно обусловленные дхармы, обладающие реальным бытием, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается, и, следовательно, Благородные истины не имеют смысла. Однако поскольку Благородные истины как фундамент доктрины неколебимы, то причинно обусловленные дхармы не могут обладать реальным бытием, т. е. они всего лишь единицы описания, которые в реальности пусты.

В таком случае что же представляет собой отражающееся в познании бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Причинно обусловленный поток психической жизни обладает относительным, временным существованием. Это временное существование характеризуется возникновением, длительностью, разложением и уничтожением и, что важно подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, «чистой» субстанции. Иными словами, отражающееся в познании бытие вещей следует трактовать как непрерывную, развернутую во времени диалектику татхаты и шуньяты.

Что касается причинно необусловленных дхарм, посредством которых в хинаянской философии истолковывалась нирвана, то они рассматривались мадхьямиками также в качестве единиц описания. Согласно теоретикам этой школы, нирвана могла

быть определена и через «пустоту», и через «таковость». Это утверждение базировалось на диалектическом осмыслении истины, а именно через ее положительный и отрицательный аспекты.

Нирвана отождествляется с татхатой в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т. е. они лишены «чистого», вечного бескачественного субстрата, и самый процесс их поименования связан с умственным конструированием. Он отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей («о вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют»).

В то же время нирвана может быть отождествлена и с шуньятой, поскольку представляющие ее абсолютные дхармы, как и все дхармы вообще, лишены какого бы то ни было реального бытия и есть лишь единицы описания.

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через «предел истины». Это подразумевает, что при анализе дхарм мадхьямики с неизбежностью приходят к постижению относительности познания и непосредственному видению того факта, что реальность не имеет предела. Постигание этого, по их мнению, и исчерпывает собой принципиальную познаваемость реальности.

В связи с этим мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины — «относительной истине» и «истине высшего смысла». Они утверждали, что буддийское учение и основано именно на двух истинах.

Относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. Первый из них состоит в том, что она в определенном смысле отождествляется с неведением (*авидья*), поскольку форма, которую

относительная истина налагает на реальность, является лишь временным причинно обусловленным фрагментом татхаты. Но будучи зафиксированным, этот фрагмент как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины мадхьямики указывали наряду с авидьей доктринальное понятие *моха* — аффективное упорствование в заблуждении, а также *випарьяса* — извращающая процесс познания установка на поиски в ткани реальности неподвижных, застывших форм.

Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную обусловленность законом взаимозависимого возникновения. Это означает, что предметом относительно истинных высказываний могут служить лишь факты, подчиненные в своем существовании причинам и условиям.

Наконец, относительная истина выражается только посредством слов и знаков, имеющих распространение в обществе, поэтому она основывается на чувственном восприятии и словесном мышлении. В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. не могут приниматься на уровне философского дискурса как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми людьми одинаково. Тем самым мадхьямики ограничивали область относительной истины только сферой обыденного сознания.

Истина высшего смысла непосредственно связывалась теоретиками Мадхьямики с достижением нирваны, такого состояния сознания, которое не допускает субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в нем, полностью отрешено

от умственного конструирования, и, следовательно, его содержание не может быть выражено словами. Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально, хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма в плане познавательной направленности, аффективной окрашенности, содержания. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть сообщено другому.

Данное положение философии Мадхьямики не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния не могут произвольно транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX в., позволяет интерпретировать данное положение Мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как уникальное достижение буддийской философской мысли.

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам Мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины. Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности умственного конструирования.

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, вполне согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительной и истины высшего смысла вело к отождествлению сан-

сары и нирваны, поскольку с точки зрения Мадхьямики для того, кто достиг истинного знания, «не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары; то, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними нет никакого оттенка различия».

К середине V в. в Мадхьямике отчетливо выделились две подшколы — Прасангика и Сватантрика.

Последователи Прасангики ограничивали область философствования негативной диалектикой, пытаясь показать логическую шаткость любого позитивного высказывания относительно природы реальности, в частности относительно потока психической жизни. Главной мишенью их критики было определение дхармы как того, что обладает «собственным бытием» (*свабхава*). Оно, по их мнению, подразумевало наличие субстрата того, что полагается существующим. Отрицая самостоятельную ценность разработки учения о сансаре, Прасангика отвергала любую концепцию человека и вселенной. Согласно воззрениям этой подшколы Мадхьямики, даже гипотеза, логическое допущение реальности Я или дхарм характеризует сознание как загрязненное аффектами. Поэтому такое допущение есть «аффективное препятствие» на пути к просветлению. Познавательная установка, при которой любое суждение о бытии принимается как нечто логически соответствующее истинному положению дел, есть «познавательное препятствие».

К школе Прасангики принадлежали Буддхапалита, Чандракирти (VII в.), наиболее авторитетный комментатор «Мадхьямака-карик» Нагарджуны, и Шантидева (начало VIII в.), автор базового текста поздней индийской Мадхьямики «Бодхичарья-ава-

тара», получившего широкую известность в школах тибетского буддизма.

Согласно принятой в научной литературе точке зрения, Прасангика представляла высший этап развития буддийского философского дискурса. Однако теоретики позднего тибетского буддизма склонны рассматривать ее только как переходную ступень к философской концепции опыта, разрабатывавшейся Виджнянавадой, второй, наряду с Мадхьямикой, крупной махаянской школой.

Другая подшкола Мадхьямики, Сватантрика, исходила из признания факта реального существования дхарм, определяемых как «носитель, безраздельно совпадающий с собственным признаком» (*свалакшана*). Дхармы реально существуют только в настоящем времени, полагали сватантрики, но не в прошлом и будущем. Последователи этой подшколы Мадхьямики проводили резкое различие между аффективным и неаффективным неведением. Содержанием аффективного неведения для них выступала вера в реальность индивидуального Я, неаффективного — допущение реальности дхарм.

Те сватантрики, которые принимали посылку саутрантиков о номинальном существовании ряда дхарм из списка классической (строгой) Вайбхашики, получили наименование последователей школы Саутрантика-мадхьямика-сватантрика. К ней принадлежал Бхававивека, он же Бхавья (конец V—VI в.), автор «Мадхьямика-хридаи» и комментария к ней «Таркаджвала» — двух текстов, в которых и был изложен метод Сватантрики. Этот метод «прямой аргументации» обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общей для всех подшкол Мадхьямики установки на трактовку дхарм как «пустоты».

Согласно ряду позднебуддийских источников, именно в период деятельности Бхававивеки и произошло резкое размежевание между Мадхьямикой и Виджнянавадой (учением о сознании), которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному оформлению этих двух крупнейших школ Махаяны.

Сватантрики, усвоившие некоторые идеи Виджнянавады, составили другую подшколу Мадхьямики — Йогачара-мадхьямика-сватантрику. К ней принадлежали такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор «Таттва-санграхи» (760), и Камалашила, написавший комментарий к ней (793), а также три небольшие работы о последовательных ступенях йогического сосредоточения — «Бхаванакрама».

Истоки второй ведущей школы махаянской философской мысли — Виджнянавады могут быть прослежены в двух махаянских сутрах — «Ланкаватаре» и «Сандхинирмочане», созданных в период между серединой II—IV вв. Первая из этих сутр, а также «Аватамсака» («Цветочная гирлянда») свидетельствуют об известном единстве Мадхьямики и Виджнянавады, при котором опорные идеи Махаяны принимаются в равной степени обеими школами, получая различную интерпретацию только на уровне более детального философского рассмотрения.

Окончательной систематизацией своих идей и концепций Виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям раннесредневековой Индии — Асанге и Васубандху (IV—V вв.), отождествляемому в буддийской историографической традиции с автором «Энциклопедии Абхидхармы». Фундаментальными источниками Виджнянавады являются «Махаяна-санграха» Асанги, два небольших трактата Ва-

субандху — «Двадцать и Тридцать стихов о „только-сознавании“» (*виджнянти-матра*) вместе с комментарием Стхирамати и приписываемые Майтреянахе «Махаяна-сутра-аланкара» и «Мадхьянта-вибхага».

Виджнянавада в определенном смысле заимствовала ориентацию саутрантиков, сконцентрировав ее, однако, исключительно на проблеме сознания. Предмет ее философствования состоит не в рассмотрении соотношений сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении процесса осознания, сознания и его конкретных явлений.

Сознание склонно отождествлять данные органов чувств со свойствами объектов внешнего мира. Однако когда дело касается таких субъективных данных, как чувство боли, то восприятие подсказывает невозможность приписывания внешним объектам характеристик, подобных боли. Именно на анализе таких примеров виджнянавадины и разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержаний сознания.

Для понимания основных философских установок Виджнянавады следует иметь в виду, что практическое осуществление идеала бодхисаттвы — ведущего религиозного идеала Махаяны — предполагало устранение привязанности к объектам внешнего мира. Это религиозно-идеологическое положение сыграло решающую роль в становлении Виджнянавады именно как учения о сознании. Объекты внешнего мира делаются достоянием индивидуальной психики прежде всего в процессе актуального восприятия, и эту познавательную ситуацию виджнянавадины рассматривали как ситуацию объективную.

Вся психотехническая практика разрабатывалась виджнянавадинами таким образом, чтобы устранить субъектно-объектные различия. Объект, рассматриваемый в качестве плода умственного конструирования, объявлялся нереальным, но мысль об объекте (т. е. акт осознания объекта) с неизбежностью должна была быть признана реальной.

Установка на то, что реально существует лишь процесс сознания объекта, была распространена Виджнянавадой также и на измененные состояния сознания, прежде всего на состояние просветления, поскольку сознание, функционирующее вне субъектно-объектных различий, по-прежнему оставалось «только-сознанием». Положение «только сознание реально» означает, что содержанием сознания выступает не объект внешнего мира, но только мысль об объекте, его целостный образ. В состоянии просветления мысль об объекте отсутствует, коль скоро отсутствует субъектно-объектное различие. Этим устраняется не сознание в целом, но исключительно процесс направленного соотношения сознания с его конкретными содержаниями. Такое лишенное направленности на объект сознание пребывает в состоянии «неразличающего знания». Последнее, по сути, есть сознание само по себе. Иными словами, в таком процессе сознание, очищенное от конкретных содержаний, созерцает самое себя, выступая своим собственным объектом.

Важно подчеркнуть, что очищение сознания от его конкретных содержаний не означало для виджнянавадинов привнесение идеи некоего бескачественного субстрата, поскольку сознание оставалось для них моментальной дхармой, подверженной, как и любая причинно обусловленная дхарма, притоку аффектов. Следовательно, устранение аффектив-

ных препятствий оставалось для виджнянавады одной из центральных задач.

Согласно общебуддийской доктрине, пребывание индивида в сансаре имело своей причиной аффекты, «прилипающие» к сознанию и провоцирующие действия, чреватые кармическим следствием. И здесь для философии Виджнянавады возникало решающее затруднение. Кармическое следствие порождается физическими, речевыми актами и актами сознания, если в них присутствуют аффекты, причем сознательный импульс-побуждение выступает главным фактором в формировании кармического следствия. Таким образом, сознание, загрязненное притоком аффектов, неизбежно продуцирует новое рождение. Возникает вопрос: не подразумевает ли такая цепочка рассуждений идею существования индивидуальности на протяжении всего круговорота рождений? Нереальность Я ставится тем самым под сомнение. Виджнянавадины подошли к разрешению этого противоречия через постановку нового вопроса: что же именно в психике живого существа обуславливает собственно «индивидуализацию» потока дхарм? Выдвинув положение «только сознавание реально», виджнянавадины и спроецировали решение этого вопроса исключительно в плоскость анализа процесса осознания.

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять видов чувственного сознания (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное), «ментальное» сознание, т. е. собственно сознание, имеющее в качестве своей опоры как актуальное сознание, так и воспроизведение в памяти прошлых содержаний сознания, и *манас* (разум). Теоретики Виджнянавады вводят восьмой

вид сознания — *алая-виджняна* (букв.: 'сознание-сокровищница').

В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление «различающего знания», сопряженного с притоком аффектов, поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме. Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их взрывном, открытом проявлении, так и в их потенциальности.

Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преобразования всего поля сознания. Поэтому путь целостного его преформирования и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания, алая-виджняна, содержащий в себе «семена» аффективности, и должен подвергнуться полному очищению. Это, согласно воззрениям Виджнянавады, устраняло аффекты в их потенциальности, а тем самым становились невозможными и какие бы то ни было их актуальные проявления. Иными словами, очищение алая-виджняны вело к обретению нирваны в данной жизни. Это соответствовало осуществлению хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы обретало нейтральный характер. Стхирамати, один из ведущих теоретиков Виджнянавады и комментатор махаянских сочинений Васубандху, разъясняет это следующим образом: «...хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует главная содействующая причина».

Подводя итог сказанному относительно алая-виджняны, надо отметить, что концепция «сознания-сокровищницы» была призвана разъяснить причину «индивидуализации» потока дхарм на протяжении всей цепи новых рождений вплоть до момента просветления. Алая-виджняна истолковывалась последователями этой школы следующим образом: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обусловливал индивидуальность психики, но в момент достижения просветления, т. е. полного очищения алая-виджняны, все субъективное в ней — как аффективные препятствия, так и познавательные — полностью уничтожалось.

Однако оставался открытым вопрос об интерпретации опыта — что именно в опыте реально? Уровень обыденного сознания описывается теоретиками Виджнянавады как невежественное овеществление сознания — образы, конструируемые индивидом в ситуации восприятия, осмысляются им как «вещи» и отождествляются с объектами внешнего мира. В силу этого виджнянавадины рассматривают подобный познавательный опыт как иллюзорный, а дхармы, структурирующие опыт, — как «проективно-сконструированные», т. е. лишенные собственно бытия.

Второй уровень опыта предполагал осознание содержаний сознания не в качестве внешних объектов, но именно как мысленных образов, порожденных дхармами. Поскольку все причинно обусловленное не может считаться реальным ввиду своей временной природы, дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также «не имеют своего собственного бытия».

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотнесе-

ния с конкретными содержаниями — сознание, обращенное на себя, лишенное направленности вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности — как татхата. В ней невозможно вычленить какие бы то ни было признаки и ввиду остановки направленного словесного мышления она не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как «имеющие свое собственное бытие».

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей Виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое этой школой положение «только сознавание реально» являлось закономерным развитием идеологических установок Махаяны, спроецированных в плоскость анализа сознания с позиций общепсихологической концепции человеческой психики.

Махаянская идеологическая тенденция, влиявшая на развитие как Мадхьямики, так и Виджнянавады, привела к тому, что возможности философского мышления в познании реальности ограничивались ее принципиальной неопределимостью в словах. Для махаянских мыслителей реальность пребывала вне логико-теоретической познавательной процедуры и могла быть постигнута в конечном счете только в соответствующих состояниях йогического сосредоточения, устранявшего все субъектно-объектные различия.

Попытаемся теперь подытожить сказанное о школах и направлениях буддизма, процветавших в классическую эпоху. Буддийская каноническая литература составляет, как мы показали, три раздела, соответствующие трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как религиозно-

идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанной на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось сначала исключительно для монашеских сообществ, а позднее и для тех немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью достижение просветления. И в-третьих, это собственно философия. Такая структура буддизма нашла свое соответствующее отражение в трех разделах буддийского канонического корпуса — Сутра-питаке, Виная-питаке и Абхидхарма-питаке.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция «секта—ортодоксия» неприменима к истолкованию этих идеологических явлений. Доказательством данного положения может, в частности, служить практически полная тождественность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как попытка систематической интерпретации положений доктрины, зафиксированных в конспективной форме в специальных терминологических списках (*матриках*). Цель философствования на этом этапе состояла по преимуществу в разъяснении доктринальных понятий, в упорядочении различных контекстов их употребления в Сутра-питаке. Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса — Абхидхарма-питаки, который нетождествен в различных версиях канона.

Этот факт объясняется вариативностью традиций истолкования, имевших место в разных буддийских монашеских сообществах.

Итак, первичная установка буддийского философствования в доклассический период была по преимуществу, выражаясь языком европейской культурологии, герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философия выделяется в некоторое относительно автономное образование, несводимое только к религиозной догматике. Для прояснения данного положения надо иметь в виду, что осуществление целей религиозной жизни было неразрывно связано в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Она опиралась на положения Виная-питаки, но не сводилась, однако, только к внешней монашеской дисциплине. Буддийская йога представляла собой прежде всего набор специальных методов изменения индивидуального сознания, включавших практику «видения» Благородных истин и собственно йогическое созерцание.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает йогу именно как набор методов работы с сознанием в круг теоретического осмысления. В различных монашеских сообществах все эти методы работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность, и это требовало философских обоснований.

Таким образом, в рамках буддизма начинают складываться основы традиционной теории сознания, которая становится затем смысловым ядром буддийской философии в целом. Доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, а буддийская йога подкрепляла эти

идеи на практике, ибо абстрактное теоретизирование помимо «духовного делания» было лишено религиозного смысла. Философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней буддизма, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно теоретические методы и подходы.

В классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской герменевтики, и этим история формирования буддийского философского дискурса отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в полном соответствии с требованиями догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации значений доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Она послужила серьезным стимулом ко взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию терминологического аппарата противоборствующих систем. Одновременно нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-теоретическую интерпретацию. Она разрабатывается не ради более полного уяснения догматики, но уже в целях построения относительно самостоятель-

ных школьных систем теоретического умозрения, опирающихся на единую буддийскую картину мира.

Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь, доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.



ГЛАВА 2

Буддийский космос и его обитатели

Из предыдущей главы читатель уже имел возможность узнать, на каких религиозно-догматических основаниях была построена буддийская картина мира. Теперь мы расскажем о ней более подробно, опираясь на содержание трактатов, созданных буддийскими учителями Индии в постканонический период. Именно в этот период буддийская космология приобретает систематический и законченный вид, являя собой топографию благих и неблагих форм существования сознания. В процессе распространения буддизма за пределы Индии классическая космология насыщалась новыми культурно-мифологическими реалиями, но ее основная конструкция — учение о трех мирах, населенных богами, людьми, животными, обитателями адов (*нараками*) и голодными духами (*претами*) — оставалась неизменной. Таким образом, знакомство с буддийской картиной мира открывает перспективу понимания внутреннего смыслового единства весьма разнообразных явлений буддийской культуры.

• Карта земной поверхности и законы небесной механики

Учение о трех мирах — чувственном мире, мире форм и мире не-форм — возникло в тесном сопри-

косновении с брахманистскими (индуистскими) космологическими представлениями. Общие культурные реалии обнаруживаются и в буддийской, и в индуистской картинах мира, но истолковываются по-разному. В обеих космологиях географическим центром земной поверхности является гора Меру (другое ее название Сумеру). Именно с указания на местоположение этой горы и начинается изложение буддийской географии пространства, населенного людьми.

Меру и окружающие ее восемь горных цепей опираются на золотое основание. Внешняя горная цепь, именуемая Ниминдхарой, подобна пограничной стене, за ней и располагаются четыре континента, омываемые морскими водами. Люди обитают на континентах, а Меру — обитель богов чувственного мира, обосновавшихся на ее террасах. В целом пределы человеческого мира ограничены извне железной горной цепью Чакравада.

Отметим, что в индуистской мифологии Меру — это золотая гора, прибежище высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы), полубожественных существ и легендарных мудрецов-*риши*. Ниспадающая с небес мифическая река Ганга, дочь властителя гор Химавата, сначала изливается на вершину Меру, а уже затем стекает на землю, даруя людям возможность очистительных и целебных омовений.

В буддийской интерпретации Меру «состоит из четырех драгоценностей»: одна сторона ее из золота, вторая — из серебра, третья — из лазурита, а четвертая — из хрусталя. Эти «драгоценности» возникли благодаря взаимодействию золота и дождевых потоков, обладающих способностью алхимического преобразования веществ. Воды, проливаясь на золото в периоды возрождения материальной

вселенной, несут в себе те «семена», которые, соприкасаясь с золотом, преобразуются в «драгоценности». В этом алхимическом процессе участвуют и разнонаправленные космические ветры.

Четыре стороны Меру сияют, окрашивая небосвод над континентами соответственно цвету своего сияния. Так, над континентом Джамбу, располагающимся возле лазуритовой плоскости Меру, небо кажется голубым.

Все горы, кончая Чакравадой, погружены в воду. Между горами и горными цепями — семь прохладных морей, ограниченных извне горной цепью Ниминдхара. Эти моря состоят из воды, обладающей восемью качествами, — она прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовоющая, а будучи выпита, она не вредит горлу и не отягощает желудок.

Первое из морей расположено между Меру и горной цепью Югандхара. Это море — «внутренний океан», ибо есть и внешний. Другие моря по своим размерам уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждое следующее море вдвое меньше предыдущего. Между золотой горной цепью Ниминдхара и железной Чакравадой находится внешний великий океан, воды которого не сладки, а солонны.

Именно в соленом Великом океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам Меру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, подобен по своей форме колеснице. Центр его особо отмечен — на земле из золота стоит алмазный трон, восседая на котором все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, «подобном алмазу». Это измененное состояние сознания, устраняющее «последние оковы» (слабые следы аффек-

тивной загрязненности сознания). Достигнув таким образом просветления, бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Такое состояние сосредоточения сознания «противостоит с твердостью алмаза» возникновению аффектов. Только алмазный трон в центре Джамбудвипы — единственное место, подходящее для этой практики.

Континенты, согласно каноническим представлениям, делятся на основные, т. е. ориентированные по сторонам Меру (их, как было сказано, четыре), и промежуточные, располагающиеся вблизи основных.

С восточной стороны Меру находится континент Пурравидеха, «имеющий форму полумесяца».

К западу от Меру располагается круглый континент Годания, подобный по своей форме полной луне.

На севере от Меру — континент Уттаракуру (Северный Куру). Его форма «подобна сиденью» — это квадрат.

Что касается внешнего вида людей, населяющих эти континенты, то буддийские учителя указывали на подобие формы их лица конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание саутрантика учителя Яшомитры относительно различия живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны, в которой они живут. Так, жители Химавата, горы, расположенной на Джамбудвипе, и Виндхья, т. е. кираты и шабары, соответственно, желтые и черные». Таким образом, можно сделать вывод, что, согласно постканоническим воззрениям, разнообразие человеческих расовых типов обусловлено только географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырех основных материков находятся промежуточные. Их восемь: вблизи восточного

континента Пурвавидеха два — Деха и Видеха; рядом с Северным Куру — Куру и Каурава; западный континент Годания соседствует с промежуточными континентами Гатха и Уттарамантрина, а Джамбудвипа — с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты также населены людьми.

Однако в «Махавибхаше» присутствует иная точка зрения, обусловленная не пятичленной, а шестичленной типологией живых существ, — один из промежуточных континентов населен не людьми, а *ракшасами*. Ракшасы — мифические существа, упоминания о которых имеют место еще в ведических источниках. Это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Ракшасы как отрицательные персонажи присутствуют и в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна». Устойчивые эпитеты, характеризующие ракшасов в фольклоре, — *нишачары* ('странствующие в ночи') и *ятудханы* ('бродяги'). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например с *нишачами*.

Топография материка Джамбу в буддийской космологии уделяется особое внимание, ибо именно на этом континенте и появился Будда Шакьямуни. На севере Джамбудвипы возвышаются три черные горы. Если же двигаться от них вглубь континента, то последовательно обнаруживаются еще две горные преграды по три горы в каждой. За ними располагается гора Химават — «снежная», если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам. По другую сторону Химавата стоит гора «с опьяняющим запахом».

Топография Джамбудвипы изложена таким образом, что возникает мысль о некоем маршруте. Куда же ведет путешественника эта трасса, пересечен-

ная многими горными преградами? Она пролегает к озеру Анаватапта (Ненагреваемое). Именно из него, согласно буддийским представлениям, а не с индуистских небес, вытекают река Ганга и три другие — Синдху, Шита и Вакшу. Озеро Анаватапта достаточно обширно и наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей *шита* (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок). Выйти к этому озеру нелегко для тех людей, которые не обладают сверхнормальными (*риддхическими*) способностями. Именно поблизости от озера Анаватапта и находится дерево Джамбу, давшее название материку. Его плоды «сладки и очень приятны на вкус».

Таким образом, на континенте Джамбу присутствуют два важных объекта — «алмазный трон» бодхисаттв и дерево Джамбу ('розовая яблоня' или 'гранатовое дерево'). Они различаются как по своей топографии, так и по своему значению. Плоды дерева Джамбу дают чувственную усладу, но вкусить их может лишь тот, кто развил в себе сверхнормальные йогические способности, без обладания которыми невозможно найти дорогу к этому дереву. А трон бодхисаттв — место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по твердости концентрации сознания алмазу. Тому, кто его практикует, любые, даже самые утонченные, чувственные наслаждения безразличны, ибо он утратил к ним влечение.

Характеристика расовых типов людей, населяющих основные континенты, дополняется указанием на различия в продолжительности их жизни. На континентах Уттаракхуру, Годания и Пурравидеха продолжительность жизни фиксированная, т. е. лю-

ди не умирают раньше определенного срока существования, он равен, соответственно, тысяче лет на Северном Куру, полутысяче — на Годании, двумстам пятидесяти годам — на Пурвавидехе.

На материке Джамбу, вообще говоря, продолжительность жизни людей не предопределена. Однако есть нижняя и верхняя границы, обусловленные состоянием человечества в начале и конце *кальпы*. В начале кальпы человечество, населяющее Джамбудвипу, переживает времена благоденствия, и продолжительность жизни столь велика, что нет математических возможностей ее числового выражения, «считая на тысячи и иные порядки». В конце кальпы господствуют упадок и вырождение, выражающиеся, в частности, в снижении продолжительности жизни до десяти лет (подчеркнем, что речь идет не о катастрофическом нарастании детской смертности, но о временном сжатии всего биологического цикла человека до десяти лет).

В буддийской космологии уделяется определенное внимание и астрономической проблематике — разъяснению причин движения солнца и луны, описанию траекторий этого движения, размеров небесных светил и их соотношения с землей.

Почему луна и солнце не падают на землю, какова их опора? Буддийские теоретики полагали, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией прошлых совокупных действий всех живых существ. Эти ветры образуют вихревой поток вокруг горы Меру, вызывая тем самым движение луны, солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью устраняет зафиксированные в «Ригведе» (в частности, в десяти гимнах Сурье) и «Махабхарате» солярные и лунарные мифологические представления, содержательно

обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

Луна и солнце движутся над землей на высоте вершины горы Югандхара, которая вполтину ниже Меру. И луна, и солнце, и звезды трактуются в соответствии с буддийскими каноническими представлениями как «божественные дворцы», движущиеся в воздушном пространстве.

Под дворцом солнца располагается с внешней стороны «хрустальный диск», образованный солнечным сиянием. Именно этот диск и дает свет и тепло; по своей природе он есть некий «солнечный камень». Соответственно, под дворцом луны обнаруживается водяной диск, дарующий свет и прохладу, он именуется «лунным камнем».

И солнце и луна могут либо благоприятствовать телесной жизнедеятельности живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование и вредоносность луны и солнца есть экологический аспект кармического следствия прошлых совокупных действий живых существ. Данное положение, подчеркнем, очень существенно, поскольку оно фиксирует полный отказ от ведийских и индуистских мифологических представлений, в которых закреплялись функции солнца и луны как мифических персонажей.

Таким образом, только сознание, продуцирующее деятельность, в конечном счете ответственно за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на экологию и здоровье, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ.

Интересны и астрономические характеристики «мира из четырех континентов». В нем присутству-

ют только одна луна и только одно солнце. Движение светил над этим миром происходит следующим порядком: полночь на севере, в Уттаракуру, совпадает с заходом солнца на Пурвавидехе, т. е. на восточном континенте, с полуднем на Джамбудвипе (южная сторона Меру) и с восходом солнца над Годанией (западная сторона Меру). Иными словами, в этом рассуждении заложена идея часовых поясов.

Прибывание и сокращение дня и ночи, наблюдаемое в соответствии с сезонами года, объясняется буддийскими теоретиками также вне каких-либо мифологических контекстов. Причина этих изменений связана с изменениями траектории движения солнца. Удлинение светового дня происходит в те же самые сезоны года, когда сокращается темное время суток. Указывается также и на существование определенной астрономической закономерности — когда солнце движется на юг от Джамбудвипы, ночь удлиняется, когда же его движение направлено на север от этого континента, удлиняется светлое время суток. На сколько удлиняется день, на столько же укорачивается ночь.

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Этот вопрос рассматривается в соответствии с положением, зафиксированным в каноническом трактате «Праджняптишастра»: когда лунный дворец проходит вблизи солнечного, свет солнца падает на него, и поэтому диск луны, на который с другой стороны падает тень, кажется неполным. Однако древние учителя полагали, что причина ущерба луны связана с особенностями траектории светил. Закономерность движения луны такова, по их мнению, что периодически с земли видна только половина ее диска.

Подведем итог сказанному. Согласно буддийским представлениям, небесная механика обусловлена созревaniem кармического следствия прошлой совокупной деятельности живых существ. Это следствие реализуется в форме вихревых ветров вокруг горы Меру, они поддерживают луну, солнце и звезды и одновременно вызывают их движение.

