

ПРОГРАММА
ОБНОВЛЕНИЕ
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИИ

В. Г. ЛЫСЕНКО

ОПЫТ
ВВЕДЕНИЯ В БУДДИЗМ:
РАННЯЯ БУДДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

*Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений*



МОСКВА "НАУКА"
1994

Данное издание представляет собой авторскую работу, вошедшую в число победителей в открытом конкурсе "Гуманитарное образование в высшей школе", который проводится Государственным комитетом РФ по высшему образованию и Международным фондом "Культурная инициатива".

Конкурс является составной частью программы "Обновление гуманитарного образования в России".

Спонсором программы является известный американский предприниматель и общественный деятель Джордж Сорос.

Стратегический комитет программы:

*Владимир Кинелев, Владимир Шадриков, Валерий Месков,
Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Елена Карпухина*

Рецензенты:

доктор философских наук *А.И. Кобзев*
доктор философских наук *Е.А. Фролова*

Редактор издательства
Н.В. Ветрова

Лысенко В.Г.

Л 88 Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия.—
М.: Наука, 1994. — 159 с.
ISBN 5-02-013517-8

Предлагаемая читателю книга состоит из 10 лекций, которые охватывают основные вопросы и сюжеты раннего буддизма — от общего культурного контекста его возникновения до буддийской "метафизики", учения о душе, понимания личности и роли сознания в определении индивидуальной судьбы. В книге представлен подробный анализ оригинальных текстов — источников буддийской философии.

Для студентов гуманитарных специальностей, для всех, интересующихся проблемами буддийской культуры.

Л 0301030000-176 Без объявления
042(02)-94

ББК 87.3

ISBN 5-02-013517-8

© В.Г. Лысенко, 1994
© В.В. Медведев, художественное
оформление, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель данного пособия – познакомить студентов с предметом, с одной стороны, известным каждому верующему буддисту, но с другой – парадоксальным образом ускользающему от более или менее строгого научного определения. Этот предмет – учение Будды Шакьямуни – основателя буддизма. Сам Будда не оставил никаких сочинений, а запись его бесед и проповедей, вошедшая во вторую часть буддийского палийского канона Сутта-питаку ("Корзину бесед"), подверглась уже значительной редакторской обработке с позиции одной из школ буддизма – тхеравады – и относится к значительно более позднему периоду по сравнению с тем, в который, по мнению ученых, он жил и проповедовал. Таким образом неизвестно, совпадает ли учение, приписываемое Будде тхеравадой, с тем, которые он действительно создал.

Некоторые ученые считают, что все, что нам известно в качестве "учения Будды", есть ничто иное, как творение его последователей. Однако споры о том, каково было учение Будды *на самом деле*, как показывает история буддологии нашего века, завели ученых в тупик и привели многих из них к мысли, что важно не то, чему на самом деле учил Будда, а какое учение сохранилось в исторической памяти его последователей. По словам крупного отечественного буддолога О.О.Розенберга, именно Будда легенды и является историческим Буддой.

Философские доктрины школ, принадлежащих крупнейшим направлениям буддизма – хинаяне и махаяне – достаточно хорошо изучены зарубежными и отечественными учеными (классиками буддологии Ф.И.Щербатским, О.О.Розенбергом, нашими современниками В.И.Рудым, В.П.Андросовым, А.В.Парибком), однако период развития буддизма до его раскола на отдельные школы и секты, который в данном пособии называется "ранним", – до сих пор не получил специального освещения в литературе на русском языке.

Это период формирования ядра буддийской доктрины, того самого ядра, которое в различных вариантах присутствует во всех многообразных формах, принятых буддизмом за более чем двухтысячелетнюю его историю, как бы далеко ни отходил он от своего первоначального вида. В разных школах этому ядру придавалось разное значение, но тем не менее именно оно и сохранилось в исторической памяти буддистов всех направлений как принадлежащее "самому Будде".

Основной текстологической базой для экспозиции и анализа учения Будды и раннего буддизма в данном пособии послужит самый ранний из дошедших до нашего времени отчетов об учении и деятельности Будды "Сутта-питака" палийского канона, также используются результаты буддологических исследований зарубежных ученых А.К. Уордера, К. Джаятиллеке и мн. др.