Движение светил, однако, имеет закономерный характер и фиксированные траектории. От этого зависит изменение в длительности темного и светлого времени суток в соответствии с различными сезонами года, а также прибывание и убывание луны.

Ни луна, ни солнце не обладают наперед заданными свойствами в своем воздействии на физические тела живых существ, их зрительную способность, результаты сельскохозяйственной деятельности и экологическое состояние в целом. Положительные либо отрицательные воздействия светил есть также проявление кармического следствия прошлой совокупной активности живых существ.

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривалась только в соответствии с буддийскими теоретическими представлениями, опирающимися на учение о несотворенности мира и определяющей космогонической роли кармы.

Изложение постканонических представлений о материальном аспекте космоса было бы неполным без указания на идею предела делимости, характерную для буддийского философского мышления. Не только поток индивидуальной психосоматической жизни состоит из «квантов» психических состояний. Существует и предел делимости материи, «слова» и времени. Идея предела делимости была необходима для установления исходных размерностей в описании космоса.

Предел делимости материи — атом, слова — сло-гофонема, времени — момент. Мы, однако, должны иметь в виду, что буддийская атомистическая теория трактует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает 'неделимый', то абхидхармистский *параману* (этот термин и переводится обычно словом «атом») представляет собой нечто иное. Это тонкий материальный агломерат, состоящий в чувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов (земля, вода, огонь и воздух) и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемого). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется «обладающим» этой конкретной способностью. Иначе говоря, атом — предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в атоме, образно говоря, на статусе неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих.

Слогофонема как предельная единица деления слова рассматривается следующим образом. Слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, ибо люди некогда договорились относительно этого. Последовательность слогофонем, образующая слово, есть также исторически закрепленный факт. Таким образом, слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке истари звалось «склады», или на звукофонемы.

Предельная единица деления времени — момент (*кшана*). Это время, необходимое для актуализации

одной дхармы при наличии совокупности условий ее возникновения в индивидуальном потоке психосоматических состояний. Иными словами, кшана — это временной носитель «кванта» психики.

Постканоническая традиция дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции кшаны аспект реализации кармического следствия: момент — это временной признак реализации следствия.

Каково соотношение традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома? Эти меры перечисляются в порядке их семикратного увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, гнида (*ликша*) в диаметре, вошь, ячменное зерно (*ява*, равно приблизительно одной шестой — одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер «палец».

Двадцать четыре «пальца» равны одному «локтю», а четыре «локтя» — одному «луку», т. е. длине натянутой тетивы.

Пятьсот «луков» составляют один *кроша*. Кроша — это минимальная удаленность мест отшельничества от населенных пунктов. Иными словами, те, кто избрал своим уделом отшельническую аскезу, не должны приближаться к деревне менее чем на один кроша. Восемь крошей равны одной *йоджане*.

Соотношение мер времени охватывает диапазон от момента и до кальпы. Сто двадцать моментов составляют одно мгновение. Шестьдесят мгновений равны одному *лава*. Далее следуют такие меры вре-

мени, как *мухурта*, сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равна тридцати лавам и т. д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые исключенные дни.

Откуда берется такой подсчет? В году четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых. По истечении каждых полутора месяцев этих трех сезонов из оставшейся половины принято вычитать одни сутки — исключенный день.

Подчеркнем, что между годовым календарным циклом и кальпой — циклом мировым, космическим — характер временной связи не указывается. Однако перечисляются типы кальп: великая кальпа (полный четырехфазный космический цикл); промежуточная, или малая, кальпа (крупная единица времени, применяемая для учета продолжительности фаз полного космического цикла); кальпа разрушения, кальпа созидания.

Необходимо подчеркнуть, что шкалы размерностей весьма важны для буддийских космологических построений, поскольку позволяют выделить микромир, макромир (людей, животных и претов) и мегамир (богов и обитателей ада).

• Космические обители богов чувственного мира

Благие формы рождений, как уже говорилось, включают, наряду с людьми, богов чувственного мира, мира форм и мира не-форм. В буддийской космологии боги чувственного мира, обитающие на террасах горы Меру, делятся на шесть классов. По космической вертикали их местопребывания распо-

лагаются следующим образом: ближе всех к поверхности земли находится обитель Принадлежащих к группе Четырех правителей мира; за ней по порядку следуют боги группы Тридцати трех; Принадлежащие к группе богов Яма; Пребывающие в состоянии блаженства; Наслаждающиеся магическими творениями; Контролирующие наслаждения, магически созданные другими.

Зададимся вопросом, что означает само понятие «боги чувственного мира»? Постканоническая традиция объединяла людей и богов четырех классов из шести вышеперечисленных, указывая на общее свойство этих живых существ — их сознание подчинено желанию господствовать только над чувственными объектами.

Наслаждающиеся магическими творениями стремятся лишь к тем чувственным объектам, которые созданы ими самими, наслаждаясь фактом власти над ними. Боги последнего, шестого класса сами не создают подобных объектов. Но такие магические творения по их желанию создаются другими живыми существами. Богам этого класса остается лишь управлять процессом наслаждения.

Влечение к чувственным объектам, к собственным магическим творениям и к наслаждению чужими магическими творениями — это три вектора влечений, свойственных живым существам, полагали буддийские мыслители.

Благодаря наблюдению магически сотворенных объектов, говорили буддийские учителя, у людей возникает желание самим проделать то же самое, а когда магически творящее сознание становится предметом обсуждения, люди наслаждаются подобными беседами, испытывая жгучий интерес. Сфера действия магически творящего сознания — исклю-

чительно чувственный мир, поскольку сотворить, например, запах либо вкус можно только здесь, а в мире форм, где нет ни обоняния и обоняемого, ни вкуса и вкушаемого, это уже невозможно.

По типу рождения все боги, и следовательно боги чувственного мира, относятся к саморождающимся, они «с большим искусством производят свое возникновение», рождаясь со всеми нормально функционирующими органами и членами тела.

Местопробывания богов и сами боги отличны от человеческого мира, как говорилось ранее, своими размерами. Рост богов чувственной сферы: четверть кроши — у богов группы Четырех правителей мира; две четверти — у класса Тридцати трех; три четверти кроши — у класса богов Яма; четыре четверти (т. е. полный 1 кроша) — у богов Тушита; у Наслаждающихся магическими творениями — пять четвертей (т. е. кроша с четвертью); у Контролирующих наслаждения, магически созданные другими, — полторы кроши. Таким образом, «шаг» увеличения роста в различных классах богов чувственного мира — одна четверть кроши.

Возникает вопрос, почему рост людей терминологически обозначается в локтях, а рост богов — в крошах? Думается, что дело здесь не только в том, что кроша — наиболее удобная мера для указания метрических характеристик обитателей божественных местопребываний. Как уже говорилось, кроша — это минимальная дистанция удаления мест отшельничества от населенных пунктов, т. е. дистанция, обеспечивающая отвлечение от житейской суеты, неизбежно сопряженной с проявлениями невежества, алчности, вражды и лапидарных форм страдания. Использование термина кроша при описании роста богов чувственного мира, по-видимому, содержит намек на каче-

ственно иную — по сравнению с человеческой — природу небожителей, на отсутствие грубых форм страдания в божественных обителях.

Продолжительность жизни богов чувственного мира соотнесена с длительностью человеческой жизни. Выявление продолжительности жизни возможно с введением шкалы измерения времени и определением продолжительности суток и, соответственно, года. Так, в местопребывании богов группы Четырех правителей мира сутки длятся пятьдесят человеческих лет, а в местопребывании каждой следующей по вертикали группы богов — Тридцати трех и т. д. — длительность суток возрастает в два раза относительно предыдущей. Аналогично и с продолжительностью жизни — пятьсот божественных лет (один божественный год состоит из двенадцати месяцев, в каждом из которых 30 божественных суток) у группы Четырех правителей мира, тысяча у богов группы Тридцати трех и т. д. до шестнадцати тысяч божественных лет в местопребывании богов, Контролирующих наслаждения, магически созданные другими.

Шесть классов богов чувственного мира способны наслаждаться, предаваясь любви. Боги группы Четырех правителей мира и группы Тридцати трех совокупляются подобно людям. По мере удаления вверх по космической вертикали чувственная полнота сексуальной близости осуществляется без генитального соития — боги группы Яма предаются любви посредством объятий; боги неба Тушита — соприкосновением рук; Наслаждающиеся магическими творениями — обмениваясь улыбками и заливаясь смехом; Контролирующие наслаждения, магически созданные другими, — лишь взглядами.

Бог-мальчик или богиня-девочка, саморождающиеся, соответственно, на коленях у бога или боги-

ни, становятся их сыном или дочерью. Боги-младенцы подобны человеческому ребенку пяти или десяти лет, и они очень быстро вырастают. Это характерно для всех шести классов богов чувственного мира. Отметим, что в каноническом тексте Диргха-агамы сюжет о сыновьях и дочерях богов появляется в связи с описанием обретения нового рождения на «небесах Тридцати трех»: живые существа, которые следуют благу на телесном, словесном и умственном (ментальном) уровнях, после смерти обретают новое рождение на небесах богов группы Тридцати трех, садятся к ним на колени, а те говорят: «Это наши сыновья и дочери».

Все без исключения боги буддийского космоса смертны, ибо во Вселенной нет ничего вечного. Однако, в отличие от людей, в процессе умирания богов не происходит мучительное разрушение жизненно важных органов, а появляются лишь пять предзнаменований, свидетельствующих о скором наступлении смерти: одежда и украшения издают неприятные звуки, сияние тела ослабевает, капли воды после омовения остаются на теле, разум утрачивает живость, как бы застревая на одном объекте, взгляд замутняется, глаза произвольно мигают. Затем проявляются пять непосредственных признаков смерти: одежды утрачивают свою чистоту, цветочные гирлянды не благоухают более и увядают, из подмышек начинает струиться пот, от тела исходит неприятный запах, и «боги уже не испытывают наслаждения, пребывая на своем сиденье».

Боги группы Четырех великих правителей мира обитают в небесных дворцах, а не только на террасах Меру, достигающих середины ее высоты. По вертикали таких террас четыре, расстояние, отделяющее каждую из них от предыдущей, — десять тысяч йод-

жан. По горизонтали террасы выступают на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджан.

К группе Четырех правителей мира относятся боги, обитающие на первой по счету террасе, — Держащие в руках чашу, на второй — Носящие гирлянду, на третьей — Всегда опьяненные. На четвертой террасе — собственно Четыре великих правителя со свитой.

Боги группы Четырех великих правителей обитают также на семи горах. Это наиболее многочисленная группа богов.

В Диргха-агаме этот горизонтальный срез буддийского космоса рисуется следующим образом. В тысяче йоджан к востоку от Меру расположен город небесного правителя Дхритараштры, называемый Высшая мудрость. Он простирается крестообразно на шесть тысяч йоджан и окружен семистворчатými стенами с семью крепостями и семью рядами деревьев. Все вокруг украшено семью видами драгоценностей. В соответствии с этим образцом строится и описание городов — обителей стража южной стороны Вирудхаки, западной — Вирупакши, северной — Вайшраваны. Последний обладает тремя городами. Далее перечисляются населенные бесчисленными птицами пригородные парки, где цветут благоуханные лотосы.

Примечателен способ общения Четырех правителей, описанный в Диргха-агаме. Когда великий правитель Вайшравана желает прогуляться в парке, он направляет мысль об этом Дхритараштре, и тот понимает, что Вайшравана приглашает его на совместную прогулку. Таким же образом он подает весть другим великим правителям и их свите. Все получившие мысленное сообщение умахают себя благовониями, наряжаются в драгоценные одежды

и в прекрасных экипажах отправляются на встречу. Примечательно описание внечувственной коммуникации Четырех великих правителей, свидетельствующее о присущих им риддхических способностях. Также здесь присутствует намек на то, что они посвящены в тайны йогической практики, без чего эта внечувственная коммуникация не могла бы состояться.

Четыре великих правителя — одна из наиболее устойчивых буддийских мифологем. В процессе распространения буддизма на Дальний Восток, в Тибет и Юго-Восточную Азию эта мифологема подвергалась определенной модификации, но сохранялась ее базовая идеологическая функция — предписание оберегать Учение посредством охраны четырех стран света.

Четыре великих правителя являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и именуются *локапала*. Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака — с югом, Вирупакша — с западом и, наконец, Вайшравана — с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы — стражи Учения (*дхармапала*).

Сведения о локапалах и связанные с ними сюжеты обнаруживаются в первом разделе канона и в сутрах Махаяны. Так, «Суварнапрабхаса-сутра» содержит повествование о приходе стражей стран света к Бхагавану. Четыре великих правителя мира дали Учителю обет охранять текст «Суварнапрабхасы» от врагов Учения.

Представляется важным подчеркнуть, что подгруппа локапал не исчерпывается Четырьмя великими правителями мира. Более того, в процессе распространения буддизма в Центральную и Юго-Вос-

точную Азию, а также на Дальний Восток в эту подгруппу постепенно входили и местные божества. Таким образом, буддийская картина мира может быть истолкована в определенном смысле как открытая система, хорошо приспособленная к включению в нее инокультурных мифологических персонажей. Классическим примером здесь может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии *бон* в буддийскую традицию именно в статусе локапал.

Четыре великих правителя мира в буддийской мифологии распространяют свою царственную власть, соответственно, на четыре категории мифических существ. Так, Дхритараштра управляет *гандхарвами*, Вирудхака — *кумбхандами*, существами, чьи тестикулы подобны горшкам (кумбханды — 'имеющие мошонку-горшок'). Это, как правило, враждебные людям духи, а облик, который они принимают, всегда уродлив. Однако в качестве свиты царя Вирудхаки они почитают Будд и бодхисаттв. Согласно известному каноническому сюжету, Вирудхака, наряду с другими локапалами, читает в присутствии Бхагавана *мантру* (словесную формулу, обладающую силой направленного воздействия), которая освобождает кумбханд от желания вредить людям.

Вирупакша правит *нагами* — мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделяются на тех, что живут в воде, и сухопутных. Они обладают способностью принимать человеческий облик. В этой линии наги и нагини зачастую вступают в любовные сношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму они проявляют привер-

женность. В мифологии Махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов — до той поры, когда пришло «должное время» предъявить эти тексты людям.

В ходе распространения буддизма в других историко-культурных регионах в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества *лу* ('плавающие в воде и ползающие по земле') из разряда *дрегна* (божественные существа двойственной природы) вошли в буддийскую мифологию благодаря их уподоблению нагам.

Четвертый великий правитель мира — Вайшравана царит над *якшами* — мифическими существами, имеющими отношение к плодородию и благожелательными к людям (хотя якшини, согласно поверьям, едят при случае человеческое мясо и пьют детскую кровь). Отметим попутно, что якшини — излюбленные персонажи в пластическом убранстве ступ — древних буддийских реликвариев, в частности ступы в Санчи. В иконографии образ якши имеет две трактовки — это либо совершенный юноша, либо мощный карлик с отвислым животом.

Итак, Четыре великих правителя мира — это живые существа, относящиеся в буддийской типологии к классу богов-небожителей. Относительно вертикальной локализации божественных местопребываний они располагаются на самом нижнем уровне.

Боги группы Тридцати трех обитают на вершине Меру, образующей плато. Там расположен город Сударшана (Прекрасный), каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в полторы йоджаны. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая, наподобие хлопка, и пружинит под

ногами. Сударшана — столица бога Шакры (буддийское имя индуистского громовержца Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется Вайджаянта. Это главное украшение города, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство. Убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем сокровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

Сударшану с четырех сторон окружают парк Чайтрататха и три рощи — Парушья, Мишра и Нандана. За парком и рощами простираются четыре Прекрасные земли, «словно состязающиеся в красоте между собой». Все эти загородные уголья — любимые места отдыха и развлечения богов.

На северо-востоке находится дерево Ковидара (предположительно это магнолия), именуемое Париджата, корни этого дерева уходят вглубь на пять йоджан, а высота его — сто йоджан. Это исполинское цветущее дерево — основное место чувственных наслаждений богов.

В палийской традиции присутствует иная трактовка: сидя под деревом Париччхата (Париджата), Будда Шакьямуни проповедовал Учение тому божественному существу, которое в прошлом рождении было его матерью, а также другим небожителям этой группы.

В юго-западной части Сударшаны расположено здание Совета богов, называется оно Судхарма. Заседая в Совете, боги группы Тридцати трех тщательно оценивают праведные и неправедные действия, ибо все они — ревностные последователи Дхармы.

Необходимо сказать несколько слов о таких подклассах небожителей, как боги Ямы, Тушита, Нирманарати и Паринирмитавашаварти.

Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые *ракшасы* Ямы (хранители адов) рассматривались как совершенно различные существа. Эти ракшасы обитают в столице царя Ямы — Ямапуре. Город с таким же названием присутствует и в индуистской мифологии, его космографическая локализация связана с подземными местопребываниями. В буддийской интерпретации Яма, царь претов, правит своими подземными владениями и, соответственно, не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.

Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где господствуют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о небесах Тушита особенно развиты, это местопребывание — обитель бодхисаттв, ожидающих своего вхождения в мир людей уже в статусе будд.

Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, которому предстоит сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве Будды грядущей калпы. Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии. Характерный иконографический признак этого образа — нога, опущенная с трона, — указывает на готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы исполнить свою миссию, а также на то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая — желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати — это пятое божественное местопребывание, где обитают боги, наслаждающиеся

собственными магическими творениями. Магически созидующее сознание, утверждали буддийские наставники, может действовать только в чувственной сфере. Поскольку неотъемлемое свойство такого сознания — способность магически производить органолептические объекты (т. е. воспринимаемые посредством обоняния и вкуса), в мирах форм и не-форм подобным объектам нет места.

Способность магического творения в буддийской доктрине толковалась как свойство особого измененного состояния сознания, возникающего в результате применения йогических практик. Учителя указывали, что влечение к обладанию магически творящим сознанием возникает у человека, который намеревается говорить о нем как о свойственном кому-то другому или вспоминает о таком состоянии, имевшем место у него самого.

Шестой — и последний — класс богов чувственного мира составляют те, кто контролирует наслаждения, магически сотворенные другими.

В целом боги чувственного мира, имея сходную с людьми типологическую характеристику сознания (влечение к чувственным объектам), отличаются от людей тем, что в божественных местопребываниях преобладает положительный чувственно-эмоциональный тон сознания, доминируют переживания различных видов наслаждения.

Продолжительность жизни в божественных местопребываниях этой космической сферы значительно превышает сроки человеческой жизни. Таким образом, благое рождение среди богов чувственного мира открывает перспективу долгой и счастливой по преимуществу жизни, и обретение такого нового рождения становится желанной целью для благочестивого буддиста-мирянина.

Боги класса Четырех великих правителей мира обладают продолжительностью жизни, равной пятистам «божественным годам» (напомним, что «божественные сутки» равняются пятидесяти человеческим годам). Местопребывание богов этой группы определяется как фундамент, основание относительно более высоких сфер чувственного мира. Традиция указывает следующую закономерность для расчета продолжительности жизни богов чувственного мира (табл. 1): у небожителей более высоких ступеней этой сферы существования длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличиваются вдвое. В связи со сроками жизни в божественных местопребываниях чувственного мира буддийские теоретики задавались вопросом астрономического характера — поскольку над горной цепью Югандхара нет ни солнца, ни луны, какие показатели определяют там наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света?

Таблица 1

Продолжительность жизни богов чувственного мира

Местопребывания богов чувственного мира	Продолжительность суток (в человеческих годах)	Продолжительность жизни (в божественных годах каждой сферы)
Группа Четырех великих правителей мира	Пятьдесят	Пятьсот
Группа Тридцати трех	Сто	Тысяча
Группа Ямы	Двести	Две тысячи
Тушита	Четыреста	Четыре тысячи

Окончание табл. 1

Боги чувственного мира	Продолжительность суток (в человеческих годах)	Продолжительность жизни (в божественных годах каждой сферы)
Наслаждающиеся собственными магическими творениями	Восемьсот	Восемь тысяч
Контролирующие наслаждения, магически созданные другими	Одна тысяча шестьсот	Шестнадцать тысяч

Источником света для богов служит сияние их собственных тел, а смена дня и ночи определяется по открыванию либо закрыванию лепестков цветущих растений, по щебету либо молчанию птиц, по ритмичной смене бодрствования сном.

Данное разъяснение очень значимо, на наш взгляд. По сути, оно указывает на существование в чувственном мире определенных соответствующих друг другу биоритмов: подобно тому как на Джамбудвипе (т. е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются днем, а лотосы — наоборот, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи. Таким образом, белые водяные лилии, лотосы и т. п. в подлунном мире обладают биоритмами, обусловленными суточным циклом светил — солнца и луны. В божественных местопребываниях чувственного мира цветы и птицы в своей жизнедеятельности обусловлены продолжительностью и ритмом «божественных суток». Флора и фауна божественных местопребываний имеет совершенно

иные сроки жизни, нежели растения и животные, окружающие людей.

Пространственно-временные характеристики этих местопребываний позволяют квалифицировать их как мегамир.

• Боги мира форм и мира не-форм

Вторая космическая сфера — мир форм — рассматривается в постканонической традиции как с точки зрения ее местоположения во Вселенной, так и в качестве стадий изменения состояний сознания в процессе психотехнической практики (буддийской йоги).

Мир форм — это семнадцать местопребываний, неизменно соотносённых со ступенями йогического сосредоточения сознания, т. е. со стадиями созерцательной практики (*дхьяна*). Абхидхармистские учителя выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, соответствующих по уровню местопребываниям богов мира форм. Первые три состояния включают в себя по три ступени каждое, а четвертое состояние — восемь ступеней. Эти ступени представляют собой уровни интенсивности сосредоточения сознания, соответствующие характеристикам местопребываний богов мира форм.

Первое состояние йогического сосредоточения включает в себя три ступени, именуемые Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами.

Второе имеет три ступени, соответствующие местопребываниям богов Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных.

Третье состояние йогического сосредоточения подразделяется на ступени богов Ограниченного

блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства, или Полного благоденствия.

Четвертое включает ступени богов Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом и пять Чистых местопребываний — Не самые великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие.

Характерно, что градация состояний йогического сосредоточения осуществляется не линейно (простым перечислением стадий психотехнического совершенствования адепта), а посредством вычленения четырех уровней йогического сосредоточения, внутри которых имеется свое подразделение на ступени. Переход на следующий уровень невозможен, если йогин не овладел всеми предшествующими градациями. Соответственно, стадии продвинутой адепта считаются по четырем уровням, которые различаются между собой больше, чем ступени внутри каждого уровня.

Таким образом, мир форм определяется как семнадцать ступеней йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати космическим местопребываниям, населенным богами данной сферы существования. Это указывает на тот факт, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет вертикальную космологическую координату.

Пространственно-временные характеристики мира форм указывают на его принципиальное отличие от чувственной сферы существования. Это сверхогромный и очень замедленный во времени мир. Рост богов мира форм измеряется в йоджанах. Боги, пребывающие на первой ступени, имеют рост полйоджаны, а на трех последовательно более высоких ступенях он увеличивается наполовину и до-

стигает у богов Ограниченного сияния двух с половиной йоджан.

У тех небожителей, что обитают на уровне Безграничного сияния и выше, исключая богов класса Безоблачных, рост увеличивается вдвое — от четырех йоджан до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы Полного благоденствия. Боги класса Безоблачных обладают ростом сто двадцать пять йоджан, т. е. вдвое больше, чем на предыдущей ступени, минус три йоджаны.

В мире форм не существует ни дня ни ночи, а продолжительность жизни в этой космической сфере измеряется калпами (табл. 2). Она возрастает соответственно увеличению вертикальных размеров тел богов в каждом более высоком местопребывании. Но остается неясным, как отмечалось выше, соотношение астрономического года и калпы.

Космический цикл включает четыре периода функционирования вселенной. Каждый из этих периодов насчитывает двадцать малых, или промежуточных, калп. В совокупности шестьдесят малых калп составляют полторы калпы Великих Брахманов, т. е. продолжительность жизни богов, пребывающих на этом уровне мира форм. Таким образом, сорок малых калп составляют половину великой калпы. В табл. 2 показано соотношение вертикальных размеров тел богов мира форм и продолжительности их жизни. Наблюдения над этими числовыми показателями позволяют сделать вывод, что продолжительность великой калпы составляет семьдесят малых калп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых калп).

Таблица 2

Продолжительность жизни богов мира форм

Состояние йогического сосредоточения	Группа богов	Вертикальный размер тела (в йоджанах)	Продолжительность жизни (в кальпах)
Первое состояние	Сонмище Брахмы	0,5	0,5 кальпы Великих Брахманов
			0,25 великой кальпы
	Жрецы Брахмы	1	1 кальпа Великих Брахманов
			0,5 великой кальпы
	Великие Брахманы	1,5	1,5 кальпы Великих Брахманов
		0,75 великой кальпы	
Второе состояние	Ограниченное сияние	2	2 великие кальпы
	Безграничное сияние	4	4 великие кальпы
	Лучезарные	8	8 великих кальп
Третье состояние	Ограниченное блаженство	16	16 великих кальп
	Безграничное блаженство	32	32 великие кальпы
	Всецелое блаженство	64	64 великие кальпы
Четвертое состояние	Безоблачные	125	125 великих кальп
	Обладающие избытком добродетели	250	250 великих кальп

Окончание табл. 2

Состояние йогического сосредоточения	Группа богов	Вертикальный размер тела (в йоджанах)	Продолжительность жизни (в кальпах)
Четвертое состояние	Обладающие всевозрастающим плодом	500	500 великих кальп
	Не самые великие	1000	1000 великих кальп
	Безмятежные	2000	2000 великих кальп
	Прекрасные	4000	4000 великих кальп
	Ясновидящие	8000	8000 великих кальп
	Высшие	16000	16000 великих кальп

Продолжительность жизни богов, начиная с группы Ограниченного сияния, превышает весьма значительно — в разы и на порядки — временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно это соотношение и создает иллюзию бессмертия (вечности) богов.

Маркирующий признак мира форм — влечение к существованию в этой космической сфере. Таким образом, и в мире форм сознание несвободно от притока аффектов.

Третья сфера существования, высшая по космологической вертикали, — это мир не-форм, т. е. мир без местопребывания.

В мире не-форм, как уже отмечалось, физическое тело как опора сознания отсутствует. Рожде-

ние в этой космической сфере предполагает актуализацию двух дхарм, выступающих факторами сохранения самотождественности сознания, — «принадлежности к роду» и «жизнеспособности».

В мире не-форм продолжительность жизни богов рассчитывается иначе, нежели в мире форм. Исходный уровень здесь — сфера бесконечности пространства, и длительность жизни богов этой сферы — двадцать тысяч калып. В каждой следующей сфере продолжительность жизни населяющих ее существ удлинится тоже на двадцать тысяч калып. Таким образом, у тех, кто пребывает в сфере бесконечности сознания, продолжительность жизни равна сорока тысячам калып, в сфере ничто — шестидесяти тысячам, а в Высшей точке существования — восьмидесяти тысячам.

Признак, маркирующий мир не-форм, — это влечение к существованию в данной, а не в какой-либо иной космической сфере, т. е. влечение к неоформленному существованию, не связанному с материей. Влечение к существованию в рамках буддийской теории аффектов — это разновидность страстного влечения. В чувственном мире страстное влечение проявляется в стремлении к обладанию чувственными объектами как объектами наслаждения. В более высоких космических сферах, где нет чувственных объектов, самый факт существования служит источником наслаждения.

Благое рождение в мире не-форм открывает для сознания перспективу сверхпродолжительного наслаждения. Однако это наслаждение не есть победа над «страданием нестабильности», поскольку любая из космических сфер подчинена закону разворачивания причинно-следственной зависимости. Сознание в мире не-форм открыто притоку аффек-

тов и несвободно от аффективных предрасположенностей.

Сансара в узком смысле слова — это чувственный мир, круговорот рождений, пять форм существования. Но если трактовать сансару как принципиальную открытость сознания притоку аффектов, т. е. страданию, то все три космические сферы есть сансара.

Мы подробно останавливаемся на описании божественных местопребываний чувственного мира, мира форм и мира не-форм, поскольку эти горние обитатели соответствуют в своей образной системе стадиям йогического созерцания.

В буддизме, как уже понял читатель, психика рассматривалась в качестве реальности. Неискушенный в области мышления человек наивно полагает, что реальны только внешние объекты и действия, производимые с ними. Но какие действия можно осуществить, если лишиться органов чувств и разума, если отключить сознание? Измененные состояния сознания, обретаемые в процессе все более глубокого йогического сосредоточения, обладают той же степенью реальности, что и мышление боксера на ринге, стрелка, отождествившегося со своей винтовкой и мишенью одновременно, математика, оперирующего идеальными объектами, и т. п. Образы небожителей и их божественных местопребываний служили йогину ориентирами в его созерцательной практике. Веками выверенная карта психических состояний сопровождала тот маршрут, которым он следовал к высшей точке опыта. И эта практика отнюдь не сводилась к самогипнозу либо праздному фантазированию, ибо ее результатом выступало полное преобразование сознания, его устойчивое освобождение от притока аффектов. Психическая реальность полностью очищалась от переживаний страдания.

• Нараки и другие неблагоприятные формы существования

Завершив мысленное посещение божественных обителей буддийского космоса, подготовимся навестить сферы чувственного мира, неотъемлемо связанные с неблагоприятными формами существования сознания.

Нараки (обитатели ада, крошечники), *преты* (голодные духи) и животные, будучи персонажами буддийской картины мира, совокупно определяются как «неблагойе», «дурные», «несчастные» формы рождения. Что означают эти устойчивые эпитеты, закрепленные в канонической традиции? Начнем с последнего из них.

Согласно буддийским представлениям, нараки, преты и животные «несчастливы», ибо сознание, обретая в круговороте рождений такие формы существования, оказывается временно (в пределах одной жизни) запрограммированным на принципиальную несвободу. Животные подчинены биологической программе и предельно зависимы от окружающей среды, от произвола людей. Голодные духи непрерывно переживают муки, порождаемые их ненасытной алчностью, — поиски пищи превращаются для них в единственный смысл существования. А жизнь в адских узилищах и вообще лишена видимого смысла для нарав, поскольку в ней нет ничего, кроме боли, кроме «страдания как такового».

Эти три формы рождения «дурные», так как сознание обитателей ада, голодных духов и животных обычно замутнено, лишено ясности, необходимой для осознания своего положения. Аффекты, обусловленные грубыми проявлениями страдания, лишают их возможности обретения благого пути в

данной жизни. Благая перспектива приобщения к Дхарме с необходимостью отодвинута в будущие рождения.

И наконец, нараки, преты и животные относятся к тем формам рождений, которые свидетельствуют о неблагой — безнравственной, греховной — деятельности в прошлых жизнях. Именно поэтому они и называются неблагими.

Подчеркнем еще раз, что нараки, преты и животные — живые существа, жизнь которых протекает в чувственном, а не каком-либо ином мире, их тела материальны. То, что сознание в соответствии с законом *взаимозависимого возникновения* может прийти к какой-либо из трех неблагих форм существования, не есть наказание за грехи, поскольку отсутствует идея высшей Божественной инстанции. Грешник, следуя безнравственным путем деятельности, сам предуготовляет дурную форму нового рождения.

Космическая сфера адских вместилищ внутри чувственного мира располагается под земной поверхностью. Причина ее возникновения — совокупная карма живых существ.

В процессе циклического космогенеза адские вместилища воссоздаются сравнительно поздно. К моменту появления их обитателей весь материальный аспект вселенной уже существует — давно заселены не только счастливые обители богов мира форм и чувственного мира, но и все континенты. Даже такие несчастные формы существования, как преты и животные, к моменту появления нараков уже обрели свои космические ниши. Кальца созидания, т. е. циклического самовоспроизведения сансары, завершается с появлением в аду первого крошечника.

Разрушение мира представляет собой противоположную последовательность. Оно начинается именно с момента прекращения адских рождений. Ад как совокупность местопребываний (т. е. материальный аспект ада) первым прекращает свое существование. Иными словами, в пределах великой кальпы такие ритмы существования, как *кальпа созидания*, *кальпа относительной стабильности* и *кальпа разрушения*, отмечены процессами возникновения либо исчезновения нараков. «Кальпа разрушения длится от момента прекращения рождений в адах до разрушения всех без исключения материальных местопребываний. Кальпа созидания отсчитывается от первоначального космического ветра — предвестника космогенеза и до возникновения обитателей ада. И когда в адах рождается первый крошечный, процесс развертывания вселенной, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, оказывается завершенным. Начинается период существования мироздания в развернутом состоянии, продолжающийся двадцать промежуточных кальп».

Итак, в пределах великой кальпы, охватывающей полный космический цикл, период существования класса нараков и их космических местопребываний заметно меньше, чем у иных классов живых существ. Таким образом, ады сопряжены только с кальпой относительной стабильности, но они не существуют в переходные эпохи созидания и разрушения вселенной.

Однако точного временного совпадения границ кальпы относительной стабильности и длительности существования адских вместилищ нет. В период созидания последняя, двадцатая, промежуточная кальпа — это именно тот отрезок времени, когда и возникают адские вместилища, предшествующие

в своей материальности появлению первого крошечника. В период разрушения первая промежуточная кальпа — это время постепенного исчезновения нараков (их смерти в соответствующих местопребываниях), а вторая охватывает собой процесс разрушения адских вместилищ.

Адские подземелья расположены только под континентом Джамбу, но не под каким-либо иным. Однако наряду с ними в буддийской картине мира существуют и иные адские местопребывания, возникшие в результате прошлых действий не всех, а только нескольких живых существ и даже двух или одного. Они могут обнаруживаться не под землей, а на ее поверхности — в горах, пустынях, в речных заводях. Благочестивый буддист, путешествующий ради совершения «достойных действий» — поклонения прославленным ступам, почитания авторитетных наставников, возглавляющих монастыри, никогда не оказывается в подобных inferнальных местах. Риску оказаться в подобных космографических закоулках подвергаются лишь любознательные землепроходцы, искатели бессмысленных с религиозной точки зрения приключений, открыватели новых земель.

В постканонических трактатах подземная преисподняя по своей форме уподобляется «куче зерна», т. е. она напоминает то ли усеченный конус, то ли усеченную пирамиду. Нижнее основание этой стереометрической фигуры значительно превышает по своей площади верхнее. Континент Джамбу, омываемый морями, уходит глубоко под воду, благодаря чему в его толще и разместился огромный адский комплекс. Дно адских вместилищ совпадает по уровню с дном морским у подводной границы этого материка.

Ад в целом представляет собой восьмизэтажную вертикально ориентированную конструкцию, в которой более грозные ады расположены ниже менее ужасных.

Космографическая модель inferнальных вместилищ построена по принципу горячий центр — холодная периферия. На каждом из восьми этажей подземного inferнального «сооружения» располагается в центре один основной горячий ад, окруженный четырьмя дополнительными, а где-то на окраине — основной холодный ад.

Самый глубокий и вместительный горячий ад, именуемый Авичи, отстоит от поверхности Джамбудвипы на глубину сорок тысяч йоджан, высота его стен — двадцать тысяч йоджан. Таким образом, по своей высоте Авичи равен сумме высот остальных семи горячих адов, расположенных последовательно друг над другом, — Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра, Санджива. Восемь ледяных периферийных адских вместилищ также локализованы по вертикали. Это Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма, Махападма. Их названия обусловлены «изменением тел и звуками, которые издают живые существа под воздействием сильного холода».

Какая совокупная прошлая деятельность живых существ порождает адские вместилища? Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду, что центральный фактор всякой деятельности, как полагают буддийские теоретики, — это функционирование сознания. Греховная деятельность всегда обусловлена той умственной установкой, которая формируется под влиянием корней неблагого — алчности, вражды и крайнего невежества (ложных воззрений). Дхармы наглость и бесстыдство, будучи со-

стояниями аффективной одержимости, усиливают энергетический компонент греховной деятельности.

Восемь этажей подземного адского сооружения — это местопребывания, где созревает кармический плод так называемых смертных грехов. Это безнравственные деяния, результатом которых выступает немедленное рождение в аду, непосредственное так называемым промежуточным «существованием», разделяющим обычно смерть и новое рождение. Жизнь на каждом следующем адском этаже значительно длиннее, чем на предыдущем, а в Авичи она достигает сверхпродолжительности, измеряясь в кальпах.

В адских местопребываниях созревают также и плоды деяний, сходных по своей тяжести со смертными грехами. Но только в зловещем Авичи находит свое кармическое разрешение плод деятельности тех, кто «отсек корни благого», т. е. в силу крайней приверженности ложным воззрениям уничтожил в себе слабые ростки не-алчности, не-вражды, не-невежества, свойственные людям.

Буддийские мыслители, принадлежавшие к постканонической традиции, говоря об экстремальном выражении ложных взглядов, указывали в качестве источника таких воззрений прежде всего Веды — священные для всей брахманистской традиции тексты, а также *пураны* и «дурные шастры» (т. е. небуддийские философские сочинения). Именно ложные воззрения, зафиксированные в Ведах, глубоко воспринятые и доведенные в индивидуальном сознании до высшей степени силы, приводят к отсечению корней благого.

Критикуя брахманистскую установку на признание абсолютного авторитета Вед, учитель Васубандху, автор «Энциклопедии Абхидхармы», прямо

говорит, что Веды не есть источник Знания, поскольку именно в них и обретают идейную опору убийцы, воры, прелюбодеи и лжецы, каковыми и являются, по его мнению, брахманы. Именно они освящают авторитетом своих юридических толкований применение смертной казни, пыток, практику конфискации имущества. Именно брахманы узаконили и безнравственную политическую практику братоубийства, клятвопреступления, использования сводничества и проституции в политических целях, шпионаж, доносительство, превратив все это в норму государственного мышления и деятельности. А это, в свою очередь, означает, что на брахманов ложатся грехи отнятия чужой жизни, воровства, лжи и прелюбодеяния, совершенные под их идеологическим водительством. Брахманы, согласно Васубандху, и собственными физическими, а не только словесными и умственными действиями повинны в воровстве и прелюбодеянии. Так, они отчуждают в свою пользу шестую часть доходов всех сословий и практикуют обычай *госава* — ритуальные внебрачные сексуальные контакты (включая кровосмешение) ради обретения мужского потомства.

Таким образом, зловещее адское вместилище Авичи, если следовать обличительным рассуждениям автора «Энциклопедии Абхидхармы», ожидает в новом рождении элиту ортодоксального брахманства, теоретически обосновавшего процессы безнравственного законоприменения, аморальные нормы внешней и внутренней политики, лично причастного к бессмысленным и преступным ритуальным практикам.

Что представляют собой адские местопребывания на каждом из восьми подземных уровней?

Как уже говорилось, для их описания буддийские теоретики пользовались понятиями «основные ады» (горячие и холодные) и «дополнительные». Ады именуются основными, поскольку именно в этих местопребываниях и рождаются нараки. Когда истекает срок, необходимый для исчерпания кармического следствия в основных адах, они перемещаются по горизонтали в дополнительные ады. Избыв все мучения в каждом из этих местопребываний, кромешники умирают. В момент смерти, как указывает каноническая традиция, у них происходит возрождение корней благого, утраченных в прошлом человеческом существовании. Это означает, что в состав четырех нематериальных групп причинно обусловленных дхарм, «направляющихся» теперь к человеческому рождению, включаются дхармы не-вражда, не-алчность, не-невежество. Выходя из адской формы существования, сознание снова обретает предпосылки религиозного развития.

В интерпретации, существовавшей наряду с вышеизложенной, утверждалось, что, отмучившись в основном аду, нараки «оседают» в одном из дополнительных адов, где и настигает их смерть. Иными словами, отличие этих двух толкований состоит в том, что жизнь нараков интерпретируется либо как путешествие по дополнительным адам после пребывания в основном, либо как пребывание на поселении (дополнительный ад), которое следует после тюремного заключения (основной ад).

Предлагая обобщенное описание основных горячих адов, теоретики абхидхармистской традиции, и в частности учитель Васубандху, опирались на Слово Будды, а не на какие-либо иные свидетельства, которыми в избытке располагала народная буддийская традиция. Бхагаван, как они утвержда-

ли, познал все удаленное во времени и пространстве — и божественные обитатели мира форм и мира не-форм, и адские местопребывания — и представил это знание в своих беседах и поучениях. Все прочие свидетельства не могут служить источником истинного знания, ибо они — не более чем частный опыт или поэтический вымысел.

Согласно Слову Будды, у каждого из основных горячих адов четыре стороны и четверо ворот, возле которых и располагаются шестнадцать дополнительных адов. Основные ады разделены на множество отдельных вместилищ, окружены железной стеной и покрыты железным сводом. Твердь в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджан.

Таким образом, основные горячие ады подобны железным пыточным острогам, где господствует стихия огня и нестерпимый жар. Они абсолютно лишены органических, растущих и развивающихся форм — здесь нет ни флоры, ни фауны, только удручающее однообразие железного жара.

Инфернальный опыт переживаний однообразен. Это либо непрерывные мучения, что характерно только для ада Авичи, либо мучения, перемежающиеся паузами. Авичи означает 'Без избавления', что указывает на факт непрерывности мучений в этом аду. Авичи — это место, где полностью господствует «страдание как таковое». Паузы в мучениях характерны для всех остальных адских местопребываний. Например, в восьмом основном аду Санджива ('Оживляющий') это выглядит следующим образом: разрезанные или разрубленные на части тела погибают, но затем начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют несчастных оби-

тателей этого ада. Паузы в адских муках указывают на присутствие в этих местопребываниях не только «страдания как такового», но и «страдания перемен».

По самой космологической природе адских местопребываний ничто в них не может вызывать собственно приятных ощущений, ибо прошлая совокупная безнравственная деятельность живых существ способна породить только ужасные материальные сферы. Тем не менее у нараков могли быть переживания приятных ощущений, поскольку факт паузы в череде пыток субъективно оценивается как нечто чувственно положительное, «приятное» своим контрастом с предыдущим и последующим.

Итак, палитра inferнальных переживаний исчерпывается ощущениями муки, т. е. крайне неприятного, и «приятным по контрасту», в то время как человеческий опыт охватывает собственно приятное (во всех регистрах чувствительности) — неприятное — нейтральное. Факт отсутствия нейтрального в inferнальных переживаниях весьма значим. Характер адского опыта (мука либо иллюзия приятного по контрасту) исключает для нарака моменты ясности сознания. Оно всегда замутнено и нестабильно в своем протекании.

В человеческом опыте inferнальные переживания принципиально исключены. Человек страдает, но он не несчастен, поскольку именно для человека открыта благая перспектива победы над страданием.

В традиции постканонической Абхидхармы адские местопребывания рассматриваются как узилища, в которые лишь на время способно заточить себя сознание, одержимое алчностью, враждой и крайним невежеством.

Жизненный цикл нараков напрямую связан с топографией дополнительных адов. Наракы «рождаются» в одном из основных горячих адов способом манифестации, поскольку они относятся к разряду саморождающихся живых существ. Это выглядит следующим образом: совершенно взрослые крошечники падают в подземные сферы вниз головой и застревают именно в том адском узилище, которое и соответствует созреванию кармического следствия прошлой деятельности. Иначе говоря, они попросту «падают в ад вверх ногами и вниз головой».

Отмучившись определенный срок в каком-либо основном горячем аду, нараки оказываются у ворот этого местопребывания, ведущих в дополнительные inferнальные обиталища. Таких ворот, как уже говорилось, четверо — северные, восточные, западные и южные, что указывает на космологическую полноту и внутреннюю замкнутость каждого основного ада. За любыми из этих ворот располагаются четыре дополнительных ада (т. е. в сумме их шестнадцать на каждом из восьми адских уровней). Они, если можно так выразиться, типовые, на что указывают названия каждого из четырех типов этих местопребываний. Кукула — дополнительный ад, где нараки подвергаются пытке тлеющими углями, Кунапа — это погружение в зловонные нечистоты, Кшурамарга — причинение страданий острыми предметами, Вайтарани — смерть в кипящих соленых водах реки под названием «Без перехода». Ни в одном из этих местопребываний, согласно абхидхармистской трактовке, нараки не оседают окончательно, продвигаясь последовательно к месту своей кончины.

Кукула — пространство, покрытое тлеющими углями. Здесь огонь теряет свою интенсивность. Крошечники бредут по этому полю, и их ноги по колено

обугливаются до кости. Когда, пытаясь на время облегчить мучения, они приподнимают одну ногу, их плоть снова обретает прежний целостный вид, чтобы в следующий момент — при неизбежном погружении в стихию медленного огня — сгореть.

Покинув Кукула, нараки вступают в пределы ада Кунапа, являющего собой море нечистот, трупного разложения, кишашее червями. Черви ужасны своим видом — их тела белы, головы черны, а иглообразные рты подобны клювам. Эти клюворотые создания язвят до кости плоть несчастных крошечников. Инфернальные черви — не просто некие опасные животные, это агрессивная среда, пронизывающая тела наравков и одновременно окружающая их.

На другом берегу адской клоаки Кунапа начинается третий дополнительный ад — Кшурамарга. Собственно, Кшурамарга — это путь, утыканный лезвиями. Бредя этой мучительной дорогой, крошечники оказываются как бы на лоне природы — под сенью леса Асипаттра (Асипаттравана — букв.: 'Мечелистный лес'). Здесь царит вечная железная осень — листья-мечи непрестанно падают с деревьев, отсекая своими лезвиями куски плоти несчастных. Но этим муки наравков не исчерпываются, ибо есть в Мечелистном лесу и адская фауна — собаки Шьямашабала, пожирающие трепещущую отсеченную плоть.

За Мечелистным лесом открывается еще одна область третьего дополнительного ада Кшурамарга — Аяхшалмаливана (букв.: 'Лес железных шалмали'). Железные деревья шалмали¹ покрыты ши-

¹ Шалмали — название дерева, оно было известно с древнейших времен в индийской традиционной медицине как целебное растение — порошок шалмали употребляется для врачевания гнойных ран.

пами в шестнадцать пальцев длиной, обладающими способностью проворачиваться вокруг своей оси. Здесь нараки без всякого внешнего принуждения приступают к осуществлению некоей абсурдной программы — начинают лазать по деревьям вверх и вниз. При этом шипы шалмали благодаря своей способности вращаться всегда оказываются в опасной для тел кромешников позиции. От их уколов нельзя уклониться еще и потому, что вороны, населяющие Лес железных шалмали, выклеивают глаза несчастным и проглатывают их. Шипы чудовищных шалмали и железные клювы inferнальных ворон — вот орудия телесных мучений, которым подвергаются нараки. Адская флора и адская крылатая фауна действуют здесь заодно. Кромешники же предстают существами, ослепленными в прямом и переносном смысле, ибо их страдания возникают в процессе лазанья по деревьям, хотя никто не понуждает их к этому бессмысленному занятию.

Подчеркнем, что Путь, утыканный лезвиями, Мечелистный лес и Лес железных шалмали в совокупности и составляют третий дополнительный ад, обладающий единым пыточным свойством — причинять мучения посредством соприкосновения железного острия и плоти. Это и лезвия на дороге, и листья-мечи, и зубы Шьямашабала, и шипы шалмали, и клювы ворон, приносящие несчастным наракам однотипные страдания.

Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, на берегах которой оказываются кромешники в конце своего крутого маршрута. Вайтарани — непреодолимая водная преграда, ее русло наполнено соленым кипятком. В реке нет брода, но и вплавь одолеть ее невозможно. Куда бы ни поплыли нара-

ки — вниз по течению или против него, поперек ли, адские стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, препятствуют любым их попыткам выбраться на сушу, и несчастные гибнут в кипятке. Вайтарани, как защитный ров, окружает всю совокупность inferнальных местопребываний, примыкающих к основному горячему аду.

Образ Вайтарани присутствует не только в буддийской картине мира. В индуистской мифологии ада Вайтарани также известна. Ее русло ведет из мира людей в подземные местопребывания. Согласно традиционным представлениям, только держась за хвост коровы, принесенной в дар брахману родственниками умершего, последний может преодолеть Вайтарани и достичь столицы царственного Ямы. Именно там и ждет его посмертный суд, определяющий кармическую участь.

В буддийской трактовке Вайтарани — конечный пункт существования нараков, ибо в ее кипящих водах тела крошечников свариваются «подобно зернам риса и сезама». Упоминания риса и сезама в этой связи не случайны. Эти злаки использовались в брахманистской традиции в похоронных ритуалах. Зернами сезама посыпается солома, приготовленная для поднесения на ней поминальной пищи предкам («отцам»), рисовые зерна — жертвенная пища «отцов». Однако для буддиста подобные ритуалы бессмысленны, приверженность им — это всего лишь один из видов ложных воззрений. Уподобление гибели нараков в водах Вайтарани процессу варки риса и сезама указывает на обесценивание в буддизме брахманистских ритуалов, освященных авторитетом Вед.

Образ реки Вайтарани в индуистской мифологии обладает определенной двойственностью. В эпосе

«Махабхарата» Вайтарани, «труднопреодолимая для грешников», отождествляется с той частью русла священной Ганги, которая уходит в подземные бездны. Одновременно с этим упоминается и «священная» Вайтарани, протекающая в мифической стране Калинга. Омывание в ее водах способно очистить от кармических следствий греховных деяний.

В буддийских трактатах Вайтарани — не начало inferнального маршрута, а его конечный пункт. Гибель крошечников в соленом кипящем потоке знаменует собой возрождение корней благого и тем самым открывает для сознания благоую перспективу, временно заблокированную адской формой рождения.

Итак, согласно буддийской интерпретации ада, в подземных местопребываниях не происходит никаких священнодействий — умершие не попадают туда по руслу подземной Ганги, держась за хвост ритуальной коровы, им не предстоит явиться на суд в столицу божественного Ямы, да и суда никакого нет. Брахманистский похоронный ритуальный комплекс лишается какого-либо смысла вообще, поскольку лишь прижизненная деятельность — благая или неблагая — есть единственный фактор, ответственный за новое рождение. Ритуальная пища, подносимая «отцам» и богам, никого не кормит, ибо, будучи материальной пищей, она предназначена для поддержания человеческого существования. Санкционируя абсурдное растрачивание пищевых ресурсов, брахманы, как утверждали буддийские учителя, лишь способствуют укоренению людей в невежестве и тем самым провоцируют деятельность, кармический плод которой созревает скорее всего в аду.

Факт смерти для буддиста не содержит в себе ничего сакрального, это всего лишь разрушение ма-

териальной составляющей в непрерывном потоке причинно обусловленных дхарм. Четыре группы нематериальных дхарм «пойдут» сквозь череду моментов времени к новому рождению.

Преты — вторая наряду с нараками неблагая форма рождения. Подобно крошечникам, по способу рождения они относятся также к разряду само-рождающихся, т. е. их тела не проходят стадий развития, а возникают сразу в полных своих размерах и со всеми органами. Поскольку ненасытная алчность является главным свойством претов, в буддийской иконографии их образы отмечены чрезвычайно суженным горлом и огромным чревом. В канонической традиции приводится характерный пример, призванный прояснить масштабы голода, от которого непрерывно страдают преты, — некая голодная духе-ва на заре сжирала пятерых своих сыновей, то же самое она проделывала и на закате дня, но не ощущала сытости ни в светлое время суток, ни в темное.

Преты относятся к тем живым существам, которые «утвердились в ложном». Их местопребывания расположены под землей — на пятьсот йоджан под континентом Джамбу, и там же находится столица претов, где обитает их царь Яма. Именно отсюда, продвигаясь по руслу подземной реки, преты распространяются в другие места, пробираются на поверхность земли. Некоторые из голодных духов, как утверждали буддийские учителя, «пользуются поистине божественной славой», обладая великими риддхическими (паранормальными) способностями.

Преты прекращают рождаться во вселенной только с циклическим началом *кальпы разрушения*. Исчезновение животных и претов рассматривается в буддийских космологических трактатах по анало-

гии с адскими существами. Применительно к претам это означает, что, когда в их местопребываниях не остается ни одного прета, т. е. живые существа перестают обретать новое рождение среди голодных духов, разрушаются и их материальные вместилища. Если у кого-то в этот космический период остается неизжитое кармическое следствие прошлой деятельности, которое с непреложностью должно быть исчерпано в мире претов, то рождение в форме голодного духа происходит «в другой мировой системе».

Космологические сочинения, возникшие в процессе распространения буддизма в Юго-Восточную Азию, не только сохранили основные характеристики голодных духов, присутствующих в палийском каноне, но и значительно обогатили их образ. Внешний характерный облик претов и тип их страдания остается обусловленным алчностью как доминантой психической жизни и безнравственной деятельности в предшествующем рождении. В описаниях подчеркивается, что их рта не достигает ни единое рисовое зерно, ни капля воды. Иные из голодных духов так худы, что совершенно не имеют плоти — только кожа да кости. У других живот огромен, а рот — как игольное ушко. Их глаза посажены глубоко, круглы и как будто вылезают из орбит, волосы спутаны. Смердящие тела претов остаются нагими всю жизнь, так как им не удастся приобрести ни кусочка ткани, чтобы прикрыть свою уродливую наготу. В их сознании преобладает постоянная спутанность, и они непрерывно кричат и стонут, страстно требуя пищи.

У претов совершенно нет сил, нет энергии. Они вповалку лежат навзничь, пока не услышат некий голос, приглашающий отведать риса, испить воды.

Тогда преты пытаются подняться, но все их усилия тщетны, они снова бессильно валятся — кто на спину, кто на живот. Манящий призыв несчастные голодные духи слышат не единожды, но регулярно в течение тысячи лет. Когда же им все-таки удастся подняться и добрести на звук таинственного голоса, они не находят ни риса, ни воды. Они вопят в бесильной ярости и валятся тут же наземь.

Это — описание лишь одного из видов голодных духов. Что же приводит к такому рождению? Оно ожидает тех из людей, кто одержим в этой жизни завистью к чужой собственности и страстным влечением к обладанию ею. Оно предстоит тем, кто жаден, никогда не подает милостыни и удерживает от этого других, кто присваивает собственность монахов. Подобные описания страданий голодных духов имели целью предостеречь последователей Дхармы от аффектов зависти и скупости, направить верующих мирян к благому пути деятельности — воздержанию от воровства, подаянию монахам и нищим, бережному отношению к монастырскому имуществу.

Иной вид претов также присутствует в подобных нравоучительных описаниях. Их тела божественно прекрасны, но рот подобен свиному. Тела прекрасны потому, что их нынешние обладатели в прошлом человеческом рождении были посвящены в монахи и соблюдали буддийскую дисциплину. Но при этом они дурно отзывались о своих наставниках и благочестивых монахах, оттого, родившись затем претами, они и обрели свиные уста.

Другие голодные духи тоже имеют прекрасные тела, но их лица изъедены червями, а изо рта исходит зловоние. Это те, кто в бытность людьми сначала соблюдали заповеди, а потом, поддавшись аф-

фектам, начали злословить о монахах и сеять тем самым вражду между ними.

Одна из женских разновидностей претов имеет вечно обнаженное тело, которое смердит изо всех пор кожи. Таких голодных духов пожирают мухи. Они крайне истощены и постоянно страдают от жестокого голода, но не могут найти никакой еды. Рождая по семь младенцев в сутки, они пожирают их, но не насыщаются. Такое кармическое будущее ожидает женщин, дающих беременным abortивные снадобья и лицемерно — вплоть до лживой клятвы в суде — отрицающих свою причастность к этому преступному ремеслу.

Обрести рождение среди голодных духов предстоит и тем наглым и бесстыдным женщинам, которые, видя, как их благочестивые мужья-буддисты подносят монахам рис, воду и одежду, злобно вопят, одержимые скупостью: «Пусть эти рис и вода обратятся в нечистоты, пусть одежда станет раскаленным железом и жжет тебя всякий раз, когда ты решишь отдать ее как милостыню». В облике голодных духов, уродливых и обнаженных, эти женщины будут жестоко страдать от голода, ибо рис и вода от их прикосновений превратятся в нечистоты, а одежда — в раскаленный металл.

Скряга, никогда не подающий милостыни и препятствующий в этом другим людям, обретет новое рождение также среди голодных духов. Его желудок в этом новом рождении всегда останется пустым, и муки жажды не будут утолены ни каплей влаги.

Нечестные торговцы рисом, подмешивающие некачественное зерно к добротному, должны готовиться к тому, что среди претов в новом своем рождении им предстоит страдать от бессмысленных на-

вязчивых действий. Такие голодные духи непрерывно, не будучи в силах остановиться, обеими руками зачерпывают горящий рис и высыпают его себе на голову.

Те, кто посмел в этой жизни поднять руку на своих родителей, в облике голодных духов претерпевают неисчислимы удары по голове раскаленной железной дубиной.

Бесстыдные лицемеры, отказавшие просителю в пище, говоря при этом: «Если я лгу, пусть буду постоянно есть испорченную, дурно пахнущую пищу», в новом рождении среди голодных духов именно это и получают.

Женщины, которые тайком отрезали мясо от чужого куска, а когда их уличали в воровстве, ложно клялись: «Если я сделала это, пусть потом буду отрезать куски своего тела и есть их», рождаются голодными духевами, настолько страдающими от отсутствия пищи, что острыми, как нож, ногтями они отрывают свою трепещущую плоть и поедают ее.

В приведенных сюжетах элемент образного внушения обусловлен стремлением буддийских наставников указать на неотвратимость кармического следствия безнравственных действий и на то, что следствие по своему характеру подобно прегрешениям, совершаемым в человеческой жизни, — оно как бы естественно вытекает из содеянного.

Среди претов рождаются и те, кто не был полностью грешен, но и не следовал буддийским предписаниям в полном объеме. Так, охотники, днем истреблявшие оленей, а ночью соблюдавшие предписания буддийской дисциплины, обретя новое рождение среди претов, днем подвергаются чудовищному нападению собак, гигантских, как слоны, а ночью в облике небожителей предаются божест-

венным эротическим увеселениям. Данный сюжет подчеркивает симметрию греха и кармического следствия — если грешил днем, то днем и страдаешь, соблюдал заповеди ночью — ночью и наслаждаешься. Отметим, что подобные поздние трактовки значительно отходят от буддийской классической традиции.