Данная попытка изложения философии раннего буддизма будет несколько отличаться от преподаваемых нашим студентам курсов по истории западной философии. Вполне естественно ожидать, что в таком религиозном учении, как буддизм, философский дискурс ориентирован прежде всего на цель религиозного спасения, а само философствование тесно связано с медитацией, представляющей собой один из важнейших инструментов "спасительного" преобразования сознания адепта.

Итак, доктрина Будды, на усвоение которой и рассчитано настоящее учебное пособие, включает: учение о четырех *арийских* истинах (мы употребляем оригинальное слово "арийских" вместо более привычного "благородных", поскольку "*арий*" означает именно буддиста, а не просто благородного мужа), учение о восьмеричном пути освобождения от *сансары* (круговорота перерождений), о законе взаимозависимого возникновения всех явлений (*пратитья самутпада*), о трех фундаментальных характеристиках *дхарм* – элементов становления: *анитья* (непостоянства), *анатма* (безличности) и *дуккха* (неудовлетворенности).

Кроме того, предполагается исследовать и отдельные проблемы понимания буддизма, возникшие в европейской буддологии в связи с некоторыми буддийскими доктринами, например, проблему отношения Будды к метафизике (в связи с отказом основателя буддизма отвечать на некоторые вопросы о конечных основаниях вещей), вопросы о роли сознания и возможности свободы воли в буддизме и др. – словом, темы, само обращение к которым отражает определенную, если угодно, культурную специфику европейской буддологии.

Учебное пособие содержит 10 тем (лекций). По каждой теме рекомендуется список литературы и вопросы для обсуждения на семинарах или для проверки усвоения материала. Рекомендуется для студентов вузов как дополнение к курсу по истории философии.

Курс был апробирован в Физико-техническом институте, в Российском открытом университете в 1991-1992 гг., а также в МГУ в 1993-94 гг.

Лекция 1

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ

Буддизм как религия без бога, души и церкви.

Что сделало буддизм мировой религией.

Отличие буддизма от других религий.

"Буддизм для себя" и "буддизм для другого".

Что есть философия в раннем буддизме.

Из всех восточных религий, которые "открыл" для себя Запад, именно буддизм вызвал к себе наиболее сложное и противоречивое отношение. И это вполне понятно – буддизм как бы бросал вызов всем самым основополагающим ценностям христианского мировоззрения. В нем отсутствовало представление о Боге-творце и вседержителе вселенной, он отказался от понятия души, и наконец, в нем не было религиозной организации, подобной христианской церкви. А главное — вместо райского блаженства спасения он предлагал верующим *нирвану* – полное небытие, ничто.

Не удивительно, что западному человеку, воспитанному в христианских традициях, такая религия казалась неким парадоксом, странностью, отклонением от понятия религии, образцом которой считалось, естественно, само христианство. "Единственная, но зато огромная услуга, которую может оказать буддизм, – писал известный французский буддолог XIX в. Бартолеми Сент-Иллер, – состоит в том, чтобы своим грустным контрастом подать нам повод еще более ценить неопределимое достоинство нашей веры". Однако известна и другая реакция на буддизм на Западе. Для некоторых мыслителей образ буддизма как религии, противоположной христианству, но не менее, чем оно, распространенной и почитаемой в мире, стал важным орудием критики западной культуры, западной системы ценностей и самого христианства. Это прежде всего Шопенгауэр, Ницше и их последователи. Именно благодаря им, а также вследствие деятельности приверженцев новых синтетических религий, противопоставлявших себя христианству (особенно теософии), буддизм вошел в моду и стал активно распространяться на Западе и в России в конце XIX – начале XX в.

К настоящему времени Запад пережил много волн увлечения буддизмом в разных его формах и направлениях, но ни одна из них не откатилась, не оставив своего следа в западной культуре. В этом смысле буддизм, если так можно выразиться, есть невычитаемое слагаемое западной культуры (движение битников, хиппи в США и др.). Хотя русская буддологическая школа (В.П.Васильев, И.П.Ми-наев, С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатский, О.О.Розенберг и др.) в прошлом была одной из первых в изучении буддийской философии, знакомство с буддизмом широкой публики в нашей стране сегодня еще только начинается. И для этого есть свои "исторические" причины. В атеистической тоталитарной стране изучение религий едва ли могло иметь научный характер. "Научность" сводилась в основном к их "бескомпромиссной" критике (для этого существовало удачное ленинское выражение: "воинствующий атеизм").