Неправедные цари и чиновники в будущем рождении также обретут неблагоприятную форму существования среди голодных духов. Именно в этой сфере буддийского космоса рождаются те, кто в прошлой жизни преуспел в мздоимстве и лихоимстве. Вид этих голодных духов своеобразен. Они украшены золотом, серебром, драгоценными камнями, их сопровождают десять тысяч женщин. Но тем не менее они тяжело страдают, так как не могут добыть никакой пищи и острыми ногтями терзают свое тело, стремясь отодрать хоть кусочек, чтобы съесть. Помимо взяточничества, в прошлой жизни они лгали, сознательно нарушая законы, — правых называли виноватыми, а преступников обеляли. Именно поэтому в новом рождении их жизнь сопряжена одновременно и с обилием бесполезных им теперь драгоценностей, и с жесточайшим голодом.

Неправедные наместники государя, нарушавшие закон и развалившие управление и хозяйственную жизнь во вверенной им провинции, рождаются претами, имеющими огромные, как гора, тела, волосы их спутаны, ногти на руках и ногах остры, как мечи. Когда части их тел соприкасаются, раздается удар грома, и пламя начинает пожирать этих несчастных.

Прегрешения против сангхи также имеют кармическим следствием рождение среди претов. Голодными духами становятся те, кто под видом подаяния подносил монахам испорченную пищу или

подсовывал запрещенные ее виды (мясо слонов и других животных), лгал наставникам, оскорблял монахов и праведных мирян. Отсутствие сострадания к бедным, алчность к чужой собственности также приводят к этой несчастной форме рождения.

Животные — последняя из трех неблагих форм существования сознания. По способу рождения животные, населяющие буддийский космос, делятся на возникших из яйца (птицы, змеи, черепахи), из материнской матки (слоны, лошади, коровы, буйволы, ослы, кабаны и прочие) и из «выпотевания великих элементов» (земли, воды, огня и ветра). К последним относятся пчелы, комары и прочие. Есть и саморождающиеся животные — это мифические *наги*, *гаруды* — прославленные персонажи канонических повествований. Они не причислялись к неблагой форме существования.

Продолжительность жизни животных бывает различной, но максимальная — одна кальпа.

Что же обуславливает рождение среди животных, т. е. в неблагой форме существования? Только те, кто «утвердились в ложном», обретают эту форму нового рождения. Кто такие «утвердившиеся в ложном», можно понять через определение истинности. Полное устранение алчности, вражды, невежества и сопутствующих им остальных аффектов есть «утверждение в истине». Следовательно, «утвердившиеся в ложном» — это те, кто усугубляет корни неблагого, упражняясь в греховных действиях. Именно ложное и приводит к рождению среди неблагих типов живых существ, и в частности среди животных.

В течение *кальпы разрушения*, когда происходит рассеяние живых существ, а затем и уничтожение их вместилищ, первыми исчезают животные, оби-

тающие в Великом океане, а домашние — в одно время с людьми.

Убийство диких и домашних животных — будь то охота или забой ради пропитания — рассматривалось буддистами как греховное действие именно потому, что оно препятствует полному исчерпанию кармического следствия от рожденных в этой форме существования. Кроме того, олени, бараны, тигры и даже вши и тараканы, возможно, были в прошлой своей жизни человеческими родственниками тех, кто убивает их сегодня, а в новом рождении все они снова окажутся членами одной семьи.

Исходя из таких представлений, буддисты древности и раннего средневековья считали убийство животных, включая насекомых, проявлением религиозного невежества, несовместимого с путем Дхармы. И наоборот: поднесение дара рожденному в этой неблагодатной форме, спасение его от кастрации, смерти и стихийных бедствий почиталось как «достойное действие», приносящее стократный или даже тысячекратный благой кармический плод.



ГЛАВА 3

Быть буддистом

Знакомство с буддийской картиной мира и типологией благих и неблагих рождений подводит нас к мысли, что в классическом буддизме человек рассматривался как единственный тип живых существ, способный сознательно управлять своей кармой. Согласно Слову Будды, в человеческой природе присутствуют две противостоящие друг другу тенденции. Это открытость человеческого сознания притоку аффектов, обусловленная тремя корнями неблагого — алчностью, враждой и невежеством, и одновременно предрасположенность к таким состояниям сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество, именуемым тремя корнями благого. Обе эти тенденции и мотивируют отношение человека к миру и другим живым существам. Однако сознательное стремление победить страдание, следуя учению Шакьямуни, требует от человека отказа от безнравственной деятельности, обусловленной аффектами. Только религиозная дисциплина, как утверждает каноническая традиция, может служить заслоном перед безнравственностью, помогая искоренить алчность, вражду и невежество.

В настоящей главе мы рассмотрим Пратимокшу — буддийское учение о преодолении безнравственности, являющееся основным рычагом сознательного управления кармой.

• Буддийские обеты

В разделе, посвященном буддийской канонической литературе, уже говорилось, что Пратимокша составляет смысловой центр Виная-питаки, будучи сводом правил, определивших поведение членов сангхи. Сущность буддийской дисциплины состояла не в предписании определенных образцов поведения, а в идее сознательного самоограничения, воздержания. В самом общем виде эта идея может быть представлена как пять направлений самоограничения — воздержание от греха отнятия чужой жизни; от присвоения того, что не было дано добровольно; от сексуальных прегрешений; отказ от лжи, включая ложь умолчания; отказ от употребления опьяняющих субстанций (алкогольных напитков, наркотиков и т. п.).

Буддийская религиозная доктрина включала в себя, наряду с Пратимокшей, и предписания, касавшиеся йогической практики, поэтому Пратимокша определялась специфическим понятием — «дисциплина чувственного мира». Она включала в себя четыре аспекта — добродетель, праведный образ жизни, деятельность, соответствующую Дхарме, и самоконтроль.

Принятие обетов Пратимокши, соответствующих пяти направлениям воздержания, служило источником добродетели (*шила*). Буддийская добродетель предполагала непрерывную практику благих состояний сознания, сопровождающуюся «недеянием» — осозанным отказом от совершения действий, мотивированных алчностью, враждой, невежеством. К области добродетели относится также практика йогического сосредоточения. Шила именуется в канонической литературе «украшением»,

«лестницей восхождения», «мостками, стоя на которых благородные смывают с себя грязь».

Пратимокша есть праведный образ жизни, поскольку все без исключения буддийские учителя и наставники, достигшие просветления, соблюдали обеты Пратимокши. Именно поэтому праведный образ жизни определяется в каноне устойчивым эпитетом «прославленный мудрыми».

Но почему самоограничения, предписываемые Пратимокшей, называются деятельностью, соответствующей Дхарме, — ведь воздержание, казалось бы, предполагает отсутствие действия? В трактатах постканонической Абхидхармы это разъясняется следующим образом. В момент принятия дисциплинарных обетов человек глубоко осознанно совершает словесное действие перед лицом сангхи. Тем самым закладывается так называемый благой «корневой путь деятельности», формирующий положительную карму благочестивого буддиста. Последователи школы Вайбхашики полагали, что в этот момент имеет место не только «проявленное» действие, доступное восприятию других людей, но и действие «непроявленное». Они считали, что в индивидуальный поток дхарм человека, приносящего обеты Пратимокши, незримо включается некая материальная дхарма, которая будет впредь воспроизводиться в каждый момент времени и служить препятствием к нарушению обетов. Если вера, энергия и прочие благие качества будут дополняться решимостью соблюдать принятые обеты, эта материальная дхарма сохранится в индивидуальном потоке, способствуя обретению благого нового рождения. Вайбхашики полагали, что такое непроявленное действие и есть обладание дхармами буддийской религиозной дисциплины, достигаемое благодаря обетам Пратимокши.

В школьной традиции саутрантиков существование материальной дхармы «непроявленное действие» отрицалось. Последователи этой школы считали, что благодаря словесному оглашению обетов, основанному на осознанной готовности и впредь действовать нравственно, формируется психическая предрасположенность к устранению аффектов. Она-то и служит заслоном перед безнравственностью. Таким образом, понятие «обладание дхармами дисциплины» саутрантики толковали только как определенную установку психики, характерную для последователя Дхармы. Однако они, подобно вайбхашикам, утверждали, что помимо словесного действия, совершаемого в акте принятия обетов Пратимокши, такая установка не может возникнуть.

И наконец, Пратимокша есть самоконтроль, поскольку следовать буддийской дисциплине может лишь тот, кто непрерывно сохраняет памятование о возложенных на себя обетах и твердо направляет свое сознание в благое русло. Без самоконтроля невозможно управлять кармой.

Буддийская традиция разделяла дисциплину Пратимокши на восемь видов, соответствовавших восьми статусам членов сангхи. Это дисциплина монахов (*бхикшу*) и монахинь (*бхикшунни*), послушников (*шраманера*) и послушниц (*шраманерика*), дисциплина «той, которая претендует на статус монахини» (*шикшамана*), дисциплина мирян (*упасака*) и мирянок (*упасика*), а также тех, кто соблюдает очистительный пост (*упаваса*).

Теоретики Винаи указывали, что внутренняя сущность дисциплины для мужчин и женщин тождественна, и в этом отношении восемь дисциплинарных статусов внутри сангхи могут быть сведены

к четырем: дисциплина бхикшу и бхикшуню; дисциплина шраманера, шраманерика и шикшамана; дисциплина упасака и упасика и дисциплина упаса.

Статус шикшамана указывает на существовавшее различие в последовательности обретения монашества женщинами и мужчинами. Буддизм, в отличие от ближневосточных патриархальных («мужских») религий, не дискриминировал женскую природу относительно высшей религиозной перспективы. Подобно мужчине, женщина могла достичь совершенного знания и обрести архатство — стать *архати*. Однако буддийские теоретики, будучи глубокими знатоками человеческой психики, осмыслили женскую природу как более подверженную аффектам, нежели мужская. Отрешение от объектов чувственного мира требовало от женщины, биологически ответственной за продолжение рода, больших эмоциональных усилий. Именно поэтому женщине-послушнице не следовало сразу переходить на статус монахини. Буддийская религиозная норма оставляла ей шанс более серьезно утвердиться в своем духовном призвании или наоборот — отказаться от него и вернуться к мирской жизни, избрав для себя стезю жены и матери. Однако если женщина твердо соблюдала дисциплину послушницы и преуспевала в этом, то ей разрешалось принять статус шикшамана и оставаться в этом статусе в течение двух лет. Только после этого женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т.е. к полноценному монашеству. Традиция возводит установление статуса шикшамана еще ко времени проповеди Бхагавана.

Сюжет из канонического текста Чулавагги позволяет составить отчетливое представление о по-

зиции буддизма в вопросе женского монашества. Когда Бхагаван проповедовал в Баньяновом парке близ Капилавасту, столицы Шакьев, к нему явилась Махапраджапати, сестра его покойной матушки. Она желала испросить у Будды разрешение для женщин покидать дом ради Дхармы, т. е. делаться монахинями. Она трижды с глубокой почтительностью повторяла свою просьбу, но всякий раз получала отказ Учителя, и ей пришлось уйти восвояси глубоко опечаленной. Однако когда Будда проповедовал в Вайшали, Махапраджапати снова предстала перед ним. Ее, остриженную, облаченную в одежды цвета охры, сопровождало множество женщин из рода Шакьев. Их ноги распухли от долгого пешего перехода, печальные лица были залиты слезами. Махапраджапати объяснила сострадательному Ананде, ближайшему ученику Бхагавана, что все они взыскуют монашества, но Учитель не дает своего соизволения, и Ананда решился выступить их ходатаем. Получив трижды отказ на троекратно повторенную просьбу, он задает Шакьямуни вопрос, вправе ли женщина принять монашество и доступны ли ей плоды монашеской жизни — плод последнего возвращения в сансару, плод невозвращения и, наконец, святость, архатство. В своем ответе Шакьямуни полностью подтвердил способность женщин обрести всю полноту плодов монашеского пути. Тогда Ананда спросил Учителя, не является ли Махапраджапати, некогда вскормившая своим молоком младенца Сиддхартху после смерти его родной матери, вполне пригодной для этого пути.

И Будда огласил восемь предписаний, которым должна следовать женщина, полная решимости уйти от мирской жизни:

— монахиня, будь она хоть ста лет от роду, должна всегда первой почтительно приветствовать монаха и оказывать ему знаки уважения, даже если он принял обеты бхикшу только сегодня;

— монахиня, путешествующая ради сбора подаяния, не должна останавливаться на постоях в местах, где нет ни одного монаха; это предписание, как и все последующие, не должно нарушаться в течение всей ее жизни;

— дважды в месяц ей следует являться на собрание монахов ради отчета в соблюдении Пратимокши и получения наставлений;

— перед тем как в очередной раз покинуть монастырь, отправляясь надолго за сбором подаяния, монахиня должна выслушать критику в свой адрес со стороны монахов и других монахинь;

— если монахиня совершит серьезное преступление, то в течение полумесяца ей необходимо покаяться перед монашеской общиной;

— если, укрепившись в обетах послушницы, женщина претендует на статус монахини, она должна еще два года соблюдать обеты, предшествующие монашеским, и только после этого может получить посвящение от общины монахов и монахинь;

— монахиня не смеет наносить монаху даже малейшее оскорбление;

— монахине не разрешается прилюдно порицать монаха, но это не возбраняется монаху по отношению к монахине.

Если Махапраджapati готова соблюдать эти восемь правил, сказал Учитель, то она может вступить на монашескую стезю. Однако, добавил он, без женского монашества Дхарма сможет распространяться среди людей в течение тысячи лет, а если женщины будут покидать свой дом ради Учения, то

его век укоротится вдвое. Когда в семье много женщин и мало мужчин, ее имущество может сделаться добычей грабителей, так и Дхарма, охраняемая по преимуществу женщинами, будет незащитна перед лицом врагов Учения.

Женщина по своим религиозным возможностям способна достигнуть тех же результатов, что и мужчина, — им обоим доступно архатство, совершенное знание, устраняющее аффекты. Идя монашеским путем, и мужчины и женщины могут обрести просветление. Но женщинам труднее одолеть свою эмоциональную природу, обусловленную их психофизиологическими особенностями. Восемь правил для женщин-монахинь уподобляются в канонической традиции дамбе, защищающей от наводнения.

Нам, современным людям, может показаться, что буддийская религиозная доктрина ставила женщину в полностью подчиненное положение. Но при историческом взгляде на вещи обнаруживается иное. Индийские традиционные правовые представления опирались на древний свод «Законов Ману», в которых женщине предназначалась роль низшего в религиозном и социальном отношении существа. Мы уже отмечали ранее, что брахманистская идеология категорически не допускала женщин к изучению Вед, и только буддизм признал их религиозные возможности равными мужским. Иными словами, учение Будды Шакьямуни явилось уникальным прорывом в индийских патриархальных представлениях о женщине как низшем человеческом существе, обязанном относиться к мужчине с религиозным трепетом.

Но все же почему женское монашество рассматривалось в каноне в качестве фактора, «вдвое укорачивающего век Дхармы»?

По-видимому, были основания опасаться вынужденного прихода женщин в монашество, обусловленного тяготами существования, а не религиозными устремлениями. В Индии эпохи древности и раннего средневековья рождение женского потомства не представлялось желанным, поскольку затраты, связанные с браком дочерей, могли в буквальном смысле разорить семью, погрузив ее в неоплатные долги. Кроме того, практиковавшееся многоженство и раннее вступление девушек в брак зачастую было чередой вдовств (например, у семи юных жен престарелого землевладельца оказывалось значительно больше шансов овдоветь, чем у взрослой женщины, состоящей в моногамном браке с мужчиной, близким по возрасту). Если вдова не решалась взойти на погребальный костер покойного супруга (т. е. совершить ритуал *sati* — добровольно подвергнуться кремации заживо), она становилась источником общественного унижения для своих родителей и семьи мужа. Положение вдовы было весьма тяжелым — хотя второй брак для нее не запрещался, вступить в него оказывалось затруднительным, ибо вдова, всецело погруженная в работу по обслуживанию домохозяйства, родственников мужа, пребывала в затворничестве. Возвращение в семью родителей не возбранялось традицией, но, как правило, отец с матерью не стремились содержать вдовствующую дочь и не давали согласия на ее возвращение. Кроме всего этого, статус вдовы не вызывал в традиционном индийском обществе сочувствия, поскольку, согласно брахманистским представлениям, вдовство — кармическое следствие безнравственного поведения женщины в прошлом рождении. В этой ситуации принятие буддизма ради последующего ухода в монастырь воспринималось как желанное избавление

от непосильных тягот существования, но такой мотив едва ли мог служить твердой религиозной почвой для подвижнической жизни в Дхарме.

Думается также, что подобные побуждения заставляли искать монастырской обители и тех нежеланных дочерей, которых не ожидало в жизни ничего, кроме тяжелого и весьма разнообразного домашнего труда, включавшего чрезвычайно развитое в Индии огородничество. Но если бы все эти женщины оставили свой дом, хозяйственную жизнь постиг бы коллапс.

Буддийская традиция в связи с женщиной выдвигала на первый план идеал благочестивой мирянки — матери будущих достойных членов сангхи, получивших в родительской семье соответствующее Дхарме воспитание. Что же касается образа буддийской монахини, то в назидательной словесности подчеркивалась преданность обетам Пратимокши, требуемая от женщины, покинувшей дом ради учения Будды Шакьямуни. Особенно это касалось строгости в сохранении целомудрия, ибо монахини, пребывая в монастыре рядом с монашествующими мужчинами, не должны были служить для них источником искушений. Учитель Асанга подчеркивает, что монахиня, коснувшаяся одеяния монаха с эротическим побуждением, должна быть после покаяния изгнана из сангхи.

А вот как изображается в одной из буддийских *джатак* (назидательных повествований) поведение достойной монахини, сумевшей соблюсти себя вдали от монастырской обители. Некая красавица, говорится в джатаке, удостоилась монашества в отрочестве, будучи крайне ревностной последовательницей Дхармы. Она предприняла дальнейшее путешествие, стремясь услышать проповедь о нереальности «лич-

ности» из уст самого Бхагавана. Пробираясь лесной тропой, она повстречала юношу-охотника, который с первого взгляда вспыхнул к этой остриженной красавице в одеждах цвета охры любовной страстью. Он неотступно следовал за ней, громко восхищаясь ее женскими достоинствами и умоляя предаться вместе с ним наслаждениям. Уверившись, что юноша не отступится от своих неблагих намерений, монашеская отроковица спросила, что более всего волнует юношу в ее облике, что особенно прельщает. Наивный парень принялся восхищаться красотой глаз, подобных, по его мнению, небесным лотосам. В ответ на это достойная приверженка Дхармы немедленно опустошила свою глазницу и, протянув влюбленному то, что еще мгновение назад было сияющим глазом, молвила: «Это всего лишь комок слизи, возьми его и утоли свое страстное влечение». Боль раскаяния отрезвила юношу — он понял, что рисковал обрести новое рождение в аду, пытаясь искушить монахиню. Молча, на почтительном расстоянии он пошел за нею, и так они достигли берега реки, где Бхагаван излагал свою проповедь о пяти группах причинно обусловленных дхарм, которые лишь образно могут быть названы «личностью». Когда юная монахиня присоединилась к слушателям и обратила свое лицо к Учителю, она снова обрела утраченный глаз.

Иными словами, только исключительная ревность к Дхарме рассматривалась канонической традицией в качестве надежного основания женского монашества.

Женская красота и сексуальная привлекательность, согласно буддийским воззрениям, — одно из наиболее ярких проявлений «страдания нестабильности», ибо на смену молодости и красоте очень

скоро приходят отвратительные признаки старения. Именно под этим углом зрения и должны воспринимать женскую красоту монашествующие мужчины, в противном случае страстное влечение невозможно преодолеть. В одном из назидательных «бродячих» сюжетов, существующих во множестве вариантов, данная позиция представлена следующим образом. Некого крестьянина покинула красавица жена. Впав в крайнее горе, он отправился на ее поиски. На дороге безутешному повстречался буддийский монах, у которого тот и спросил, обливаясь слезами, не проходила ли здесь молодая и прекрасная женщина, и подробно описал очаровательную наружность своей супруги. Выслушав его, монах отвечал: «Ты все правильно излагаешь — какое-то время назад отвратительный скелет проследовал в соседнюю деревню».

Обеты Пратимокши, будучи направленными против безнравственности, оставались одними и теми же для мужчин и для женщин. Их содержание формально не менялось и в зависимости от статусов в буддийской общине — соблюдающие очистительный пост, миряне, мирянки, послушники, послушницы, шикшаманы, монахи, монахини должны были воздерживаться от убийства, воровства, лжи, сексуальных прегрешений, опьянения. Однако каждый более высокий статус предполагал новую, гораздо более детализированную систему правил самоограничения и самоконтроля.

Начиная со статусов послушника/послушницы, предписывалось полное половое воздержание. Для мирян воздержание от сексуальных прегрешений означало только запрет на соращение чужих жен и мужей и на ненормативный секс (невагинальные сношения, а также сношения в «неподходящем ме-

сте» либо в «неподходящее время»). Теоретики Винаи подчеркивали, что миряне, отказываясь от совершения подобных прегрешений, не приносят тем самым обет верности своим супругам, но обязуются исключить безнравственные мотивы и действия из сферы своей сексуальной жизни. Причем это не считалось трудным делом, ибо воздержание от распутства и посягательства на чужой брак поддерживалось характерным для членов традиционных социумов чувством стыда перед собой и другими, уважением к добродетели, высокой оценкой скромности и пристойности.

Что же представлял собой акт принятия дисциплины Пратимокши? Этот вопрос весьма важен именно потому, что помимо обретения статусов *упасака* ('мирянин') и *упасика* ('мирянка') нет иной возможности сделаться буддистом. Буддист — это человек, принявший прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, трех буддийских «драгоценностях», содействующих индивидуальной победе над страданием.

Постканоническая традиция указывает, что Пратимокша делается известной «благодаря сообщению о ней другим или от других», т. е. благодаря миссионерской деятельности буддийских наставников. Обеты монаха, монахини, а также и «той, которая претендует стать монахиней», могут быть приняты лишь теми членами сангхи, которые уже укрепились сначала в мирских обетах, а затем и в обетах послушничества. Буддийская община в лице ее монашеской части, т. е. полноправных бхикшу и бхикшунни, узнав от претендентов об их желании возложить на себя более серьезные обетные ограничения, решают, достойны ли они взыскуемых статусов.

Если же речь идет о приеме в сангху нового члена, желающего сделаться буддистом-миряни-

ном, то этот процесс начинается с принятия дисциплины очистительного поста (*упаваса*).

Дисциплине очистительного поста в постканонической традиции уделяется значительное внимание, ибо статус соблюдающего очистительный пост обычно предшествует акту вхождения в буддийскую общину и в дальнейшем сопутствует религиозной жизни буддиста в определенные периоды.

Пост, будучи суточной дисциплиной, принимается рано утром. Если же практикуется длительный пост, то каждое утро должен осуществляться акт возобновления дисциплины на следующие сутки. Однако длить пост более восьми дней не следует.

Поскольку дисциплина очистительного поста предполагает голодание, после завершения первых суток разрешается поесть, а потом при желании адепта и с санкции наставника можно принять пост еще на одни сутки.

Предписания Винаи — и это исключительно важно для понимания смысла очистительного поста — исключают его принятие самочинно, только на основе собственного спонтанного волеизъявления. Здесь абсолютно необходима санкция наставника, осмыслявшаяся в буддийской традиции как религиозный дар, получаемый от наставника в дисциплине. В качестве благого донатора — подателя разрешения на очистительный пост могли выступать только те члены общины, кто принял обеты Пратимокши, т. е. носители любого из семи статусов — от монаха/монахини до мирянина/мирянки включительно.

Адепт, принимающий санкцию на очистительный пост, не имел права на словесное общение с

наставником, дарующим благо дисциплины поста, ни во время получения разрешения поститься, ни в течение всего суточного поста. Это соответствовало правилам, регламентирующим духовную вертикаль *адепт—наставник*.

Акт принятия санкции на пост предполагает смиренную позу адепта — он сидел на корточках или стоял на коленях, сложив руки как для религиозного приветствия или в позиции, именуемой «голубь». Перед постом следовало снять с себя все украшения, которые не соответствуют повседневной, будничной традиции оформления внешности, ибо украшения поддерживают аффект тщеславия. Пост длился начиная с предрассветных сумерек («окончания ночи») и до восхода солнца следующего дня.

Суточному воздержанию от пищи придавалось особое значение. Постканонические теоретики считали, что если голодание длится в течение ночи, предшествующей принятию поста, и до захода солнца наступившего дня, то в этом случае говорить о соблюдении поста неуместно.

Суточный очистительный пост трактовался как уподобление архатам, приближение к их образу жизни, и это — приближение к дисциплине Прагмамокши, принимаемой на всю жизнь. Пост определялся также каноническим термином, несущим семантику глагола «питать», — пост питает, ибо практика очистительного поста питает и возвращает корни благого, когда они еще слабы, и расширяет благое сознание. Косвенно здесь усматривается ценностный аспект оппозиции пищи материальной и духовной: отказ от пищи в буквальном смысле как от еды способствовал духовному росту, т. е. «питал» его.

Дисциплина очистительного поста с необходимостью включает восемь компонентов. Четыре первых составляющих — это отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи, благодаря чему прекращается совершение тех действий, которые по своей внутренней природе есть грех. Перечисленные факторы предполагают первичную практику воздержания от безнравственности.

Сопровождение поста отказом от греховного образа действия отличает религиозную трактовку воздержания от приема пищи от медицинской, в которой очищение сведено к телесному уровню. Пятая составляющая — внимание/бдительность — выражается в отказе от употребления опьяняющих субстанций. Опьянение, алкогольное или наркотическое, лишает индивида возможности самоконтроля и открывает простор для аффектов. Отказ от употребления опьяняющих субстанций — это фактор трезвости, обуславливающий способность к самонаблюдению. Напомним, что семантика русского глагола «трезвиться» содержит идею отчетливого видения своих поступков и возможность корректировать мотивы и соответствующие им действия. Даже тот, подчеркивали теоретики Винаи, кто принял обеты воздержания от безнравственности на всю жизнь, опьянившись, может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями.

Шестая, седьмая и восьмая составляющие очистительного поста — это факторы аскетизма, включающие отказ от почивания на широких и высоких постелях, от благовоний, умащений, от увеселительных видов деятельности и приема пищи в неурочное время. Они предполагают отказ от чувственных провокантов. Иными словами, факто-

ры аскетизма отрицают как ценность все то, что входит в понятие комфорта и приятной, легкой жизни.

Если бы очистительный пост не включал факторы трезвости и аскетизма, то многократно возрастал бы риск утраты памятования о том, что должно быть сделано, риск проявления аффекта тщеславия, ведущего к безнравственным действиям.

Отказываясь в течение суток от пищи всякий раз, как только захочется есть, постящийся возвращает памятование о полученном духовном даре (санкции на пост), и у него возникает пренебрежение едой, т. е. он отстраняется от влечения испытывать вкусовые ощущения. Пренебрежение едой — это первое приближение к отказу от страстного влечения к чувственным объектам.

Для кого существует дисциплина поста? Обычно ее соблюдают буддисты-миряне. Кроме того, эта дисциплина практиковалась теми, кто желал вступить в буддийскую общину, сделаться последователем Дхармы. Вступление в дисциплинарный статус соблюдающего пост непосредственно предшествует акту принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе. Очистительный пост, не увенчивающийся обращением в буддизм, не имеет смысла, ибо у индивида не возникает надлежащее знание относительно наставника, санкционировавшего пост, относительно смысла получения этой санкции и относительно условий самого поста.

Очистительный пост в качестве самостоятельной религиозной практики предписывался прежде всего мирским последователям буддизма, однако он имел место и в регламенте монастырской жизни. Пост был связан со специальными днями *упошадха*, когда все обитатели монастыря вне зависимости от их ста-

тусов допускались к полному курсу монашеской дисциплины Пратимокши. Очистительный пост соблюдали также монахи, прибывшие в данный монастырь на время из других общин.

Акт принятия прибежища есть одновременно и возложение на себя обетов буддийской мирской жизни, поскольку свойство принадлежности к обществу мирян, обретаемое в этом акте, тождественно обретению дисциплины буддиста-мирянина.

К чему устремляется мирянин, взыскующий прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе? Постканоническая традиция разъясняет основные характеристики этого «тройственного прибежища». Обращение к прибежищу в Будде характеризует устремленность адепта к дхармам Архата — «Того, кто обрел совершенное знание и более не нуждается в религиозном обучении». Именно благодаря этим дхармам, т. е. знанию, уничтожающему аффекты, человек может достичь состояния просветленности.

Данная трактовка прибежища в Будде исключает истолкование этой религиозной ценности как обожествления телесного образа Бхагавана. Тело Бхагавана, говорили буддийские наставники, было порождено отцом и матерью и соответственно этому являлось материальной составляющей потока причинно обусловленных дхарм. А это, в свою очередь, означает, что тело Бхагавана не может служить прибежищем, ибо таковым с необходимостью выступает знание уничтожения страдания и сопровождающие это знание дхармы. Только пять чистых групп (т. е. пять групп дхарм без притока аффектов) образуют тело Дхармы — непрерывную последовательность чистых дхарм, составляющих не только конкретную индивидуальность Бхагавана как высшего типа буддийской Благородной личнос-

ти, но также индивидуальности всех истинно просветленных. Таким образом, обретая прибежище в Будде, человек обретает его не в одном каком-либо будде, но во всех буддах одновременно, ибо их Путь всегда один и тот же.

Обращение к прибежищу в Сангхе — это устремление новообращенного к «дхармам обучающихся», т. е. к дхармам всех архатов. Они свойственны восьми типам Благородных личностей, образующих Сангху просветленных, т. е. Сангху в высшем смысле слова. Обращаясь к прибежищу в Сангхе, человек взывает к прибежищу не от конкретного сообщества монахов и мирян, ибо все типы поведения, практикуемые в подобного рода сообществах, нечисты, несвободны от притока аффектов.

Обращение к прибежищу в Дхарме характеризует собой устремленность новообращенного к нирване — к состоянию разъединения с неблагими дхармами и прекращения потока причинно обусловленных дхарм посредством знания.

Сущность обращения к тройственному прибежищу, согласно буддийскому учению, — это словесное действие, выражающее устремленность сознания к Будде, Дхарме и Сангхе, это врата к обретению всех видов дисциплины.

Каким образом индивид обретает буддийские дисциплинарные статусы? Если буддист-мирянин готовится к принятию послушания, то этот испытательный срок сопровождается исполнением восьми требований. Пять из них номинально соответствуют обетам буддиста-мирянина с тем лишь различием, что воздержание от прелюбодеяния заменяется целибатом, полным отказом от сексуальных контактов. Самоконтроль относительно этих пяти требований предполагает также воздержание от «тщеславного

опьянения» (т. е. одержимости аффектом тщеславия) и лени. Шестой вид воздержания, которому должен следовать проходящий испытательный срок, связан с отказом от употребления благовоний, цветочных гирлянд и умащений. Седьмой предполагает удаление от таких характерных бытовых увеселений, как танцы, пение и музицирование. И наконец, восьмое требование предостерегает от проявлений гедонистической расхлябанности, выражающихся в стремлении почивать на широких и высоких постелях и принимать пищу в неустановленное время — как только возникает к тому малейшее побуждение. Таким образом, прохождение испытательного срока — это определенный опыт аскезы, отделяющий на время от мирского образа жизнедеятельности. Сама аскеза заставляет индивида обратить более пристальное внимание на безнравственные оттенки мотивации, непременно присутствующие в обыденной жизни.

Обычный домохозяин становится буддистом-мирянином, добровольно возлагая на себя обетное воздержание от пяти действий, или дхарм, которые должны быть отвергнуты. Это — убийство (отнятие чужой жизни), воровство (присвоение того, что не было дано), прелюбодеяние, ложь, употребление субстанций, вызывающих опьянение. Деятельность, сознательно ограниченная этими пятью видами воздержаний, и есть укрепление в дисциплине упасака.

Отказ от убийства и воровства, будучи глубоко обоснован в буддийской религиозной доктрине, формально совпадает с юридическим запретом на совершение соответствующих преступлений. Но почему дисциплинарный статус буддиста-мирянина предполагает отказ от прелюбодеяния, а в более высоких статусах требует соблюдения целомудрия?

Понятие прелюбодеяния, или полового прегрешения, охватывало не только аспекты соращения чужих жен, но и ненормативную с буддийской точки зрения практику половой жизни. Развращение чужих жен в системе буддийского умозрения крайне порицаемо, поскольку оно провоцирует аффективные действия других людей и неизменно приводит самих участников разврата к дурным формам нового рождения. Несоблюдение воздержания от половой жизни, не связанное с прелюбодеянием, отнюдь не имеет таких последствий.

Домохозяин-мирянин, по мнению теоретиков Винаи, легко может воздержаться от прелюбодеяния, но целомудрие — слишком высокое для него требование. Если мирские обеты Пратимокши мужчина принял будучи холостым, а затем вступил в брак, — это вовсе не означает нарушения обета воздержания от прелюбодеяния.

Таким образом, отказ от прелюбодеяния вовсе не тождествен клятве верности жене. Это сознательное отвержение полового общения с теми женщинами, связи с которыми запрещены традицией, т. е. прелюбодейные соития с чужими женами, инцест, соращение беззащитных девушек и странствующих монахинь. Но это и отказ от ненормативных сексуальных актов, совершаемых невагинальным способом, и половых соитий в неподходящее время (например, в периоды беременности жены) и в неподходящем месте (прилюдно или поблизости от буддийских святынь и т. п.).

Почему обет мирянина относительно отказа от лжи не включает также отвержение злословия и т. п.? Ложь, подобно прелюбодеянию, была крайне порицаема в буддийских сообществах. Характеризуя сугубую злостность лжи как безнравственно-

го действия, постканоническая традиция утверждает, что при нарушении других заповедей всегда приходится прибегать к лжи. Она неизбежно сопровождает собой весь диапазон безнравственных поступков. Прибегнув хотя бы раз к помощи лжи, человек привыкает к этому неблагоприятному пути деятельности, обман приобретает вид одержимости, от чего трудно освободиться. Именно учитывая это свойство человеческого поведения, древние теоретики Винаи установили правило: тот, кто нарушил хотя бы одно дисциплинарное требование, должен добровольно сознаться перед сангхой. Тем самым предупреждалось усугубление дурного поступка ложью, в корне пресекалось развитие аффекта лживости.

Относительно отказа от употребления опьяняющих субстанций между теоретиками Абхидхармы и знатоками Винаи возникали споры. Знатоки Винаи утверждали, что Бхагаван запретил употреблять подобные субстанции, поскольку, опьяняясь, человек впадает в небрежение своими религиозными обязанностями, аффекты начинают проявляться в этом состоянии с особой силой, а следовательно, легко совершить прегрешения. Поэтому, считали они, даже малейшие степени опьянения должны исключаться. Абхидхармисты же полагали, что алкоголь допустим в тех дозах, которые позволяют сохранять самоконтроль, но лишь тогда, когда человек знает свою норму, когда он не пьет ради утраты трезвости, а лечится. (Отметим, что в российской культуре подобная точка зрения на допустимость приема алкоголя получила повсеместное распространение.)

Категория опьяняющих субстанций, как это следовало из текстов постканонической традиции, не

ограничивается алкогольсодержащими напитками — *сурой* (продукт, получаемый при брожении риса) и *майреей* (напитком, получаемым в результате брожения нескольких компонентов, включая сахарный тростник). Сюда же относятся и наркотики разной интенсивности действия — плоды арекового дерева, бетель, гашиш, опиум и т. п.

Дисциплина Пратимокши может быть обретена человеком только при условии благой предрасположенности ко всем живым существам. Если бы это было иначе, то указывало бы на несвободу от греховных склонностей. Глубокому укоренению в дисциплине обычно предшествует практика достойного поведения, выражающаяся в соблюдении пяти ограничений:

- воздержание от греха применительно к некоему конкретному живому существу;
- ограничение относительно аспектов дисциплины, например обещание воздерживаться от определенного безнравственного действия;
- воздержание от безнравственных действий в конкретном месте;
- воздержание от совершения греха хотя бы на какое-то время, например в течение месяца;
- ограничение относительно обстоятельств совершения безнравственных действий (например, воздержание от отнятия чужой жизни во всех случаях, кроме войны).

Пять ограничений представляют собой пробный опыт самоконтроля — самоконтроль в ограниченных пределах, но собственно дисциплинарные обеты Пратимокши не имеют ограничений.

Не любой индивид может возложить на себя обеты буддиста-мирянина, поскольку некоторые люди укоренены в «отсутствии дисциплины» уже

в силу одного только факта своих ремесленных занятий.

К подобным родам ремесел относятся забой животных (баранов, птиц, свиней; отметим, что коровы, будучи в Индии священными животными, вообще не подлежали забою, поэтому отсутствовало и соответствующее занятие), рыбная ловля, охота на оленей. Необходимо отметить, что тема безнравственности охоты на оленей проходит лейтмотивом через всю индийскую и дальневосточную буддийскую литературу, поскольку, кроме всего прочего, олени, согласно традиции, были среди тех, кто внимал проповеди Бхагавана.

Разбой и бандитизм как род криминальных занятий также несовместимы с дисциплиной Пратимокши, поскольку предполагают убийство людей из алчных и агрессивных побуждений. Участники разбоя или члены бандитского сообщества всегда сознательно формулируют свои агрессивные замыслы, готовятся к намеченным убийствам, дерзостно осуществляют их, а затем заматают следы.

Несовместимы с дисциплиной Пратимокши и ремесла палача, тюремщика, военного дознавателя. Хотя палачи, тюремщики, военные дознаватели и не имеют собственных агрессивных замыслов по отношению к людям, оказавшимся в их руках, они вынуждены исполнять приказы, сопряженные с отнятием чужой жизни, применением пыток, наложением уз, удержанием заключенных и пленных в неволе. Действия палачей, тюремщиков и военных дознавателей находятся в противоречии с обетами буддиста-мирянина. Кроме того, вознаграждения, полученные за подобные труды, поддерживают физическое существование носителей этих профессий, т. е. они в буквальном смысле живут за счет неблаготворительности.

Ремесло погонщиков слонов почиталось заведомо несовместимым со статусом буддиста-мирянина. Впрочем, отношение к этому ремеслу как чрезвычайно низкому и презренному было характерно не только для буддистов, но и для брахманской ортодоксии. Возможно, что уничижительная оценка погонщиков слонов как профессиональной группы была обусловлена в брахманизме и тем обстоятельством, что носителями этого ремесла были в основном чернокожие автохтоны. Брахманская традиция приписывала погонщикам слонов различные низменные свойства — вплоть до пристрастия к определенным видам орального секса, не практикующимся якобы жителями северо-запада Индии (что нашло свое отражение в трактате «Кама-шастра»). Но для буддистов был важен именно род их занятий, неизбежно связанный с причинением боли слонам посредством использования бичей и палок с железными наконечниками.

Отдельную проблему представляли собой цыгане и неприкасаемые, обычным ремеслом которых являлось живодерство и кожевенное дело. Отнесение членов этой профессиональной группы к категории «тех, кто стоит вне дисциплины», обуславливалось также и тем, что в разряд париев попадали люди, изгнанные из различных сословий ввиду нарушения ими предписаний, в частности по причине вступления в ненормативный относительно брахманской ортодоксии фактический брак. (Дети, рожденные в таком браке, автоматически признавались неприкасаемыми.) Однако в аспекте дисциплины Пратимокши и теоретики Винаи, и абхидхармисты указывали только на неприемлемость рода занятий неприкасаемых и цыган.

Как стоящие вне буддийской дисциплины осмыслялись и браконьеры — самовольные охотники

и рыболовы, промышлявшие на заповедных территориях.

Важно подчеркнуть, что каноническая традиция указывала на несовместимость с обетами Прати-мокши и деятельности царей, царедворцев, судей. Царская власть как социально-политический институт предполагала участие ее высшего носителя в войнах, он также был вынужден санкционировать казни врагов и преступников, пытки, конфискации и т. п. И хотя все это царственный властитель не осуществлял самолично, а только отдавал распоряжения, самый их факт, побуждавший исполнителей к безнравственным действиям, порождал, согласно воззрениям буддийских теоретиков, дурное кармическое следствие. Дурную карму в равной степени обретают и те, кто исполняет безнравственные приказы, и те, кто их отдает.

Царедворцы, повинувшись своему господину, творят деяния, несовместимые с буддийскими обетами. Кроме того, они участвуют в политических интригах, чреватых убийствами, совращением чужих жен, циничным использованием проституции и шпионажа в политических целях. Судьи осуществляют юридическую деятельность, плоды которой — казни, пытки, помещение людей в узилища. Вся эта государственно-политическая и административно-правовая деятельность рассматривалась теоретиками Винаи в качестве безнравственной по своей природе.

Однако в период расцвета Дхармы в Индии появляется жанр буддийских наставительных писем государю — трактатов, содержащих советы относительно благого способа правления и налаживания социально-политической жизни, исключавшей безнравственность.

Обсуждая несовместимость некоторых профессиональных занятий с дисциплиной Пратимокши, абхидхармисты пытались теоретически обосновать, почему, например, забойщик баранов, мясник в силу одного своего ремесла уже принадлежит к категории людей, стоящих вне буддийской дисциплины.

Почему, спрашивали они, мясник не может принять обеты буддиста-мирянина, не расставшись предварительно со своим ремеслом, — ведь абсолютное большинство мясников не имеет намерения причинить вред своим родным и близким, а также другим людям? Ведь мясники не готовы убить их даже ради сохранения своей собственной жизни?

Позиция вайбхашиков в этих спорах такова: принятие дисциплины Пратимокши, и в частности обета воздержания от убийства живых существ, не может быть частичным. Во-первых, принимая обет воздержания от убийства, индивид имеет в виду все без исключения живые существа. Во-вторых, если он принимает на себя только пять ограничений, обязуясь не убивать людей, но не баранов, то его следует рассматривать лишь как кандидата на статус буддиста-мирянина, но не как «обладающего буддийской дисциплиной». Убитые мясником бараны могли быть в своем прошлом рождении его родителями, а в будущем могут оказаться его сыновьями.

Таким образом, абхидхармисты с ригористической последовательностью исключали из категории обладающих дисциплиной всех тех, кто мог быть причастен к греху отнятия чужой жизни.

Любое живое существо, будь то животные, голодные духи или обитатели адов, не говоря уже о богах, обладает потенциалом человеческого рождения, открывающей возможность приобщения к Дхарме.

Саутрантики полагали, что в зависимости от ситуации, в которой человек обретает состояние «отсутствие дисциплины», последнее может характеризоваться как частичное либо избирательное, ограниченное местом, временем и т. п. Так, например, забойщик баранов убивает только баранов и только в ситуациях, обусловленных его ремеслом, но отнюдь не всех баранов вообще, в любом месте, где бы он их ни встретил, и с агрессивным против баранов замыслом. Саутрантики подчеркивали, что «забойщик баранов» — это не более чем ремесло, зачастую передаваемое по наследству от отца к сыну. Не следует рассматривать забойщика баранов как заведомо безнравственного индивида, одержимого страстью к убийству, он вполне может быть достойным человеком, не воровать, не распутничать, не лгать, и наконец, он может страдать немотой, что в принципе исключает безнравственные словесные действия. На каком же логическом основании, вопрошали саутрантики, следует причислять забойщика баранов к категории «вне дисциплины»?

Вайбхашики, однако, вовсе не считали нужным рассматривать эти контраргументы, подчеркивая, что в процессе отнятия жизни баранов у человека формируются склонности несомненно порочные и категорически несовместимые с дисциплинарным статусом буддиста-мирянина. Если же забойщик баранов страдает немотой, добавляли они с сарказмом, то эта врожденная неполноценность отнюдь не может рассматриваться как гарантия от лжи и других безнравственных словесных действий, ибо можно лгать, используя язык жестов.

Согласно воззрениям вайбхашиков, распространность в человеческом обществе индивидов, отно-

сящихся к категории «вне дисциплины», обусловлена двумя факторами. Во-первых, существуют сообщества, принципиально не признающие дисциплину Пратимокши. Отметим, однако, что здесь имеется в виду не религиозно-мировоззренческое отрицание буддийской дисциплины, а отсутствие какого-либо нравственного барьера перед совершением убийства. Подобные сообщества, или кланы, стоящие вне Пратимокши, в буквальном смысле слова делают убийство способом своей жизни. Вайбхашики отмечали, что индивиды, причастные к подобным сообществам, постоянно замышляют убийства либо заняты их подготовкой. Состояние сознания, соответствующее этим агрессивным замыслам и подготовительным действиям, и есть собственно «отсутствие дисциплины», или «не-дисциплина». В данном контексте становится понятной та настоятельность, с которой вайбхашики трактовали ремесло забойщиков баранов как несовместимое с обетами Пратимокши.

Второй фактор, ответственный за распространение в обществе «не-дисциплины», связан со стремлением людей, не имеющих нравственных устоев, подражать членам групп, промышляющих убийствами и грабежами. Каким же образом такие подражатели обретают состояние сознания, именуемое «не-дисциплина»? Это происходит в тот самый момент, когда возникает словесное самоопределение «мы тоже будем вести такой образ жизни», поскольку именно оно и закрепляет внутреннее согласие с убийством и грабежом как способом существования. Это всегда результат крайнего невежества, страстного влечения к чувственным объектам и готовность удовлетворять его посредством насильственных действий.

Поскольку дурной пример безнравственного образа жизни оказывает крайне неблагоприятное влияние на людей, дело проповеди Дхармы всегда не терпит отлагательства — устранив невежество, проповедник выступает в прямом смысле спасителем от адской формы нового рождения.

Кроме тех, кто укоренен в дисциплине Пратимокши, и людей, для которых характерна «не-дисциплина», существует и категория индивидов, стоящих как бы посередине. Они не возложили на себя буддийские обеты, но и не привержены к деятельности, несовместимой с ними. Приобщение таких людей к Дхарме осуществлялось всесторонне — им разрешалось наравне с буддистами участвовать в актах почитания святынь, подносить дары ступе и монашеской сангхе, так как необходимо было прежде всего пробудить у них религиозный порыв, а затем уже и глубокую веру.

Хотя дисциплина Пратимокши принимается в расчете на ее пожизненное исполнение, буддийская традиция предусматривает и случаи утраты дисциплинарных статусов. Если речь не идет о совершении грехов, неизбежно влекущих за собой изгнание из сангхи, то отказ от дисциплины может быть результатом осознанного сложения с себя обетов, соответствующих дисциплинарным статусам; смерти; проявления признаков «двуполости» (болезненной деградации организма, ведущей к утрате отчетливой сексуальной самоидентификации личности); религиозно-нравственной деградации (утраты корней благого). Дисциплина очистительного поста имеет временный характер и утрачивается «с окончанием ночи», поскольку срок поста истекает на рассвете следующего дня.

Преднамеренное сложение с себя дисциплинарных обетов не может осуществляться стихийно и

по собственному усмотрению. Сложение обетов должно происходить только в присутствии члена сангхи, почитаемого знатоком Винаи. Оно предполагает совершенно определенное и осознанное словесное действие, оформленное в соответствии с регламентом Винаи. Данный акт был сопряжен с выяснением того, в каком качестве далее будет функционировать член сангхи, решившийся на подобное действие. Если имеет место отказ от статуса монаха, то отрешающийся должен заявить, останется ли он послушником, или предпочтет сделаться мирянином, или желает вовсе покинуть сангху.

Смерть рассматривалась как состояние утраты дисциплины Пратимокши, поскольку с разрушением организма исчезала материальная опора действия в соответствии с принятыми обетами. Иначе говоря, в каждом новом рождении обеты Пратимокши необходимо принимать заново.

Возникновение «двуполости» также препятствовало обладанию буддийскими дисциплинарными статусами, поскольку утративший прежнюю сексуальную ориентацию член сангхи не ведает, соблюдать ли ему теперь предписания монаха или монахини, мирянина или мирянки и т. п.

Религиозно-нравственная деградация, именуемая отсечением благих корней, указывает на тот прискорбный факт, что адепт вместо возделывания высоких дхарм не-алчности, не-вражды и не-невежества упражнялся в крайнем усугублении противоположных свойств и тем самым разрушал в себе основы дисциплины Пратимокши.

Любая из вышеперечисленных причин может прервать и очистительный пост.

Однако в среде буддийских теоретиков проблема утраты дисциплинарных статусов вызывала

дискуссии. В частности, саутрантики настаивали на том, чтобы в этот базовый список причин включить и случай утраты статусов монаха и послушника индивидом, совершившим одно из четырех тяжелых прегрешений, несовместимых с членством в монашеской сангхе. К этим прегрешениям относятся половое невоздержание, совершение серьезной кражи, убийство человека, распространение лжи относительно сверхчеловеческих свойств собственной персоны (например, ложное объявление себя ясновидящим, экстрасенсом и т. п.). К данным прегрешениям, если речь шла о монахине, добавлялись еще четыре. Они были обусловлены специфической женского дисциплинарного статуса, — преднамеренное касание мужских гениталий; утаивание совершенных прегрешений; возбраняемое следование наставлениям того монаха, который отвергнут общим собранием сангхи; прикосновение к телу и одежде мужчины в целях сексуального соблазна.

Знатоки Винаи полагали, что все случаи утраты дисциплины Пратимокши обусловлены «сумерками Дхармы» — временем, когда происходит размывание религиозно-нравственных норм, когда грань между добром и злом делается едва различимой для обычного человеческого сознания и нарастает тенденция угасания праведного образа действий.

Позиция кашмирских вайбхашиков была иной. Они полагали, что причина совершения членом сангхи нетяжелых по своим последствиям безнравственных действий состоит в том, что у виновного в подобном прегрешении есть и добродетель и безнравственность — как у иных бывают одновременно и богатство и долги. Состоятельный господин,

расплатившись с долгами, не утрачивает тем самым своего богатства, аналогично этому и провинившийся член сангхи не утратит своей добродетели, если своевременно перед лицом всей общины принесет покаяние в содеянном. Иными словами, согласно кашмирским вайбхашикам, совершая частное прегрешение и немедленно принося покаяние, член сангхи не утрачивает дисциплину Пратимокши как целое.

Саутрантики утверждали, что монах, прошедший посвящение в соответствии с принятой процедурой, неизбежно теряет свой дисциплинарный статус, если совершает прегрешение. Содеяние «основного греха», т. е. проступка, влекущего немедленное изгнание из сангхи, следует рассматривать как одновременное нарушение всех норм монашеского статуса. В подобных случаях, говорили саутрантики, имеет место крайняя глупость, отсекающая корни благого. Опираясь на слова Бхагавана, они заявляли, что с подобными грешниками непозволительны ни совместная трапеза, ни совместное пребывание на одной монастырской территории. За такими нечестивцами саутрантики не признавали сохранения каких бы то ни было качеств, присущих монахам.

Оспаривая позицию саутрантиков в данном вопросе, вайбхашики также опирались на Слово Будды. Если бы свойство «быть монахом» утрачивалось в результате совершения «основного греха», то Бхагаван не назвал бы в числе четырех типов шраманов («избравших монашеский образ жизни») и «осквернителей пути» — тех, кто совершает тяжкие прегрешения. Эта типология включает «победителей пути» — шраваков, слушающих Учение и обучающихся Дхарме; «наставников пути», т. е.

Будд; «живущих согласно пути» — добродетельных монахов, а также «осквернителей пути». Если не считать «осквернителей пути» монахами, добавляли вайбхашики, сводя к абсурду позицию саутрантиков, то на каком основании следовало требовать от них покаяния, как то предписано монашеским уставом?

Саутрантики, однако, на это отвечали: монах, согрешивший вследствие особых свойств своей индивидуальности (например, нарушил целомудрие, не совладав с гиперсексуальным темпераментом), но не имевший намерения злостно скрывать этот тяжелый проступок, не подлежит изгнанию из сангхи, и устав предусматривает иные дисциплинарные санкции на этот случай. Другими словами, саутрантики делали упор не на четырехчленной типологии монашества, а на трактовке понятия «основной грех».

Подобные дискуссии имели тенденцию заканчиваться признанием того факта, что нечестивцы как таковые не способны к самоконтролю в принципе. Поток их сознания при совершении «основных грехов» полностью дезорганизуется под воздействием дхармы «наглость» в ее крайне интенсивном проявлении.

Что же касается эпох, именуемых «сумерками Дхармы», то в такие периоды обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным, поскольку отсутствуют акты Винаи, регламентирующие процедуру возложения обетов. Однако те благочестивые монахи и монахини, которые утвердились в дисциплине Пратимокши до начала «сумерек Дхармы», все-таки могут продолжить свое подвижничество и в эти злосчастные времена, ибо солнце Дхармы взойдет снова.

• Корни греховных деяний

Предписания Пратимокши были направлены, как уже говорилось, против безнравственности, опиравшейся на аффекты алчности, вражды и невежества. Эти три корня неблагого и питают греховное действие как таковое. Что же такое собственно грех с точки зрения буддийской религиозной доктрины?

На первом месте по своей религиозной значимости среди распространенных безнравственных действий стоит убийство — грех отнятия чужой жизни.

Убийство человека недопустимо прежде всего потому, что тем самым у жертвы отнимается возможность идти путем Дхармы. Если жертвой убийства стал буддист, это означает, что он не успел в полной мере реализовать потенциал человеческого рождения — обрести плоды религиозной жизни. Если убит небуддист, то у него отнята возможность в данном рождении принять учение Шакьямуни. В обоих случаях убийца причинил огромный религиозный вред своей жертве, отодвинув перспективу ее просветления. Именно поэтому повинного в грехе отнятия чужой жизни ждет неблагоприятная форма рождения.

Классический буддизм не знает исключения из этого правила. Однако в более поздний период, когда Дхарма получила распространение в Тибете, убийство закоренелого врага Учения, намеренного совершить сугубое злодеяние, рассматривалось как благое действие, ибо оно избавляло такого невежественного грешника от возможности чудовищного отягощения своей кармы. Но подобное убийство могло совершиться лишь в качестве действия, сан-

кционированного просветленными учителями и наставниками как вынужденная мера защиты Дхармы.

Убийство животных и насекомых рассматривалось как греховное действие именно потому, что оно нарушало процесс изживания жертвой кармического следствия прошлой деятельности. Рождение среди животных и являлось таким следствием. Если жизнь животного преждевременно прерывалась насильственным путем, то жертву ожидало еще одно животное рождение, необходимое для полного исчерпания кармы, и перспектива человеческого рождения отодвигалась. Кроме того, убийца ведь не знает, что умерщвляемое им живое существо могло быть его ближайшим родственником в прошлых человеческих рождениях или станет таковым в будущих, — ведь люди, боги, обитатели ада, голодные души и животные являются лишь формами существования сознания.

Таким образом, отнятие чужой жизни — это всегда крайняя степень проявления невежества, хотя убийство может совершаться из алчности либо из вражды. Невежество — аффект, а не простое отсутствие знания, ибо невежда одержим упорством в заблуждении.

И теоретики Винаи, и философы-абхидхармисты классифицировали грех убийства на основании преобладающего мотива — алчности, вражды или невежества.

Убийство на основе алчности проистекает из жажды жить и наслаждаться чувственными объектами. К этой категории относятся забой животных ради добычи их мяса, внутренних органов, шкуры и прочего; охота как вид жестокого и бессмысленного развлечения, кровавого спорта, а также убийство с целью завладеть имуществом жертвы.

Буддийские теоретики причисляют сюда же все случаи вынужденных убийств в целях самообороны и защиты друзей, родных и близких. Казалось бы, в этом нет греха, но юридическая мысль и мысль религиозная идут нетождественными путями. Тот, кто решается убить другого из желания сохранить свою жизнь и жизнь близких, алчет продлить свои дни ценой чужой смерти, и его ждет неблагое новое рождение. Совершив такое убийство, буддист знает, что это — тяжкий грех, и всегда стремится к покаянию. Сегодня к разряду убийств на почве алчности безусловно следует отнести все так называемые заказные убийства, поскольку руку наемного убийцы направляет жажда наживы, одержимость гнусным меркантильным мотивом.

Убийство на почве вражды совершается под влиянием аффективной одержимости ненавистью. Это не только сознательное уничтожение врагов, но и внезапное стремление сорвать злобу. К данной разновидности греха отнятия чужой жизни ведет отвлечение к другим живым существам и как следствие этого — отвержение их права на жизнь. И подобное убийство не может быть в религиозном отношении оправдано ни требованием социальной справедливости, ни политической ненавистью, ни ситуацией войны.

Иными словами, учение о формах существования как круговорота рождений служило идейным источником буддийского классического пацифизма.

Убийство на почве невежества — отнятие чужой жизни, содеянное по ложному убеждению. К этой категории убийств буддийские теоретики относили прежде всего ритуальный забой животных, предписанный ведийской религиозной традицией. Невежеством продиктовано также применение смертной

казни, полагали они, обвиняя в этом брахманов — толкователей законов, рассматривавших казнь преступников в качестве добродетельных действий государя.

В абхидхармистских постканонических текстах упоминаются также убийства больных и дряхлых, характерные для некоторых неиндийских религий. Те, кто их совершает, говорится в них, думают, что действуют из сострадания, но реальный мотив исчерпывается крайним невежеством. Таким образом, абхидхармисты, по-видимому, считали эвтаназию принципиально недопустимой и всегда аффективно мотивированной.

К убийствам, совершаемым из невежества, относится и уничтожение тех насекомых и животных, применительно к которым сформировалось ложное мнение об их вредности (это, например, мухи, тараканы, змеи) и необходимости их уничтожения. Таким же невежеством продиктован забор животных ради пропитания, поскольку известно, что человеческая жизнеспособность вполне может поддерживаться иными видами белковой пищи, которые можно получить, не отнимая жизнь живых существ.

Охота ради пропитания (исключенная из классификационного подвида убийства через жестокую спортивную охоту) рассматривалась теоретиками Винаи также как грех отнятия чужой жизни. Каков бы ни был побудительный мотив этого действия — алчность либо ложные взгляды на необходимость включения убоины в повседневный пищевой рацион, оно является греховным по существу.

Грехом убийства в системе буддийского умозрения считается не только собственно действие, повлекшее за собой смерть живого существа, но и сис-

тема подготовительных действий, целерационально организованных ради совершения убийства.

Так, если некто намеревается приобрести животное, чтобы затем откормить его на убой, то непосредственному акту убийства должна предшествовать цепочка действий, без которых это намерение нельзя осуществить. Необходимо раздобыть деньги, отправиться на базар, выбрать подходящий экземпляр, привести животное домой, подготовить ему помещение и корм. Когда же наступит день забоя, нужно подготовить орудие убийства, связать животное, нанести поражающий удар. Таким образом, единичный акт лишения животного жизни представляет собой результат многих действий, совершаемых под влиянием неблагой установки сознания на убийство.

Убийство, чреватое неблагоим кармическим следствием, всегда предумышленное действие, замысел которого направлен на конкретное живое существо. В случае военных действий, в ходе которых убийство потенциально могут совершить все участники, греховность распространяется на каждого, потому что их действия продиктованы установкой на принципиальную допустимость лично лишить жизнеспособности живое существо как таковое. Кармическое следствие в этом случае аналогично коллективной ответственности.

Таким же образом — через классификацию доминирующих побудительных аффектов — в рамках буддийского умозрения решается вопрос о таком греховном действии, как воровство.

Мотив воровства на почве алчности характеризуется жадой обладания каким-либо конкретным объектом, принадлежащим другим людям, т. е. жадой обладать чужой собственностью. Этот неблагой

мотив может быть реализован в таких действиях, как похищение всего того, что вор обнаруживает в чужом жилище. Сюда же причисляется и воровство с целью обрести известность и славу. (Из современности можно привести в качестве примера использование чужой интеллектуальной собственности.)

Воровство ради спасения своей собственной жизни или жизни друзей также мотивировано алчностью, т. е. страстным влечением и впрямь испытывать чувственный опыт. Такова глубинная природа мотива сохранения жизни. Тот, кто ворует в этом рождении, оправдывая свои поступки крайней нуждой, полагали теоретики Винаи, в будущей жизни окажется в тисках еще более невыносимой нищеты.

Воровство из ненависти осуществляется под воздействием желания причинить вред своему недругу через лишение собственности.

К воровству по «идеологическим причинам», т. е. на почве невежества, относятся различные виды отчуждения собственности и денежных средств в пользу государства на основе законов. Это и конфискация имущества преступников, и налогообложение в пользу варны брахманов, осуществляемое на основе религиозно-идеологического принципа «все в этом мире дано жрецам богом Брахмой». Идейные обоснования подобных видов «воровства» лежат вне буддийской религиозной доктрины и на этом основании интерпретируются буддистами как невежество, обусловленное ложными воззрениями.

Грех воровства — это присвоение чужой собственности с помощью силы или тайно, этот грех имеет место в тех только случаях, когда вору абсолютно точно известно, кого он собирается ограбить. Как и в случае убийства, грех воровства — это всег-

да сознательное действие, при котором субъект греховного деяния четко осознает, не что именно он хочет похитить, а против кого собирается действовать тайно и с помощью силы.

Так, ограбление ступы, буддийского реликвария лишь по видимости представляет собой действие, не имеющее конкретного адресата. Не следует думать, что подношения донаторов буддийской святыне не являются чьей-либо собственностью. Именно Будда — владелец всех даров, которые с почитательностью жертвуют преданные буддисты ради обретения религиозной заслуги.

Присвоение личных вещей и одеяния покойного монаха до совершения ритуала, предусмотренного в сангхе в подобных случаях, также рассматривалось как воровство. Объектом воровства здесь выступает конкретная монашеская община. Если же вещи покойного монаха похищаются после того, как сангха провела соответствующие ритуалы, то ограбленной считается высшая Сангха, т. е. все Будды и их Благородные последователи.

Особенность приведенных выше видов воровства (похищение даров, приносимых ступе, и имущества покойных монахов) состоит в том, что оно направлено не против конкретных физических лиц, а против буддийских институтов, освященных авторитетом доктрины, и греховность воровства как такового усугубляется святотатством.

Следующее греховное действие — прелюбодеяние. Будучи продиктованным таким неблагим мотивом, как алчность, прелюбодеяние есть овладение чужими женами ради насыщения чувственности. К этой же категории прелюбодеяния принадлежит соращение женщин с целью обретения известности или спасения себя и друзей.

Прелюбодеяние на почве ненависти обусловлено не захватнической страстью, а желанием причинить врагу дополнительные страдания.

Прелюбодеяние, совершенное по «идеологическим причинам», в качестве своего обоснования имеет отличающиеся от буддийских представления о норме в отношениях между полами. Так, практика инцеста, якобы существующая, как полагали знатоки Винаи, у парсов, осуществлялась в силу отсутствия религиозного запрета на сексуальное сожительство с родственниками. Наоборот, та же порочная практика в рамках брахманистской традиции освящалась обычаем *госава* ('уподобление быку'), допускавшим инцест в течение года с целью приобрести мужское потомство, если сыновья не рождались в нормативном браке. Буддийские теоретики отказывались принимать во внимание, что брахман, вынужденный практиковать обычай *госава*, магически уподоблял свое поведение повадкам быка (передвигался на четвереньках, употреблял подножный корм и т. п.), желая тем самым перенести на себя оплодотворяющую силу этого животного.

Невежеством, считали знатоки Винаи, также обусловлены сексуальные действия мужчин, уверенных, что истинное предназначение женщин — принадлежать всем мужчинам.

Итак, буддийская интерпретация сущности прелюбодеяния как греха базируется на однозначном неприятии мотивов этого действия.

В содержательной части прелюбодеяние включает в себя четыре вида сексуальных сношений, каждый из которых в равной степени неприемлем с точки зрения буддийской религиозной доктрины. Это сексуальные отношения с родственницами по

линии отца и матери и сожитительство с чужой женой, со своей матерью или дочерью. Таким образом, соращение чужих жен по степени греховности приравнялось к инцесту.

Половые сношения, осуществляемые «в ненадлежащем месте», т. е. в храме, в монастыре, в присутствии третьих лиц, также считались греховными, ибо неблагая мотивация в этом случае дополняется бесстыдством.

Супружеская жизнь регламентировалась относительно способов сексуальной практики (оральные и анальные сношения категорически запрещались) и времени ее осуществления. Запретными для половых отношений считались периоды беременности, лактации и время, когда женщина добровольно придерживается обета воздержания.

Отметим, что, подобно иным видам прегрешений, прелюбодеяние считалось таковым, если у субъекта греха было четкое осознание того, что сознательно предпринятое им сексуальное действие осуществляется именно с женщиной, не являющейся его женой, т. е. с женщиной, принадлежащей другому мужчине.

Дальнейший перечень половых прегрешений раскрывает новые грани буддийских представлений о нормативном аспекте половой жизни. Так, землевладелец, совративший монахиню, вступившую в пределы его владений, совершал тем самым бесспорно греховное деяние. Недопустимыми считались также и добрачное сожитительство со своей объявленной невестой, и посягательства опекунов на вверенных их попечению девиц, и половые связи царей с девицами, у которых не было другого покровителя. Этот подвид прелюбодейных действий фиксирует различные варианты несправедного ис-

пользования мужчиной своего положения — вместо того чтобы оберегать честь вверенных ему или оказавшихся не по своей воле в его власти девиц-мирянок и монахинь, он использует свой статус в неблагих целях соращения.

Грех лжи — это словесное действие, предпринятое обманщиком с целью сформировать у слушателя искаженное представление о чем-либо, хотя последний изначально имел об этом правдивую информацию. Именно в такой трактовке проявилась в полной мере доктринальная обусловленность буддийского взгляда на ложь. Лгун, в частности, своим сообщением мог исказить ранее сложившуюся у слушателя истинную картину реальности, что, собственно, и представляло сущность данного греха.

Согласно буддийской трактовке, ложь может быть сообщена не только словами, но и посредством телесных действий (жестами). Самостоятельный вид лжи — это ложь-молчание. Например, если монах во время покаяния перед сангхой умалчивает о своих прегрешениях, то он впадает в грех лжи.

Примечательно, что в данной трактовке лжи отчетливо прослеживается рефлексия буддийских теоретиков на то, что молчание также может играть роль сообщения, — промолчать в ситуации, где следует признаться в совершенных прегрешениях, означает дать ложное сообщение об их отсутствии. Это обстоятельство свидетельствует о наличии в рамках буддийского умозрения представлений о речевой коммуникации как о знаковой системе, включавшей молчание на правах знака.

К словесным видам греховных действий при- мыкает клевета. Сущность клеветы — произнесение слов, мотивированное загрязнившими сознание аффектами, с целью внести вражду, раскол между

людьми. Для того чтобы клевета достигла своей не-благой цели, т. е. могла состояться как грех, слушатели должны понимать ее смысл, а объект клеветы должен быть именно тем лицом, относительно которого и замышлялась клеветническая акция. В противном случае имеет место действие, также не одобряемое, но квалифицируемое как пустая болтовня.

Прегрешение, именуемое «грубой речью», констатируется лишь в том случае, если грешник осознанно настроился на оскорбление конкретного лица и адресат грубости способен понимать язык оскорбителя.

Иными словами, грехи лжи, клеветы, «грубой речи» не могут быть чреваты неблагим кармическим следствием, если, к примеру, ложь, клевета и оскорбления изрыгаются на санскрите в адрес глухонемого перса, никогда не обучавшегося этому языку.

Отдельный интерес представляет буддийская трактовка пустой болтовни — словесных действий, аффективно мотивированных, но не содержащих признаков лжи, клеветы и оскорбления. К этому классу неодобряемых действий относится прежде всего бахвальство монахов перед мирянами, чтобы те в свою очередь были более щедрны на подаяние. Лирическое пение также рассматривалось как пустая болтовня, поскольку тексты песен, никому конкретно не адресованные, должны вызывать эротические переживания.

К пустой болтовне причисляются и бессмысленные жалобы и сплетни. В современной терминологии это тип коммуникации, обозначаемый как «тавтологический диалог», в котором не происходит ни обмена информацией, ни уточнения позиций гово-

рящих, поскольку в словесной форме лишь воспроизводится некий отрицательный аффективный настрой относительно предмета коммуникации.

Самостоятельную разновидность безнравственного поведения представляет собой употребление опьяняющих субстанций как подвид греха небрежения нравственными наставлениями Бхагавана.

Состояние опьянения, вызывающее утрату самоконтроля и памятования («напился до беспамятства»), именно из-за своих сущностных характеристик несовместимо с соблюдением буддийской дисциплины, ориентированной на формирование у индивида состояния трезвого в интеллектуальном и эмоциональном отношении самонаблюдения.

Сами по себе опьяняющие субстанции, как и другие объекты чувственного мира, не обладают свойством быть грехом по своей природе, как полагали вайбхашики. Их точку зрения на употребление опьяняющих напитков можно обозначить как достаточно либеральную. Если пьющий соблюдает меру, то сознание не омрачается аффектами. Но если достигается собственно опьянение, т. е. помрачение разума и забвение обязанностей, то аффективное состояние сознания налицо, ибо именно оно является базой греха в данном случае. Кроме того, алкоголь и некоторые наркотики, имеющие обезболивающий эффект, допускались в медицинских целях даже строгими теоретиками Винаи.

Итак, действие может быть признано греховным в том случае, если оно аффективно мотивировано, его цель осознана, объект деяния конкретизирован.

В целом буддийские теоретики указывали также на поущение греху как на внутреннее согласие с греховным образом действия. Это — безнравст-

венные в своем существе сознательные импульсы-побуждения и соответствующие им телесные и словесные действия. Поскольку попущение греху затрагивает глубинные мотивационные структуры, оно возвращает дурную, т. е. противоречащую доктринальным представлениям о благом, предрасположенность, которая обладает свойством воспроизводиться в течение всей жизни индивида.

Группу предельно тяжких грехов представляют собой пять так называемых смертных грехов. Это глубоко безнравственные деяния, кармическим следствием которых является немедленное рождение в аду.

Буддийская религиозная доктрина относит к категории смертных грехов такие чудовищные с точки зрения традиционной нравственности деяния, как убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол конкретной буддийской общины и злонамеренное пролитие крови Татхагаты.

Дополнительное обстоятельство, выводящее смертные грехи за рамки обычных человеческих неблагих деяний, — это полное исчезновение корней благого в составе индивидуального потока причинно обусловленных дхарм грешника. Они будут возрождены только в конце следующего (адского) существования — в момент смерти в аду.

Весьма важно подчеркнуть, что, согласно абхидхармистской канонической традиции, из всех типов живых существ смертный грех способны совершить лишь люди, причем одержимые не только бесстыдством, но и наглостью. По мнению абхидхармистов, содеять его могут только мужчины и женщины, имеющие обычную гетеросексуальную ориентацию, причем не страдающие ни импотенцией, ни фригидностью. Ни евнухи, ни «двуполые» (до конца неясно, имеются ли в виду гермафродиты или го-

мосексуалисты) никогда, полагали теоретики Абхидхармы, не покушаются на смертный грех, поскольку их сознание, крайне подверженное взаимно противоположным устремлениям, не может утвердиться ни в истинном, ни в ложном. В детстве и отрочестве они не получают ни достаточной заботы, ни попечения, ни должного воспитания, поскольку родители не понимают их и не могут любить в полной мере. Евнухи и двуполые, со своей стороны, также не способны любить своих родителей обычной — скромной и почтительной — любовью, они, кроме того, не испытывают перед отцом и матерью никакого стыда, не уважают их. (Отметим, что традиционные жизнеописания достойных буддийских монахов содержат указание на их «раннее благочестие» и особую почтительность к родителям, характерную для этих вполне обычных в сексуальном отношении людей.)

Абхидхармисты считали, что евнухи, импотенты и двуполые не могут быть приняты в сангху, ибо нет надлежащего метода, позволяющего им освободиться от аффектов. Махаянская традиция оказалась значительно либеральней. Так, согласно учителю Асанге, евнухи, импотенты и двуполые имеют право принять обеты буддистов-мирян и лишь более высокие дисциплинарные статусы Пратимокши им недоступны.

Примечательно, что гомосексуальные проявления, известные в христианстве как содомский грех, никогда специально не рассматривались в классическом буддизме. В общем смысле, приравнивая «двуполых» к евнухам и импотентам, буддийская традиция трактовала необычные проявления сексуальности как психофизический изъян, практически не поддающийся коррекции, но не как грех.

Ни в канонической, ни в постканонической традиции евнухи, «двуполые» и импотенты — и это необходимо отметить — не причислялись к мужчинам либо женщинам. По мнению буддийских мыслителей, опиравшихся на Слово Будды, за проявление женской и мужской гетеросексуальной ориентации отвечали специальные врожденные психические способности — соответственно, женская и мужская. Они же способствовали формированию женского и мужского характеров, т. е. становлению «пола личности». Существование какой-либо гомосексуальной или асексуальной психической способности отрицалось, ибо подобные способности не были перечислены Бхагаваном в двадцатидвухчленном списке факторов, доминирующих в психике. На этом основании евнухи, «двуполые» и импотенты и рассматривались как ущербные в аспекте психических способностей человеческого существа, ибо отчетливо выраженный «пол личности» являлся необходимым условием в осуществлении практики преодоления аффектов.

Однако вера буддистов в величайшую силу преобразующего кармического действия нашла свое отражение и в ряде сюжетов, связанных с идеей прижизненной перемены пола. Так, в одном из подобных сюжетов повествуется о некоем евнухе, который, видя быков, предназначенных для кастрации, проникся к ним глубочайшим состраданием и спас животных от этого. В скором времени он обнаружил, что обретает нормальные мужские половые органы и соответствующие им функции. Сознательное благое действие открыло бывшему евнуху перспективу приобщения к Дхарме и вступления в сангху.

Другой сюжет рисует нечто совершенно противоположное. Члены одной общины на своем собра-

нии упрекали небрежного монаха в нарушении предписаний Пратимокши. Критика показалась ему слишком мелочной, подобной женским придиркам, и он, обратившись к авторитетным монахам, с досадой бросил: «Да вы бабы!» Это неблагое действие привело к созреванию дурного кармического следствия — самомнительный грешник по прошествии недолгого времени утратил все присущие ему ранее мужские свойства и превратился в женщину, усложнив себе тем самым задачу устранения аффектов.

Итак, «пол личности», согласно буддийским воззрениям, играет решающую роль как в «утверждении в истинном», так и в «утверждении в ложном», поскольку без обладания женской либо мужской психической способностью нельзя утвердиться ни в том, ни в другом.

Характеристика смертных грехов предполагает три критерия: осознанное намерение совершить действие, подпадающее под категорию смертного греха, наличие конкретного заранее намеченного адресата (жертвы) этого сугубо неблагоприятного действия и, наконец, факт совершения действия именно в связи с намеченным, а не каким-либо иным адресатом. Только при совпадении всех трех критериев имеет место смертный грех, а не менее тяжкое прегрешение. Под таким углом зрения и анализировали неблагоприятные действия знатоки Винаи и абхидхармисты.

Почему так важны три критерия? Смертный грех порождает такое кармическое следствие, которое изживается только в аду Авичи. Содеявший его нечестивец в данной жизни уже не обладает корнями благого. Ни покаяние, ни практика «видения» Благородных истин или буддийской йоги в этом рождении не могут ему помочь, поскольку такие

важнейшие благие состояния сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество, не возникают в потоке психофизической жизни согрешившего. Его следует немедленно изгнать из сангхи навсегда, избавив ее членов от тлетворного присутствия существа, соприкоснувшегося со смертным грехом.

Если же содеяны менее тяжкие прегрешения, не отсекающие корни благого, то санкции по отношению к грешнику будут иными, поскольку он не утратил возможность облегчить свое кармическое будущее. Искреннее покаяние, практика «видения» Благородных истин, йогическое созерцание будут ему полезны и сыграют свою очистительную роль.

Учитывая все вышесказанное, знатоки Винаи стремились кропотливо осмыслять все типичные случаи, зафиксированные в каноне, ради верной диагностики неблагих деяний.

В этом анализе большое внимание уделяется смертным грехам, связанным с убийством благодетелей — матери, отца, архата.

Мать и отец рассматривались во всех случаях как благодетели, независимо от того, были они добрыми и попечительными или же проявляли себя по отношению к детям дурно. Такой подход обусловлен осмыслением факта человеческого рождения как религиозного блага. Податели жизни, открывающие человеческому существу дверь в этот мир, где оно может прибегнуть к защите Будды, Дхармы и Сангхи, есть бесспорные благодетели, и сознательное покушение на их жизнь со стороны чад не может быть ничем иным кроме смертного греха.

Но кого считать родителями — тех, что родили, или тех, что вскормили и воспитали? Буддийская традиция отвечает на этот вопрос в высшей степени

однозначно — только тех, благодаря которым имело место зачатие, поскольку именно факт зачатия и считался рождением в собственном смысле слова. (Такая трактовка рождения была воспринята буддизмом от более древней индоарийской традиции.)

Архат рассматривался в качестве благодетеля, так как, будучи святым хранителем учения Шакьямуни, он являл собой «поле благих качеств», вне которого невозможен религиозный рост людей. Замышляя убийство архата, нечестивец покушался на подателя Дхармы.

Таким образом, адресат задуманного злодеяния имел огромное значение для установления факта смертного греха. Однако в каноне зафиксированы случаи, требовавшие дополнительного осмысления. Так, если зародыш, зачатый в матке одной женщины, был перенесен в чрево другой, — которая из них должна считаться матерью? Только зачавшая, утверждали и теоретики Винаи, и абхидхармисты. А это означает, что убийство женщины, выносившей беременность и породившей своего убийцу, но не участвовавшей в его зачатии, не есть смертный грех отнятия жизни матери. Это — грех убийства человеческого существа, хотя монструозное чадо и намеревалось убить мать. Если же была лишена жизни та женщина, которая зачала нечестивца, но не вынашивала беременность, то совершен смертный грех убийства матери.

В другом случае, когда злодей вознамерился убить свою матушку, но в силу случайности вместо нее лишил жизни иную женщину, будучи, однако, уверен, что умертвил именно мать, смертный грех также не имеет места. Нет соприкосновения с ним и в ситуации убийства матери, если агрессивный умысел был направлен на другого человека,

а по недоразумению от действий грешника погибла мать.

Преднамеренное убийство архата, даже в случае, если убийца не знает о высоком религиозном статусе своей потенциальной жертвы, есть смертный грех, поскольку в результате преступления погиб именно святой.

Если убитый архат был одновременно и отцом убийцы, то констатируется лишь один смертный грех — убийство архата, так как жертвой убийства выступает только одно живое существо.

Смертный грех убийства архата не возникает в ситуации, когда жертва представляет собой лишь кандидата на обретение архатства (т. е. в момент убийства статусом архата не обладала) и в намерения убийцы не входило лишение жизнеспособности именно святого.

Пролитие крови Татхагаты — смертный грех, за исключением тех ситуаций, в которых кощунник хотел только ударить Будду, но умысел на убийство отсутствовал.

Наиболее тяжкий среди смертных грехов — ложь с целью раскола буддийской общины. Обладая основным признаком греха лжи — сознательно реализуемым намерением грешника исказить истинные воззрения членов сангхи, ложь с целью раскола сангхи особенно греховна ввиду значимости предмета ложных высказываний — учения Шакьямуни и их адресата — монашеского сообщества.

Своей ложью раскольник пытается извратить религиозное сознание монахов, исказить своим сообщением их верное понимание Слова Будды. Учение создавалось усилиями всех Будд, и поэтому ложная его трактовка — это удар по «телу Дхармы».

Состояние раскола сангхи, указывали абхидхармисты, представляет собой бытийственное препятст-

ние освобождению живых существ из оков сансары. Пока не восстановишь единство, верующие буддисты лишены истинного ориентира на пути преодоления безнравственности, а подвижничество не приносит религиозных плодов. Таким образом, раскольническая ложь создает препятствие для осуществления Дхармы, ее высшего предназначения — помогать всем живым существам без исключения достигнуть освобождения. Именно поэтому ложь с целью раскола сангхи — тяжелейший смертный грех, неизбежно влекущий за собой ближайшее рождение в злобещем аду Авичи, где нет перерыва в страдании как таковом.

Буддийские теоретики указывали, что учинить раскол может лишь полноправный монах. Ни монахиня, ни шикшамана, ни послушник/послушница, ни мирянин/мирянка никогда не бывают способны осуществить раскольнические действия, ибо их речи неавторитетны для монахов-мужчин. Покуситься на раскол способен только тот бхикшу, который не подвержен грубым, примитивным аффектам, явным для остальных членов сангхи, но в то же время одержим гордыней и ложными воззрениями. Он, как правило, пользуется авторитетом и отличается внешней строгостью в соблюдении предписаний. Члены сангхи заблуждаются относительно его высокой религиозной продвинутости, не зная, что внутренне будущий раскольник давно прогнул и готовится объявить себя вместо Бхагавана «учителем-драгоценностью».

В каких общинах возможен раскол? Здесь важен прежде всего количественный состав. Минимальное число монахов, необходимое для образования сангхи, — четыре. Если в общине девять монахов, то она может расколоться из-за действий

одного из них надвое — четверо могут поверить ложному «учителю-драгоценности», вознамерившемуся заместить собой Шакьямуни, а другая четверка останется верной Дхарме. Именно таким образом трактовали этот аспект раскола абхидхармисты, опираясь на тексты канонической традиции. Раскол не может состояться, если нечестивцу не удастся увлечь за собой четырех монахов — наименьшее ядро сангхи. Но одновременно с этим всегда, как утверждает каноническая традиция, найдутся в любой общине четверо бхикшу, неизменно преданных Дхарме.

Возможна ситуация раскола сангхи по внутренним причинам, не связанным с появлением лжеучителя. Так, если вопреки наставлениям, освященным авторитетом доктрины, монахи вступают в разногласия относительно способов осуществления религиозных практик, то происходит раскол общины. В этом случае сангха обычно насчитывает в своем составе не менее восьми полноправных бхикшу.

Состояние раскола может возникнуть и в том случае, если сангха недостаточно крепка в Учении. Тогда для ее членов возникает риск впасть в обольщение иным учителем, нежели Татхагата, и избрать еретический (т.е. небуддийский) путь. В данном случае речь идет не о расколе внутри общины, но об отпадении ее от Высшей Сангхи — от образованного ею «поля благих качеств», на которое ориентируются истинные последователи Дхармы. Возникновению подобного разрушительного относительно религиозной перспективы состояния противодействует присутствие в сангхе Будд и архатов, а также продвинутых монахов, достигших знания природы реальности благодаря практике прозревания Благородных истин.

Отпадение от Бхагавана и Высшей Сангхи, утверждает каноническая традиция, не может быть долговременным. Оно длится не дольше ночи тех суток, в которые произошел раскол. В такой трактовке усматривается представление о присущей буддийскому учению способности сохранять религиозное единство своих последователей.

Есть периоды, подчеркивали абхидхармисты, когда сангха сохраняет свою религиозную и организационную монолитность именно потому, что действуют факторы, непреодолимо препятствующие расколу. Раскол сангхи невозможен в следующих исторических ситуациях:

— когда колесо Дхармы (т. е. проповедь Учения) только начало свое движение, что всегда обусловлено приходом Учителя в мир;

— во время ухода Учителя в *Совершенную нирвану*;

— в периоды преобладания добродетели и истинных воззрений;

— во времена деятельности выдающихся правиков — учеников Бхагавана, обладавших способностью сохранять единство сангхи;

— когда уход Учителя в Совершенную нирвану уже состоялся и, следовательно, Бхагаван как оппонент раскольника представлен не в человеческом облике, а через канонизированное Слово;

— когда процесс распространения буддизма ничем не стеснен и монастырские территории не имеют четко обозначенных границ, ибо в таких благоприятных условиях не возникают споры между монахами относительно места для конструирования *мандалы* (плоскостной космограммы для проведения религиозных практик), поскольку можно соорудить не одну, а несколько мандал.

Покушение на единство сангхи и собственно раскольническая деятельность признавались, как отмечалось выше, самым тяжким из смертных грехов. Доктринальное обоснование такой оценки раскола можно интерпретировать как принципиальную недопустимость посягательства на религиозное единство общины, опирающееся на «поле благих качеств» всех будд и Благородных личностей, на Сангху в высшем смысле.

В постканоническом учении о грехе большое внимание уделено тяжким безнравственным деяниям, именуемым грехами, сходными со смертными. К этой категории относятся пять злодеяний: осквернение матери; осквернение *архати* (женщины, обретшей архатство); убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой; убийство «обучающегося Дхарме» (продвинутого монаха, приближающегося к архатству); кража достояния монашеской общины, разрушение ступы, буддийского реликвария.

Будучи по степени тяжести дурного кармического следствия близкими к смертным грехам, эти деяния по своему смыслу сходны с ними.

Сексуальное осквернение матери или архати, содеянное нечестивцем в силу крайней половой распущенности, сопоставимо с убийством подательницы жизни.

Мать традиционно запретна для сексуальных посягательств сына, и нарушая этот запрет, сын символически уничтожает статус матери. Он не чтит в ее лице благодетельницу, некогда даровавшую ему человеческое рождение, попирает материнство, не признавая в нем религиозного блага.

Архати — женщина, сознательно отказавшаяся ради следования Дхарме в святости от возможности быть матерью. Она есть подательница духовного

блага, ибо ее святость — «поле благих качеств», поддерживающее религиозный рост сыновей и дочерей, рожденных другими женщинами. Насильник, одержимый наглостью и бесстыдством, покушается на благородный обет безбрачия, соблюдаемый архати, стремящейся быть духовной матерью для людей. И это, разумеется, сходно с убийством родной матери.

В назидательной прозе дальневосточной буддийской традиции обнаруживаются сюжеты, напрямую отождествляющие сексуальное осквернение продвинутой монахини с актом убийства, а насильственную утрату целомудрия — со смертью. В одном из таких повествований рассказывается о монахиня, которая благодаря своим сверхнормальным способностям мысленно проникла в греховные намерения насильника. Стремясь пресечь совершение греха, сходного со смертным, она магическим образом мгновенно создала визуальный двойник своего тела, а сама сделалась невидимой. Перед взором грешника разыгралась ужасающая сцена: монахиня, которую он сексуально возжелал, схватила нож, вспорола себе живот, выпростав кишки, а затем отсекла конечности и голову. Потрясенный, он остолбенел, но вместо трупа перед ним снова предстала все та же монахиня, говоря: «Если бы ты осуществил свое неблагое намерение, со мной случилось бы именно то, что ты сейчас видел».

Грех убийства бодхисаттвы приравнивается буддийскими теоретиками к смертному греху отнятия жизни отца. Бодхисаттва — религиозный водитель человечества, отказавшийся от ухода в нирвану из великого сострадания к живым существам. Он ведет людей вверх, против течения бурной реки безнравственности, печалься их заботам и радуясь воз-

растающей ревности к Дхарме. У бодхисаттвы нет иных радостей и печалей. И в этом он подобен отцу, забывающему себя ради блага чад.

Убийство «обучающегося Дхарме» уподобляется убийству архата на том основании, что убийца в этом случае прерывает практику «видения» Благородных истин, осуществляемую достойным монахом с преданностью, верой и рвением. Именно в силу прерывания его практики через лишение жизнеспособности убийца уничтожает возможность жертвы в этом рождении обрести святость. Тем самым убийца покушается на закономерность стадий пути Благородной личности, совершая религиозное преступление против Дхармы. Путь был указан Бхагаваном, и сам Бхагаван есть Путь. Именно поэтому убийство «обучающегося Дхарме» подобно убийству архата, ибо и тот и другой устремлены к дхармам Архата, т. е. Будды.

Кража имущества сангхи сходна со смертным грехом раскола. Собственность сангхи обеспечивает благоденствие конкретного монашеского сообщества, т. е. возможность скромнейшего физического существования и сохранения культовых предметов, необходимых для религиозной практики. Похищение собственности буддийской общины вносит в жизнь ее членов хаос. Монахи вынуждены подозревать друг друга, искать виновного. Как и в периоды раскола, в случае воровства имущества сангхи наступает временный паралич ее деятельности, открывающий врата неблагого.

Разрушение ступы сходно со смертным грехом пролития крови Татхагаты. Чтобы понять это, необходимо сказать хотя бы несколько слов о ступе как таковой. Один из аспектов ее семантики обусловлен тем, что ступа являет собой модель буддийского кос-

моса. Эта же космологическая идея может быть пластически выражена в скульптурном или живописном изображении так называемого Космологического Будды. Особенности данного класса изображений состоят в том, что в границах телесного контура (если изображение плоскостное) либо прямо по поверхности статуи наносится космограмма. Сюжетная основа визуального образа буддийской вселенной содержится в доктринальных памятниках класса сутр (так называемые космологические сутры), в которых от лица Бхагавана излагается описание буддийского космоса. Ступа — пластическая проповедь учения Будды, но одновременно это и образ пути, пройденного Татхагатой в «трех мирах».

Пытаясь пролить кровь Татхагаты, нечестивец покушается на космологическую целостность вселенной, представленную в учении Будды. То же самое делает тот бесстыдный наглец, который разрушает ступу.

Кармическое следствие грехов, сходных со смертными, созревает в адской форме рождения. Именно к ней и устремляется сознание, повинное в таких деяниях, и заблокировать наступление дурной кармы в данном случае невозможно ни покаянием, ни благими действиями, ни религиозными практиками.

Важно отметить, завершая этот раздел, посвященный буддийской интерпретации греховных действий, что самоубийство никогда не причислялось буддийскими теоретиками ни к смертным грехам, ни к сходным с ними. Суицид — это неблагое действие, порожденное отвращением как преобладающим аффектом, переходящим в отвержение собственной жизни, и невежеством. Как и другие неблагие деяния, самоубийство отдаляет благую религиозную перспективу в новые рождения.

Сознательный отказ от жизни может быть, однако, и благим поступком, но только в одном-единственном случае. Если архат состарился и отягощен физическими недугами, а возглавляемая им сангха сильна и есть достойный преемник, если враги Дхармы побеждены силой проповеди и приняли буддийские мирские обеты, осознав ложность былых своих воззрений, то он имеет нравственное право прервать свое земное существование. Для этого в классическом буддизме предусматривалась специальная процедура. Архат должен был произнести специальный текст (т. е. совершить регламентированное словесное действие), обладающий силой прервать его жизнеспособность.

Если сангха слаба, преемник еще не созрел и сама традиция передачи Дхармы может прерваться со смертью архата, дряхлого и неизлечимо больного, он с необходимостью должен прибегнуть к совершению специально предписанного словесного действия, способного продлить его дни.

Архатство — победа над злом смерти, обретаемая благодаря уничтожению зла аффектов. Архат волен отказаться от жизни, если его дальнейшее физическое существование бесполезно для распространения Дхармы, а заботы о его больном и одряхлевшем теле ложатся грузом на других людей.

• Исправление кармы

Осмысление качества греховных действий и их следствий неизменно влечет за собой естественный вопрос, можно ли заблокировать созревание дурной кармы, уничтожить ее.

Относительно смертных и сходных с ними грехов буддийская религиозная доктрина давала, как уже говорилось, сугубо отрицательный ответ. Но в других случаях дело обстояло иначе, если речь шла о последователях Дхармы, готовых с искренней ревностью очиститься от совершенных неблагих поступков.

Содеянный грех, как и любое другое осознанное действие, формировал причинно-следственную предрасположенность сознания «идти» к вполне определенной форме нового рождения. Каким образом можно изменить эти условия в более благоприятном с религиозной точки зрения направлении?

Индийские теоретики кармы эпохи древности и раннего средневековья — и буддисты здесь не составляли исключения — утверждали, что карма делится на пять видов в зависимости от смысла совершенных действий: черную, белую, черно-белую, не-черную-и-не-белую (т. е. не приводящую к новому рождению).

Черная карма, утверждали буддийские теоретики, — это результат черного (т. е. неблагого) действия, осуществленного в чувственном мире и в мире форм. Поскольку действие, совершенное на почве аффективной мотивации, не может быть благим по своей сути, его кармический результат неизбежно оказывается черным. Созревание следствия в этом случае сопряжено с обретением дурной формы нового рождения. Если речь не идет о смертных грехах и сходных с ними, неблагое кармическое следствие может быть заблокировано. Принципиальным препятствием к обретению дурного рождения могут послужить три вида весьма эффективных религиозных практик:

— практика «видения» первой Благородной истины, приводящая к постижению истинной природы реальности. Это практика сосредоточения сознания, благодаря которой оно получает новую кармическую направленность и, соответственно, не может обрести дурную форму рождения в чувственном мире, где и должно было созреть следствие некогда совершенного неблагого действия. Позволим себе напомнить, что Истина страдания была первой осознана Бхагаваном в процессе полного просветления и, следовательно, тот, кто практикует видение Истины страдания, уподобляется Будде по уровню проникновения в природу реальности. Такой ревностный практик избегнет дурной формы нового рождения, даже если совершил в этой жизни грех;

— обретение плода невозвращения в сансару, т. е. достижение статуса *анагамина*. В этом случае блокируются кармические следствия всех действий, влекущих рождение в чувственном мире, за исключением тех, результаты которых должны быть испытаны в этой жизни;

— достижение состояния архатства, уничтожающего посредством знания все аффекты, полностью отсекающего корни неблагого.

Белая карма — результат белого (т. е. благого) действия, которое совершается в мире форм и никогда не смешивается с неблагим. Такое действие есть практика йогического сосредоточения, соответствующего по своим характеристикам уровню мира форм. Данная трактовка белой кармы, закрепленная в постканонических текстах, означает, что живые существа, практикующие йогическое сосредоточение, всегда обретают благодатную форму нового Рождения.

Черно-белая карма — результат благого действия, совершаемого в чувственном мире. В этом случае дхармы благого действия включены в поток всех прочих причинно обусловленных дхарм, образующих человеческую индивидуальность. Он с необходимостью загрязнен аффектами именно по причине соотнесенности сознания с чувственным миром, поскольку фундаментальная характеристика живых существ, обитающих в этой космической сфере, — влечение к чувственным объектам. Именно поэтому в чувственном мире благое действие относительно слабо в энергетическом аспекте.

Не-черная-и-не-белая карма по определению представляет собой результат чистого действия, т. е. совершаемого без притока аффектов. Собственно кармическим такой результат не является именно потому, что чистое действие свободно от аффектов — необходимого компонента, ведущего к созреванию кармы. Субъектом чистого действия в силу его внеаффективной природы не может быть индивид, сознание которого аффективно привязано к какой-либо из трех космических сфер. Чистое действие не создает следствия в виде нового рождения. Как раз наоборот — такое действие препятствует причинно-следственному разрыванию сознания в сансаре.

Таким образом, вопрос о возможности заблокировать кармическое следствие неблагого действия приобретает более общий и более значимый характер — как выйти из сансары, т. е. пресечь череду новых рождений, обусловленных страданием? Буддийские теоретики отвечают на него следующим образом: черная карма разрушается посредством формирования только тех сознательных импульсов-побуждений, которые складываются благодаря при-

нятию четырех Благородных истин как основы буддийского видения природы реальности. Действия, порождаемые такими импульсами-побуждениями, проникнуты отвержением всех аффектов, свойственных чувственному миру, — от сильных до слабых степеней аффективной энергетики.

Черно-белая карма может быть разрушена посредством формирования сознательного импульса-побуждения, реализуемого в практике созерцания, уничтожающей наиболее трудноустраняемые аффекты чувственного мира. Это аффекты, слабые в энергетическом отношении, но по своей природе весьма стойкие. Для их устранения и применяется сильное средство — практика созерцания.

Прекращение белой кармы достигается в процессе формирования сознательного импульса-побуждения, порождающего такое действие, которое уничтожает все аффекты на всех стадиях практики йогического сосредоточения. В содержательном отношении это представляет собой результат практики «видения» Четырех Благородных истин, а сформированный на основе ее сознательный импульс-побуждение именуется «четырёхаспектным», так как обусловлен знанием четырех аспектов истинной природы реальности.

В целом процесс очищения сознания от аффектов, ведущий к прекращению новых рождений, разворачивается благодаря последовательной практике все более высоких ступеней йогического созерцания. Ей предшествует практика «видения» четырех Благородных истин. Она позволяет, во-первых, постигнуть нестабильную природу разворачивания сознания в любом из трех миров, образующих вселенную, во-вторых, узреть аффекты как причину этой нестабильности, в-третьих, понять возможность их

принципиальной устранимости и, в-четвертых, результативность Пути, пройденного Буддой и открытого для всех живых существ. Именно поэтому продвинутые монахи, имеющие посвящение на практику «видения» Благородных истин, именуется «обучающимися Дхарме».

Попытаемся, опираясь на буддийские представления о возможностях улучшения и исчерпания кармы, оценить распространившуюся в нашем обществе деятельность авторов всевозможных методик «диагностики», «исправления», «коррекции» кармы. Все без исключения подобные деятели претендуют на ясновидение — способность прозревать прошлые рождения своих пациентов и устанавливать конкретные причины, породившие дурную карму. Они утверждают, что обладают властью осуществить посредством внешнего энергетического воздействия на своего пациента «коррекцию кармы», в результате чего он резко поздоровеет, обретет возможность сохранить счастливое супружество, привлечь новых сексуальных партнеров, его бизнес пойдет успешней, а враги и завистники просто умрут.

Даже если счесть подобные обещания правдивыми, такое «улучшение кармы», будучи рассмотренным в соответствии с положениями буддийской доктрины, есть не что иное, как неблагое магическое действие, приводящее к возвращению алчности, вражды и невежества. Извне невозможно исправить (исчерпать) кармические следствия чужих деяний, а поэтому попытки обращения к подобного рода «специалистам» могут принести только контрпродуктивный результат, обеспечивающий приращение страдания как в этом, так и в будущем рождениях.

В общем, с какой стороны ни посмотреть, претензия «кармоделов» на исправление прошлого и

формирование будущего — это невежественные попытки продать комплекс непрофессиональных психотерапевтических услуг, задрапировав его в словесные покровы индийской терминологии. Не имея внутренней религиозной настроенности на преодоление аффектов — подлинной причины несчастий, пациенты «кармоделов» лишь привязываются к необоснованным надеждам на улучшение кармы чужими руками. В контексте буддийского вероучения частную практику «кармоделов» можно квалифицировать как неблагие действия, совершаемые на почве алчности только теми индивидами, которые одержимы ложными воззрениями. Буддийская каноническая традиция предписывала изгонять из общины лжецов, объявивших себя ясновидящими, способными изменить чью-либо карму.

Однако можно ли, опираясь на канонические представления, по событиям настоящей жизни человека судить о его прошлой деятельности?

В буддийских канонических текстах присутствуют отчетливые указания на строго однозначную соотнесенность прошлых дурных деяний и их кармических следствий. Десять «неблагих путей деятельности» — убийство людей, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, «грубая речь», пустословие, алчное стяжательство, действия, обусловленные злобой, и действия, обусловленные ложными воззрениями, — всегда влекут за собой неблагоую форму рождения. Но затем сознание снова приходит к человеческой форме существования. Именно тогда и проявляются те кармические следствия, которые указывают на осуществленные в прошлом «неблагие пути деятельности».

Так, соприкосновение в прошлом с грехом убийства человека устанавливается по факту короткой

жизни в этом рождении. Бедность указывает на имевшее место в прошлом воровство. Если жена изменила мужу, значит, в прошлом человеческом рождении он прелюбодействовал. Тот, кто сделался жертвой ложного доноса или был ошибочно обвинен в суде, в прошлом соприкоснулся с грехом лжи. Если произошел разрыв с друзьями, такая ситуация есть кармическое следствие греха клеветы. Кто слышит в свой адрес лишь критику, в прошлом рождении предавался «грубой речи» — оскорблял людей. Если чьи-то слова никогда не пользуются авторитетом, это кармическое следствие пустословия. Становится несчастным рабом сильных страстей тот, кто в прошлом подчинил свои действия принципу алчного стяжательства. Прошлые действия, обусловленные ложными воззрениями, приводят сознание в настоящем рождении к непролазному невежеству.

Таким образом, чтобы узнать причины конкретных проявлений черной кармы, не требуется ясно-видения.

Состояние окружающей среды также свидетельствует о совокупных прошлых действиях человеческих поколений, в ней обитающих. Так, ввиду крайней приверженности к греху убийства флора, фауна, недра и прочее истощаются и вырождаются. Прошное воровство имеет своим экологическим следствием камнепады, пыльные бури, соленые и кислотные дожди. Песчаные и пыльные заносы свидетельствуют о прошлой приверженности людей прелюбодейным действиям. Зловонный воздух — кармическое следствие лжи. Утрата плодородия почв, превращение плодородных земель в солончаки или их зарастание непроходимым лесом являются следствием тех прошлых действий, в которых преобладала «грубая речь».

Пустословие имеет своим экологическим кармическим следствием смещение годичного сезонного цикла, утрату нормальной метеорологической специфики времен года. Если следовать буддийским воззрениям в данном пункте, остается предположить, что парниковый эффект, терзающий сегодня земной шар и особенно тяжело переживаемый странами, чья территория вытянута по меридианам, есть кармический результат прошлой деятельности средств массовой информации, буквально «уболтавших» природу, пустой риторики всякого рода парламентов, «лиг наций», международных конференций, а также бума эстрадного пения. Планета рискует погибнуть от этой болтовни.

Алчное стяжательство, преобладавшее в деятельности прошлых поколений, влечет за собой сельскохозяйственные невзгоды. Когда кармические «потомки» этих грешников обретают новое рождение, их ждет засыхание фруктов и овощей на корню. Действия, вызванные злобой, приведут в кармическом будущем к тому, что в плодах земли возникнет лишь кислый вкус. Приверженность к греховным действиям, порожденным ложными воззрениями, отзовется экологической кармой скудных урожаев или полным отсутствием урожаев.

Согласно буддийским экологическим представлениям, природная среда разрушается вследствие неблагих деяний, совершаемых людьми. Это означает, что именно человек губит природу, лишая себя даже пропитания, ибо грехи еретиков окончательно добивают сельское хозяйство.

Только отрешаясь от безнравственности, вступая на стезю Дхармы, человечество способно спасти природу и обеспечить будущим живым существам экологическое благополучие.

Прекращение войн в пользу политического решения международных и социальных конфликтов, запрет на смертную казнь, отказ от применения законов, предусматривающих конфискацию имущества, ликвидация налогообложения в пользу священства, соблюдение строгой половой морали, исключающей пропаганду разврата и не признающей ни гомосексуальные сожителства, ни оральные и анальные сношения в качестве нормы, полное отрешение от лжи с целью извратить сознание других людей, зомбировать их, отказ от грубости и оскорблений, словесной демонизации противника и, наконец, отказ от пустой болтовни во всех сферах социально-политической жизни, искусства, радикальный пересмотр деятельности средств массовой информации — все эти меры в совокупности и есть, согласно буддийскому вероучению, подлинный инструмент экологического спасения, программа будущего возрождения нашей планеты.

Итак, состояние окружающей среды, некоторые события, происходящие с человеком в этой жизни, его имущественное положение, продолжительность жизни свидетельствуют о характере деятельности в прошлых рожденьях. Однако исправить уже наступившее кармическое следствие никоим образом невозможно. Заботиться необходимо о действиях, совершаемых в этом рожденьи, поскольку следствия большинства неблагих действий (исключая смертные грехи и грехи, сходные с ними) при условии покаяния могут быть заблокированы практикой «видения» Благородных истин и йогическим созерцанием.

Эти же практики являются основным средством очищения сознания от притока аффектов и уничтожения «аффективных предрасположенностей» —

потенциальной возможности возникновения аффектов.

Каноническая традиция сохранила шестичленный список основных аффектов, подлежащих устранению, включающий страстное влечение, отвращение, гордыню, неведение, ложное воззрение и сомнение.

Страстное влечение в чувственном мире — это влечение к чувственным объектам, а в мире форм и не-форм — к самому процессу существования.

Неведение толковалось буддийскими теоретиками не как отсутствие знания, но именно в качестве специальной дхармы, т. е. определенного аффективного состояния, препятствующего видению реальности как она есть. Этот аффект, загрязняющий своим присутствием сознание, можно уподобить оптическому фильтру, деформирующему зрительное восприятие, дефектной линзе, о присутствии которой в своем глазу человек попросту не осведомлен и поэтому не стремится от нее избавиться.

Ложное воззрение подразделялось в канонической традиции на пять видов: ложная (по своему содержанию) вера в реальность «личности»; собственно ложные воззрения; «ересь привязанности к крайним точкам зрения» (убежденность в полном небытии индивидуального сознания после смерти организма либо убежденность в вечности Я, его неуничтожимости); привязанность к еретическим (т. е. небуддийским) воззрениям; привязанность к ложной (не ведущей к освобождению от страдания) ритуальной практике.

Ложные воззрения — это именно убеждения, пронизанные аффективным упорством и в силу этого способные мотивировать сознательное поведение.

Каким образом взаимосвязаны все вышеперечисленные аффекты в жизни человека? Каноническая традиция утверждала, что невежественное заблуждение относительно Благородных истин приводит к тому, что индивид не может принять ни факта существования страдания, ни его причин, ни возможности их исчерпания, ни пути избавления от страдания.

Из невежества возникает сомнение — аффективное состояние, при котором индивидуальное сознание не обладает критерием различения страдания и не-страдания. Сомнение приводит к ложному воззрению на природу человека — необоснованной вере в реальность «личности», Я, атмана.

Система ложных (с точки зрения буддийского учения о сознании) воззрений на природу человека сводится к следующему: привязанность к собственной личности коренится именно в отрицании того, что «пять групп причинно обусловленных дхарм есть страдание». На основе этого возникает «привязанность к крайностям», т. е. убеждение в вечности Я либо в его полной уничтожимости после смерти. В зависимости от того, какая из этих двух крайностей кажется индивиду предпочтительной, он избирает тот либо иной вид ритуальной практики «очищения». Отсюда — один шаг до ереси, состоящей в провозглашении избранного способа псевдоочищения высшим. Это воззрение представляет собой опору гордыни, поскольку формирует слепую привязанность индивида к самому себе как ритуально чистому существу. Следствие такой привязанности — самовозвеличивание. Пребывая в состоянии возрастающей гордыни, индивид начинает проявлять враждебность по отношению к другим людям. Она становится злейшим

аффектом, препятствующим реальному очищению сознания.

В канонической литературе зафиксировано восемь состояний аффективной одержимости, помутняющих сознание, — бесстыдство, наглость, зависть, скупость, возбужденность, отчаяние, уныние, вялость.

Бесстыдство и наглость — это отсутствие чувства стыда и по отношению к собственным грехам, и по отношению к людям.

Крайне загрязненное притоком аффектов, т.е. нацело неблагое, сознание всегда сопровождается в своем разворачивании такими дхармами, как бесстыдство и наглость. Эти непременные спутники неблагого сознания имеют свои особенности.

Бесстыдство проявляется в неуважении к добродетели и к тем, кто ею обладает, в непочтительности и в отсутствии страха осрамиться. Бесстыдство — это отсутствие стыда перед самим собой.

Наглость — отсутствие стыда перед другими людьми. Она блокирует появление страха перед осуждением. Человек, одержимый наглостью, остается равнодушным, когда его действия вызывают порицание.

В такой трактовке бесстыдства и наглости как состояний аффективной одержимости отчетливо прослеживается позиция теоретиков Винаи. Правила Винаи предписывали уважение к старшим, к наставникам, почтительность. Для сохранения отчетливого разграничения подходящего и неподобающего поведения и была разработана специальная процедура регулярного покаяния перед сангхой в прегрешениях. Бесстыдство и наглость порицались в первую очередь, поскольку неуважение к добродетели, к благочестивым монахам, к святым, отсут-

ствие страха перед осуждением неподобающего поведения разрушали сообщество людей, принявших прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе.

Виная предписывала преодолевать бесстыдство и наглость, замещая их благими дхармами — скромностью и любовью к учителям, наставникам, добродетельным буддистам. Сознательно возделывая эти благие состояния сознания, а не бессмысленно сокрушаясь по поводу дурного в себе, только и можно избавиться от бесстыдства и наглости.

Зависть, третье в каноническом списке состояние аффективной одержимости, определяется как «умственное раздражение, гнев по поводу чужого богатства». Очевидно, что одержимость завистью способна провоцировать только неблагоприятные действия. Поскольку зависть — это состояние одержимости, присущее именно неблагоприятному сознанию, она всегда подыщет для себя подходящий объект. Поэтому зависть не может быть искоренена путем увеличения собственности. Единственное противоядие, избавляющее от нее, — возвращение нестяжательства. Будучи благим состоянием сознания, абсолютно противоположным зависти, нестяжательство препятствует возникновению этой неблагоприятной дхармы и тем самым способствует очищению сознания.

Скупость — это аффективная одержимость, энергетически питающая мысль, что следует воздерживаться от даяний. Она препятствует добродетельному подношению мирских, а также религиозных благ. Поскольку благое действие — важнейшая буддийская добродетель, скупость представляет собой принципиальное препятствие на пути возвращения добродетели. И абхидхармистские теоретики, и махаянские наставники подчеркивали, что благой акт добровольного даяния способен преобразовать ин-

дивидуальное сознание, значительно продвинуть его на пути религиозного прогресса. Добровольное даяние, будучи по своей природе «достойным действием», всегда имеет благое кармическое следствие. Воздержанием от даяния индивид препятствует этому. Таким образом с точки зрения буддийского учения о преодолении безнравственности скупость — такое состояние аффективной одержимости, которое вредит в религиозном отношении и скупцу, и людям, с которыми он соприкасается.

Возбужденность — отсутствие спокойствия сознания. Спокойствие сознания как раз предполагает устранение его аффективной окрашенности, затемняющей подлинную картину реальности. Возбужденное сознание, т. е. заведомо не успокоенное истинными воззрениями и практикой сосредоточения, не может быть направлено в русло благих действий. Именно поэтому возбужденность является препятствием в религиозном росте человека. Возбужденность может возникать при разыгравшемся воображении (беспокойство о родственниках, озабоченность судьбами родной страны), а также при увлеченности метафизическими домыслами, например мечтаниями о бессмертии.

Отчаяние — это безудержное раскаяние по поводу совершения благих действий под влиянием внезапного порыва или несовершения неблагих. Например, некто преподнес щедрый дар или сказал в чей-либо адрес добрые слова, а потом безудержно загоревал, полагая, что не стоило делать этого. Или впал в другую крайнюю степень расстройства, если не удалось прикончить жертву, осуществить грабеж, совратить чужую жену, напиться до беспамятства на деньги приятелей, хотя обстоятельства благоприятствовали.

Одержимость отчаянием такого рода известна, впрочем, не только людям, ведущим безнравственный образ жизни, но и монахам, когда их одолевают воспоминания о прошлых мирских радостях, развлечениях, любовных утехах или испытанных в миру унижениях.

Уныние — удрученность сознания, неверие в возможность религиозного роста, преодоления аффектов, обретения добродетели; оно возникает на том основании, что самоограничение и приложенные усилия не приносят немедленных благих результатов.

Вялость — это аффект, сужающий сознание. В таком состоянии невозможно контролировать тело. Идея контроля над телом укоренена в буддийской теории кармы, согласно которой телесное действие представляет собой один из видов действия наряду со словесным и ментальным. Поскольку основа буддийской дисциплины — самоконтроль, тело также является его объектом, подобно слову и мысли.

Теоретики постканонической Абхидхармы добавили в этот список состояний аффективной одержимости еще два — злобу и лицемерие.

Злоба — ожесточение, озлобление против живых существ и неодушевленных объектов, отличное от раздражения и насилия. Злоба — именно состояние сознания, а не действие.

Лицемерие — аффективная одержимость, выражающаяся в сокрытии собственных прегрешений. Покаяние предполагает не только осознание содеянного греха, т. е. признание его своим, но и понимание принципиальной бессмысленности его утаивания. Ложь, продиктованная лицемерием, усугубляет дурную карму, а искреннее покаяние открывает возможность ее исправить.

Стремясь выйти из круговорота рождений и победить тем самым страдание, последователь Дхармы с необходимостью ставил перед собой задачу устранения состояний аффективной одержимости, аффектов как таковых и даже их «семян» — предрасположенностей к аффективным проявлениям. Это и представляло собой подлинное исправление кармы — с тем, чтобы вообще исключить возможность созревания кармического следствия. Итак, исправление кармы — не что иное, как разъединение с неблагими дхармами, т.е. со всеми состояниями сознания, загрязненными притоком аффектов.

Специальные практики — «видение» Благородных истин, созерцание — и были направлены на разъединение с неблагими дхармами. Но параллельно с этим следовало «практиковать благие дхармы», именуемые верой, прилежанием, гибкостью, невозмутимостью, скромностью, не-алчностью, не-ненавистью, ненасилием, энергией. Это те благие состояния сознания, которые вытесняют неблагое, служат противоядием против него.

Вера — спокойная ясность сознания, обеспечивающая устойчивую, прочную основу для поддержания устремленности к истине, к постижению природы реальности. Благодаря тому что вера несовместима с аффективной одержимостью, сознание обретает чистоту. Это подобно очищению воды с помощью драгоценного камня, освобождающего ее от ненужных и вредных примесей. С точки зрения буддийской религиозной доктрины вера — твердая убежденность в четырех Благородных истинах, в самоценности и непререкаемом религиозном авторитете Будды, Дхармы и Сангхи, в реальности благой и неблагоприятной кармы. Функция веры —

служить опорой для «неослабевающего интереса», т. е. устремленности к благу. Поскольку вера — это фундаментальное благое состояние сознания, ее объект — признание принципиальной возможности просветления, победы над страданием.

Прилежание — возделывание обретенных ранее благих состояний сознания и последующее осуществление их на практике. На уровне действия прилежание воплощается в усердном совершении благих деяний и в отсутствии греха небрежения. Прилежание закрепляется только при осознанной, последовательной, упорной и регулярной практике благих деяний. Постканоническая традиция в качестве основы прилежания указывает нестяжательство, пребывание вне ненависти, отсутствие заблуждений, защиту сознания от аффектов.

Гибкость в качестве характеристики сознания толкуется как готовность к действию, т. е. работоспособность, противостоящая косности, снимающая напряженность. Гибкость и работоспособность сознания выражается в легкости, подъеме. Телесная гибкость связана с ощущением радости и отсутствием зажатости.

Невозмутимость — это уравновешенность, не включающая спонтанности сознания, она нацело противоположна всему, что вызывает аффективную нестабильность. Обретение невозмутимости исключает условия, приводящие к загрязнению сознания аффектами.

Скромность — фундаментальное благое состояние сознания, благодаря которому почитание наставников становится естественной потребностью. Скромность порождает уважение к добродетели во всех ее проявлениях и пристойность как основную характеристику поведения.

Не-алчность и отсутствие ненависти — состояния, без которых принципиально невозможно преодолеть прочие аффекты, удерживающие человеческие существа в оковах сансары. Ненасилие — установка сознания на непричинение вреда. Функция ненасилия — блокировать проявления жестокости и злобности.

Энергия — выносливость, неутомимость сознания, высшая степень усердия. Функция энергии — способствовать осуществлению всего того, что ведет к религиозному благу.

Завершая рассмотрение вопроса о возможности «исправления кармы», нам остается привести известнейший буддийский афоризм: аффекты и порожденные ими действия — вот причина сансары. В этих словах и суммируется все сказанное выше.

• Достойное действие

Каноническая и постканоническая традиции уделяли пристальное внимание осмыслению вопроса о так называемом достойном действии, приводящем к возникновению религиозной заслуги. В его основе мог быть лишь благой сознательный импульс-побуждение.

Достойное действие рассматривалось как особый вид религиозной практики, включающий даяние, добродетель и созерцание. Эта «достойная практика» была в равной степени доступной для любого члена сангхи.

Даяние, будучи объектом достойного действия, определяется буддийскими теоретиками как «то, вследствие чего нечто дается в дар». Что побужда-

ет индивида совершать телесные и вербальные действия, благодаря которым нечто передается в дар? В момент совершения дара благочестивый буддист преисполнен чувства почтительности и желания принести пользу, т. е. состояние его сознания должно быть свободно от аффектов. Совершение акта даяния позволяет даже необразованному мирянину обрести состояние сознания, свойственное Благородным личностям, и в дальнейшем моделировать по этому образцу свои действия в иных ситуациях.

Согласно канонической традиции, достойное действие, состоящее в даянии, порождает кармический плод «великого наслаждения». Рассмотрим, как буддийские теоретики интерпретировали желание принести пользу — непременный спутник даяния. Прежде всего, даяние рассматривалось в аспекте пользы для самого донатора. Благородный, но еще не освободившийся от желаний буддийский адепт приносит дар храму или святилищу; тем самым он обретает благое кармическое следствие. Этот тип даяния называется «даянием с пользой только для себя».

Если дар приносит Благородная буддийская личность, свободная от желаний, и адресует его другим живым существам, то необходимо иметь в виду, что такой благородный донатор не имеет намерения обрести личную пользу от даяния. Он пребывает вне связи с той сферой существования, где дар способен принести пользу донатору. В данном случае имеет место только польза для других.

Этот аспект даяния, а именно даяние, субъектом которого выступает Благородная личность, в различных вариантах иллюстрируется сюжетами буддийской назидательной литературы в жанре джа-

так. Так, в джатаке о царе Шиби (Будда в одном из прошлых рождений в статусе Бодхисаттвы) превосходные качества донатора проявляются в ситуациях бесплатной раздачи подданным зерна, утвари и всего, что бы кто ни пожелал из имущества. Когда нужды всех без изъятия его подданных удовлетворены, царь печалится тому, что лишен возможности и далее проявлять бескорыстную щедрость. Когда весть о его донаторстве достигла Шакры (Индра в буддийском пантеоне), тот, желая испытать Бодхисаттву, является перед ним в облике слепого брахмана и просит отдать ему глаз. Бодхисаттва с радостью отдает просителю оба глаза, несмотря на мольбы подданных не делать этого. Потрясенный его жертвенностью, Шакра магическим способом возвращает ему зрение. Назидательный смысл этого трогательного сюжета — показать, что при помощи добрых дел возрастают заслуги, немедленно оказывающие свое благое действие на того, кто их совершил.

Таким образом, в акте дара Благородная личность актуализирует свое сущностное свойство — великое сострадание, обращаемое на живых существ независимо от их статусов. Именно связь сострадания и акта даяния Благородной личности исключает по определению какой бы то ни было прагматический мотив этого достойного действия.

Если же дар другим живым существам приносит обычный человек, несвободный от желаний или освободившийся от них, то польза есть и для донатора, и для других.

Однако возможен и четвертый случай — Благородная буддийская личность, полностью освободившаяся от желаний, приносит дар храму и свя-

тилищу. Как указывалось выше, такой благородный донатор не может обрести пользу от даяния для себя лично. Но нет в этом и пользы для «поля благородных качеств», знаками которого и являются храм и святилище, ибо «поле» совершенно. Итак, дар Благородного, освободившегося от желаний, приносимый храму или святилищу, вовсе не чреват пользой ни для него, ни для других. Но этот дар есть выражение благодарности и глубокого уважения. Можно сказать, что такой вид дара указывает на единство «поля благих качеств», кодируемого двумя способами — через символику храма или святилища и через свойства Благородной личности. В этом даянии воспроизводится смысловое единство Учения.

Чем же обусловлено превосходное качество даяния? Буддийские теоретики указывают три фактора: превосходство донатора, превосходство дара и превосходство «поля добродетельных качеств».

Если донатор обладает верой, добродетелью и просвещенностью в Дхарме, то в результате совершения достойного действия (даяния) он приобретает незаурядность. Достойное действие отличает его от других. У превосходного донатора и дар становится превосходным (хотя он может быть и очень скромным по своей цене), обуславливая такое же кармическое качество плода.

Превосходный донатор полностью свободен от наислабейших проявлений лицемерия, что всегда вызывает в других истинное уважение. Превосходный донатор, совершая акт дарения, никогда не пользуется услугами посредников. Он соблюдает выбор должного времени. Это, в свою очередь, означает, что его побуждение к совершению достойного действия не является ситуативно обусловленным,

импульсивным и не угасает, только что возникнув. Наоборот, его благое намерение обладает высокой степенью устойчивости, поскольку побудительный импульс и собственно даяние могут быть отставлены друг от друга во времени. Его действия, связанные с принесением дара, никогда не причиняют ущерба другим живым существам.

Каноническая традиция, выдвигая эти четыре критерия, указывает, что донатор, действия которого удовлетворяют данным критериям, обретает уже в данном рождении четыре свойства незаурядности. Члены буддийской общины начинают относиться к нему с возрастающим уважением. Уделом такого донатора становятся высшие наслаждения, не связанные с черным злом аффектов. Он имеет возможность отдалиться этим наслаждениям в удобное время. И наконец, предметы его наслаждения не могут быть похищены грабителями или разрушены стихиями. Детальный анализ такого вида благого деяния, как подношение дара, предпринятый в рамках буддийского умозрения, предполагает и осмысление собственно дара как неотъемлемого компонента ситуации даяния.

В рамках канонической традиции превосходство дара осмыслялось как совершенство цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств. Это не означало, однако, что все совершенства должны быть представлены одновременно и в одном предмете.

Каноническая апология акта дарения ярко проявляется в следующем принципе: подношение превосходного дара в буквальном смысле преображает и самого донатора. Так, совершенство цвета и формы дара делает внешний облик донатора привлекательным для зрения. Совершенство благоуха-

ния дара способствует обретению славы. Совершенство вкуса сообщает донатору свойство быть сладостным, приятным в общении с другими. Совершенство осязаемых свойств дара делает тело донатора гладким, изящным; такой донатор во все времена года испытывает лишь приятные ощущения, связанные с телом. Другими словами, его кожа обретает способность поддерживать оптимальный баланс со средой, гибко реагируя на ее изменения.

Превосходство «поля добродетельных качеств» определяется формой рождения того живого существа, которому адресован дар. Чем хуже форма рождения адресата даяния, тем более значительным становится кармическое следствие достойного действия донатора. Преподнесение дара существу, имеющему низкую форму рождения, означает проявление добродетельных качеств более высокого порядка. Если, например, дар адресован рожденному среди животных, благое кармическое следствие такого действия, согласно буддийскому умозрению, стократно превышает сам дар.

Превосходство «поля добродетельных качеств» обусловлено и мерой страдания, в которое погружен адресат даяния в момент поднесения ему материальных предметов. Добродетельные качества дарителя возрастают, если дар адресован холерному больному, или прокаженному, или тому, кто ухаживает за инфекционными больными, ежедневно рискуя заразиться. Дар, поднесенный в холодное время года, также способствует возрастанию добродетельных качеств дарителя.

Добродетельные качества «поля» возрастают в момент поднесения дара человеку добродетельному. А поэтому превосходство «поля» зависит и от

почтительного служения донатора своим благодетелям — матери, отцу и другим. Такое ежедневное и неуклонное служение, безусловно, относится к ряду достойного действия.

Побуждения, из которых исходит даритель, намереваясь совершить акт даяния, интерпретируются буддийскими теоретиками, как и в других случаях, по шкале «благое-неблагое». В канонических текстах перечисляется восемь видов даров, классифицированных по критерию побуждения. Первым в списке числится дар «тому, кто находится рядом», т. е. первому подошедшему. Состояние сознания, обуславливающее акт дарения в этом случае, весьма слабо опосредовано пониманием религиозной пользы даяния и мотивом почитания.

Далее следует дар, подносимый «из опасения», — некто, понимая, что вещь или пища близки к состоянию негодности, преподносит эти обесценившиеся предметы в качестве дара, надеясь совершить достойное деяние, не входя в расходы. В русской православной культуре мотив подобного недостойного дарения выражается поговоркой: «Возьми, небоже, что нам негоже», т. е. дать нищему и убогому то, что не может более быть полезным для владельца, не представляет для него никакой ценности.

Третий вид дара — это ответное действие по модели «подарок—отдарок», весьма характерный элемент архаической традиционной культуры. Обмен подарками в традиционных социумах являлся нормативным ритуалом и, разумеется, не мог быть признан буддийской догматикой в качестве специфического достойного действия. Дарение в данном случае выступает мотивированным внешними об-

стоятельствами, а не внутренней благой потребностью совершить акт даяния.

Четвертый вид дара фиксирует желание получить отдарок — «Чтобы он мне дал». Другими словами, имеет место корыстная мотивация акта дарения, т. е. неблагой сознательный импульс-побуждение.

Затем следуют три вида даров, также совершаемых в соответствии с небуддийскими традициями: «Потому что мои предки и мои родители давали»; дар, имеющий целью обретение жизни на небе (*сварга*); дар ради обретения славы.

Только восьмым в этом списке числится дар, признаваемый буддийскими теоретиками в качестве достойного действия, — дар для «украшения сознания». Он полностью свободен от каких-либо прагматических или ритуальных мотивирующих импульсов, характерных для семи вышеперечисленных видов даров, и относится к категории высшего дара.

Говоря о высших дарах, непременно следует указать материальный дар, который преподносит Благородный, отбросивший все желания, такому же, как он, освобожденному. Таков же дар Бодхисаттвы для блага всех живых существ. Но если индивид, несвободный от желаний, преподносит только ради «украшения сознания» дар такому же, как он, несвободному, в этом случае также имеет место превосходное достойное действие.

Очень высоким благим статусом обладают даяния, осуществляемые в адрес продвинутых буддийских монахов. «Неизмеримый благой плод», согласно буддийскому умозрению, возникает в результате подношения дара «тому, кто обрел плод вступления в поток», однако «дар вступившему в поток по своему следствию еще более неизмерим».

В качестве «безмерных» рассматривались и благие следствия даров, преподносимых обычными людьми («неблагородными») матери, отцу, инфекционному больному, проповеднику Дхармы и Бодхисаттве в последнем рождении. Подношения матери и отцу оцениваются как благое деяние на том же основании, что и их убийство — как смертный грех: родители — податели человеческой формы рождения. Подношение им означает понимание индивидом религиозной ценности человеческого рождения.

Дар инфекционному больному — благо, поскольку продиктован состраданием и тем самым приближает дарителя к «дхармам бодхисаттвы».

Проповедник Дхармы относится к разряду благодетелей подобно отцу и матери, ибо он выступает в роли «благого друга», помогающего живым существам прозреть, проливает свет на достойное и недостойное. Деятельность буддийского проповедника характеризуется словами: «Он выполняет работу Будды». Такое определение устанавливает линию непрерывной преемственности проповеди Дхармы от Бхагавана к наставникам более поздних времен. Типологически это соответствует принципу апостольского рукоположения в христианстве: в ритуале хиротонии современный православный священник обретает харизму Основателя Церкви.

«Бодхисаттва в последнем рождении» означает последнее человеческое существование накануне ухода в Совершенную Нирвану. Таким образом, все те обычные люди, которые подносили дары Бхагавану при его жизни, обрели «безмерный» кармический плод своих действий.

Рассмотрим буддийскую интерпретацию религиозной заслуги в контексте учения о достойном действии.

Религиозная заслуга — то, что ведет к продвижению буддийского адепта по пути Дхармы. Теоретики постканонической традиции полагали, что все религиозные заслуги можно разделить на два вида. Во-первых, это заслуга, обусловленная отвержением мирской жизни и возникающая благодаря лишь одному этому факту. Следовательно, данный вид заслуги возникает в момент принятия монашеских обетов. Такая постановка вопроса уже сама по себе исключает довольно распространенное в европейской культуре мнение, что накопление религиозных заслуг есть удел буддистов-мирян, а монахи, особенно ученые, в своей религиозной практике идут иным путем. Уже тот факт, что, пройдя долгий срок послушания, шраманера трижды заявляет сангхе свое желание сделаться монахом, т. е. отвергнуть мирскую жизнь, есть не что иное, как заслуга.

Во-вторых, религиозная заслуга возникает в связи с даром, используемым другими, т. е. этот тип заслуги обусловлен даянием, адресованным живым существам.

Но в связи с этим делением религиозных заслуг возникает вопрос: к какому типу религиозной заслуги относится акт подношения храму или святилищу — ведь поднесенный дар никем не используется? Буддийские теоретики определяли подношение дара *чайтхе* (святилищу) как заслугу, относящуюся к первому виду, т. е. обусловленную отвержением мирской жизни. Они полагали, что сущность религиозной заслуги, обретаемая в результате поднесения даров, не может определяться только их полезностью для других.

Практика йогического сосредоточения на *парамитах* ('запредельных добродетелях'), а также на

истинных воззрениях рассматривалась в качестве высшей религиозной заслуги. Именно поэтому дар чайтхе, будучи даянием «совершенному полю добродетельных качеств», и причисляется к религиозной заслуге, связанной с отвержением мирской жизни.

Аналогично монах, практикующий сосредоточение на парамитах, обретает религиозную заслугу благодаря силе благого сознания, но при этом заслуга не может рассматриваться в аспекте пользы для других. Подобно такому монаху, почтительный донатор, принося бескорыстный дар чайтхе, испытывает чувство безраздельной преданности давно ушедшему Воплощению Добродетелей — Бхагавану. Религиозная заслуга состоит в данном случае в достижении соответствующего состояния сознания.

Постканоническая концепция природы религиозной заслуги, чрезвычайно сильно акцентировавшая вопрос о состоянии сознания, вовсе не умаляет значения материальных подношений и культовых действий. Безраздельная преданность Бхагавану, которой проникнуто сознание донатора, выполняет функцию именно того нацело благого сознательно-го импульса-побуждения, благодаря которому акт подношения материальных предметов и совершения культовых действий становится еще более возвышенным.

Подношения и культовые действия, вдохновляемые преданностью Бхагавану, ведут к многократному увеличению религиозной заслуги. И это ее возрастание обусловлено не только благим состоянием сознания, но и действием, которое сопровождается формированием установки на совершение благого и в будущем.

Буддийские теоретики были солидарны в том, что подношение даров чайтье и связанные с актом подношения культовые действия есть «благое семя, брошенное в благое поле». Но даже если благое семя даяния попадает в дурное поле, то оно приносит достойный результат. Так, даяние, совершенное с намерением принести пользу другим, но адресованное полю дурных качеств (так бывает, если адресат даяния глубоко укоренен в безнравственности), «восходит желанным плодом». Однако в этой связи с мягким юмором отмечается, что по причине дурного поля благое семя может принести легкий плод.

Даяние как достойное действие отнюдь не обязательно предполагает передачу в дар материальных предметов. Особый вид даяния — это даяние нематериальное. Оно представляет собой проповедь сутр и других разделов буддийского канона.

Проповедь канона может быть должным образом осуществлена только благодаря незагрязненному намерению. Если монах желает проповедовать Слово Будды, то его сознательный импульс-побуждение должен быть свободен от таких аффектов, как алчность, жажда почестей и славы. Если эти аффекты опосредуют мотивацию к проповеди, то такой неблагой проповедник утрачивает религиозные заслуги, накопленные им прежде. Превратное изложение Дхармы также ведет к полной утрате былых религиозных заслуг.

Достойное действие как добродетель определяется в системе буддийского умозрения негативным способом: добродетель — это отказ от порочности. К области порочного относится вся совокупность неблагих действий, и процесс их отвержения имеет два аспекта. Во-первых, это физическое и словесное

действие, благодаря которому и наступает отказ от всего порочного. Во-вторых, это установка сознания на благое, реально препятствующее совершению безнравственных деяний.

Однако существует и более широкое понимание добродетели как отвержения всего того, что было отвергнуто Учителем. Безусловно, отвергая безнравственность, Бхагаван отказался и от того, что само по себе безнравственным не является, например от привычки есть в неположенное время — как только возникает малейшее желание поесть. Это отказ от потакания себе в мелочах, значимый начальный этап в системе мер воздержания и самообуздания как базы буддийской нравственности.

Отказ от всего, что было отвергнуто Учителем, осуществленный в форме физического или словесного действия и сопровождаемый формированием установки сознания на благое, есть добродетель, ибо безнравственность возникает и в результате самопотачек, и при несоблюдении установленных предписаний.

Отдельно в постканонической традиции рассматривается чистая добродетель, свободная от притока аффектов. Чистая добродетель характеризуется четырьмя качествами: она не затронута безнравственностью, не обусловлена причинами безнравственности; она опирается на противоположность безнравственности; полное успокоение сознания также служит ее опорой.

То, что чистая добродетель никоим образом не опосредована безнравственностью, ясно само по себе, ибо чистая добродетель свободна от аффективных предрасположенностей. Незатронутость чистой добродетели причинами безнравственности означает абсолютную свободу сознания и, соответственно,

сознательного импульса-побуждения от алчности и прочих аффектов. Чистая добродетель опирается на практику памятования, обеспечивающую так называемое самоприсутствие, и именно поэтому она основана на том, что противоположно безнравственности.

Знатоки Винаи утверждали, что чистая добродетель обусловлена пятью причинами: незагрязненностью аффектами основных путей деятельности; чистотой того, что их дополняет (т.е. подготовительных и завершающих действий); неподверженностью влечению к чувственным наслаждениям, к стяжательству и насилию; постоянством памятования; направленностью сознания к нирване как высшей религиозной жизненной цели. Таким образом, в их трактовке чистая добродетель напрямую связана с отказом от порочного во всех его проявлениях.

Некоторые буддийские теоретики предпочитали рассматривать понятие добродетели посредством логической процедуры четырех альтернатив. Она, во-первых, выявляет добродетель, обусловленную страхом. Данному типу добродетели соответствует поведение тех членов буддийской общины, которые соблюдают дисциплину Пратимокши, опасаясь утратить средства к существованию, предоставляемые сангхой. Сюда же причисляется добродетельное поведение тех, кто боится общественного осуждения, отрицательных санкций со стороны общины или соблюдает дисциплину Пратимокши во избежание дурной формы будущего рождения.

Второй тип добродетели проистекает из корыстного интереса. Соблюдение обетов Пратимокши обусловлено в этом случае стремлением обрести через «достойную практику» благополучие,

жаждой тех наслаждений и почестей, которыми обычно окружен достойный член сангхи. Корысть здесь состоит и в стяжании, и в удовлетворении тщеславия.

Третий тип — добродетель, полностью соответствующая факторам просветления. Ее практикуют те последователи Дхармы, кто укоренен в истинных воззрениях и чья единственная цель — освобождение.

И наконец, четвертый тип добродетели — это чистая добродетель, свободная от притока аффектов.

Как можно видеть, два первых типа — добродетель из страха и добродетель из корыстного интереса — имеют низменную природу относительно буддийских духовных ценностей. Хотя члены сангхи, практикующие добродетель подобного рода, и не совершают безнравственных действий, неблагие мотивы их поведения свидетельствуют о весьма поверхностной укорененности в дисциплине Пратимокши.

Что касается третьего и четвертого типов добродетели, то ими охватывается вся шкала буддийской «достойной практики». Так, добродетель, соответствующая факторам просветления, неизменно сопряжена с развитием благой концентрации сознания, т. е. с практикой йогического сосредоточения, насыщающей непрерывный поток сознания благотворным свойством созерцания — подобно тому, как зерна сезама пропитываются благоуханием цветов.

Кармический плод добродетели, согласно постканонической традиции, — это небесная форма существования, т. е. обретение нового рождения в божественных космических сферах. Кармический плод даяния может быть таким же, но для добродетели он

более закономерен. Необходимо всемерно подчеркнуть, что в рамках буддийского умозрения добродетель как неукоснительная практика приводит последователя Дхармы к полному, исчерпывающему разъединению с аффектами, т. е. к нирване.

Достойное действие всегда опосредовано возникновением религиозного блага. Заслуга есть желанный плод. Он может быть обретен только в том случае, если последователь Дхармы неуклонно практикует достойные действия, опосредованные возникновением блага. Именно благо и порождает тот желанный плод, который именуется религиозной заслугой. Благо, связанное с нирваной, освобождением, и возникает в момент слушания проповеди Дхармы. Благодаря этому высшему и совершенному благу только и возможно быть буддистом.

Вместо заключения

Перелистнув последнюю страницу, читатель вправе спросить: как же так случилось, что в среде индоарийской воинской аристократии возникла религия, в принципе отрицавшая насилие, убийство, войны? Нет ли здесь какого-то непостижимого противоречия? Значит, ошиблись древние астрологи, предсказавшие Сиддхартхе Гаутаме будущность Правителя вселенной?

Нет, уважаемый читатель, они не ошиблись, хотя и не обладали абсолютным знанием. Осуществляя религиозную революцию, Будда Шакьямуни одновременно одарил человечество величайшим социально-политическим открытием — он противопоставил силе оружия власть идеологии, способной объединять народы, силу «концептуальной власти».

Национально замкнутая религия была бесполезной для государей, желавших расширить свои владения, ибо она разделяла людей, принадлежащих к различным этнокультурным мирам, на «своих» и «чужих». Население вновь присоединенных земель, не имея возможности принять религию, организованную по национальному принципу, оставалось на положении отвергаемого сообщества. А это, в свою очередь, было чревато угрозой сепаратизма, утраты территорий. Лишь единая религиозная идеология,

открывая для всех желающих возможность принять ее в качестве личной веры, могла послужить надежным инструментом строительства полиэтничных империй. Дхарма и явилась такой исторически первой религиозной идеологией.

Особенность буддизма состояла не только в том, что он распространялся силой проповеди, а не огнем и мечом. В процессе продвижения Дхармы за пределы Индии участвовали не только миссионеры-проповедники, но и переводчики Слова Будды, знатоки философского диспута, мастера-тантрики. Они пристально изучали местные этнокультурные традиции, стремясь переосмыслить их в буддийском духе — придать новый статус прежним божествам, интегрировать их в буддийский пантеон. Это и положило начало формированию буддийских традиций в различных историко-культурных регионах мира. Шакьямуни завещал своим грядущим последователям исповедовать Дхарму на их родном наречии. Переводы канонических и постканонических текстов на тибетский и китайский языки создали основу буддийской культуры в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Именно этот ненасильственный процесс постепенного интеллектуального вращивания Дхармы в инокультурные традиции и имеют в виду ученые, говоря о «толерантности» буддизма.

Рекомендуемая литература

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.

Буддийский взгляд на мир / Редакторы-составители Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб., 1994.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел первый: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Раздел второй: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.

Васубандху. Учение о карме / Пер. с санскр., коммент., ист.-филос. исслед., вступ. статья Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2000.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III: Лока-нирдеша, или Учение о мире. Раздел IV: Карма-нирдеша, или Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент., реконстр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 2001.

Введение в буддизм. Ред.-сост. В. И. Рудой. СПб., 1999.

Предлагаемый небольшой по объему список литературы поможет заинтересованному читателю более детально ознакомиться с культурой древней и раннесредневековой Индии, различными аспектами буддизма и историей его изучения.

Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадевы / Пер. Ф. И. Щербатского. Пг., 1922.

Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

Дхармашастра Нарады / Пер. с санскр. и коммент. А. А. Вигасина и А. М. Самозванцева. М., 1998.

Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.

Категории буддийской культуры. Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000.

Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887. Т. 1, вып. 1, 2.

Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.

Островская Е. П., Рудой В. И. Буддизм. Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003.

Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2002.

Пратимокша-сутра. Буддийский служебник, изданный и переведенный И. П. Минаевым. СПб., 1869.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

Рудой В. И., Островская Е. П., Островский А. Б. и др. Основы буддийского мировоззрения. М., 1995.

Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Космос и карма. Нью-Йорк, Mellen Press, 1998.

Рудой В. И., Островская Е. П. и др. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Рудой В. И., Островская-мл. Е. А. Учение об историческом времени и обществе в индийской классической философии. М., 2002.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903. Ч. 1; 1909. Ч. 2.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4.

Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.

Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.

Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.

Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.

Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.

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

Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāna. L., 1927.

СЕРИЯ



Т. В. Ермакова, Е. П. Островская
КЛАССИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ

Научно-популярное издание

Набор — В. В. Емельянов
Редактор — Т. В. Уварова
Технический редактор — Т. Д. Раткевич
Корректор — Н. А. Синеникольская
Верстка — А. Н. Соколов

Подписано в печать 20.02.2004.
Формат издания 76×100¹/₃₂. Печать высокая.
Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз. Усл. печ. л. 14,07.
Изд. № 735. Заказ № 2011.

Издательство «Петербургское Востоковедение».
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.

Издательство «Азбука-классика».
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА»
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
ПРЕДСТАВЛЯЮТ**

Серия «Мир Востока»

Вышли в свет:

- М. Е. ЕРМАКОВ.** Магия Китая. Введение
в традиционные науки и практики
А. А. ХИСМАТУЛИН. Суфизм
М. А. РОДИОНОВ. Ислам классический
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Древний Шумер. Очерки культуры
Н. Г. КРАСНОДЕМБСКАЯ. Будда, боги, люди и демоны
А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ. Синто
Ю. А. ИОАННЕСЯН. Вера бахаи
М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ. Зеркало традиций: Человек
в духовных традициях Востока
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Ритуал в Древне Месопотамии
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосизм. «Дао-Дэ цзин»
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосские практики
Т. В. ЕРМАКОВА, Е. П. ОСТРОВСКАЯ. Классический буддизм

Готовятся к выходу:

- А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ.** Японский буддизм:
история людей и идей

**КНИГА — ПОЧТОЙ: (812) 268-90-93; СПб., 192236, а/я 300
www.areal.com.ru, e-mail: postbook@areal.com.ru**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА»
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
ПРЕДСТАВЛЯЮТ

Серия «Мир Востока»

М.А. Родионов
ИСЛАМ КЛАССИЧЕСКИЙ

В чем сила ислама? Что привлекательно в этой вере для людей других культур? Каковы обязанности мусульманина? Кто такие Пророк Мухаммад, праведные халифы? Омейяды и Аббасиды? Когда был записан Коран и что говорится в нем о Боге и человеке? Что такое первоначальный, классический ислам и почему именно к нему в наши дни обращаются ревнителю веры? Эти и другие вопросы рассматриваются в книге известного российского арабиста Михаила Родионова, предназначенной для самого широкого круга читателей.

В книге пять глав. Первая рассказывает о жизни Мухаммада, Посланника Аллаха: о его месте среди других пророков, первом откровении, ранней мусульманской общине, о его трудах и сражениях. Вторая посвящена становлению исламской державы, или Халифата: четырем праведным халифам, династиям Омейядов и Аббасидов. Третья характеризует исламское вероучение: Священное Писание и Предание. Четвертая излагает основы мусульманского права. И наконец, пятая глава рассматривает проблему знания в исламе: Бог, Вселенная, человек. В Приложении даны переводы автора из мусульманского Священного Предания и благочестивых стихов, часть которых публикуется на русском языке впервые.

КНИГА — ПОЧТОЙ: (812) 268-90-93; СПб., 192236, а/я 309
www.areal.com.ru, e-mail: postbook@areal.com.ru

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА»
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
ПРЕДСТАВЛЯЮТ**

Серия «Мир Востока»

**А.А. Хисматулин
СУФИЗМ**

Настоящая книга — одна из немногих попыток в отечественной и зарубежной ориенталистике осмыслить в целом столь многоплановое явление мусульманской культуры, как исламский мистицизм. В связи с огромным ареалом распространения и многообразием форм бытования исламского мистицизма автором избран своеобразный подход в обзоре этого феномена.

Рассматриваются прежде всего духовные истоки суфизма, формы божественного избранничества, традиции обретения и наследования непосредственно пережитого духовного знания, их эволюция от мусульманской общины времен Пророка Мухаммада до организованных форм в виде суфийских братств, а также основные составляющие суфийского пути познания.

*В заключительной части книги читатель впервые получит возможность ознакомиться с небольшим по объему, но важным по содержанию сочинением известного мусульманского мыслителя Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058—1111) под названием «Божественное знание» («*Илм-и ладуни*»).*

**КНИГА — ПОЧТОЙ: (812) 268-90-93; СПб., 192236, а/я 300
www.areal.com.ru, e-mail: postbook@areal.com.ru**

ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ КНИГ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЗБУКА» ОБРАЩАТЬСЯ:

- Санкт-Петербург:** *издательство «Азбука»*
тел. (812) 327-04-56,
факс 327-01-60
«Книжный клуб «Снарк»
тел. (812) 103-06-07
ООО «Русич-Сан»
тел. (812) 589-29-75
- Москва:** *ООО «Азбука-М»*
тел. (095) 150-52-11,
792-50-68, 792-50-69
ООО «ИКТФ Книжный клуб 36,6»
тел. (095) 265-81-93, 261-24-90
www.club366.ru, club366@aha.ru
- Екатеринбург:** *ООО «Валео Книга»*
тел. (3432) 42-07-75
- Новосибирск:** *ООО «Топ-книга»*
тел. (3832) 36-10-28
www.opt-kniga.ru
- Калининград:** *Сеть магазинов «Книги и книжечки»*
тел. (0112) 56-65-68, 35-38-38
- Хабаровск:** *ООО «МИРС»*
тел. (4212) 29-25-65, 29-25-67
sale_book@bookmirs.khv.ru
- Челябинск:** *ООО «ИнтерСервис ЛТД»*
тел. (3512) 21-33-74, 21-26-52

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПАРТНЕРЫ

- Израиль:** *«Спутник» (Тель-Авив)*
тел. (03) 6872261, 056-479931
sputnic@zahav.net.il

INTERNET-МАГАЗИН

Все книги издательства в Internet-магазине «ОЗОН»
<http://www.ozon.ru/>

КНИГА — ПОЧТОЙ

ЗАО «Ареал», СПб., 192236, а/я 300
тел.: (812) 268-90-93; www.areal.com.ru;
e-mail: postbook@areal.com.ru