Что такое буддизм?

Слово "буддизм" по своему происхождению не является самоназванием. Оно было введено европейцами в XIX в. и уже в начале XX в. принято самими буддистами. Кроме "буддизма" на Западе использовались и другие слова: "буддаизм", "религия Бо" (искаженное от *Бодхи* – "дерева просветления", под которым Будда прозрел высшую мудрость). Сами буддисты называли свою религию "*буддха Дхарма*" (учение Будды), а себя – *бауддха*, т.е. последователями Будды.

Буддизм является древнейшей из мировых религий. Он первым в истории человечества переступил племенные, сословные, этнические, конфессиональные перегородки между людьми, освящаемые всеми другими религиями того времени, и вышел к человеку как таковому, как к личности, а не члену определенной группы, клана, сословия и т.п.

Открыв *Дхарму* (учение, закон, истина) в момент "просветления" (*бодхи*), Будда решил сделать её достоянием всех людей. Это его побуждение и содержало тот миссионерский заряд, который способствовал распространению буддизма по Индии и за её пределами. В III в. до н.э. знаменитый индийский правитель Ашока, сочувствовавший буддизму, послал своего сына Махендру на Цейлон. И с этого времени буддизм начал свое успешное шествие по миру. Сначала он утвердился в Южной и Юго-Восточной, потом в Центральной Азии, затем на Дальнем Востоке и, наконец, уже в наше время проник на Запад.

Со II по IX в. в орбите буддийского влияния оказалась большая часть азиатского материка. В наше время он является преобладающей религией в странах Южной и Юго-Восточной Азии – во Вьетнаме, Камбодже, в Шри-Ланке, Мьянме (Бирме), Таиланде, Лаосе, а также в Монголии, в Тибете (особый район Китая). Сохраняет существенное влияние в Китае, Республике Корея, Японии. В России буддизм традиционно исповедует население Бурятии, Калмыкии и Тувы, в настоящее время буддийские общины появились в Москве, Петербурге и некоторых других городах.

Многих верующих буддизм привлек тем, что не требовал коренной ломки их образа жизни и привычек, в том числе и отказа от

религиозных традиций. Будда не отвергал богов других религий и не запрещал своим последователям поклоняться им, однако предупреждал, что почитание богов, какими бы могущественными они ни считались, принесет только временное облегчение участи человека, а не *нирвану* – окончательное освобождение от мирского кружения. Буддист может одновременно исповедовать и даосизм, и синтоизм, и любую другую "местную" религию. Это затрудняет установление точного количества буддистов в мире. Сейчас буддийских монахов насчитывается приблизительно 1 млн. Число же мирян просто не поддается исчислению (в словаре "Буддизм" приведена цифра 400 миллионов).

В своей первой проповеди после "просветления" Будда сравнивает способности разных людей к постижению *Дхармы* с разнообразием лотосов в пруду, разнящихся между собой по цвету, зрелости, способности подниматься над трясинной, не замаравшись её нечистотами. Одним людям нужно долго растолковывать *Дхарму*, другие поймут её на лету, третьим потребуется привести множество примеров, четвертых научить йоге и т. п.

Особенность буддизма как религиозного учения состоит в том, что оно не сформулировано в каком-то едином и универсальном виде, рассчитанном на всех без исключения людей. *Дхарма – это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории верующих.* – Поэтому буддийское учение может быть выражено и ученым стилем и очень простой речью, и в стихах и прозой, и священной диаграммой (мандалой) и красочной картиной.

Эта изначальная нацеленность на адресата, слушателя, реципиента и сделала буддизм тем, что он был и есть – религией, которая принимала самые разнообразные формы, в зависимости от того, в какую среду попадала. Китайский буддизм – это религия, которая говорит с китайцами на языке китайской культуры и китайской системы ценностей. Японский буддизм – синтез буддийских идей и японской культуры и т.п. И в этой способности "мимикрировать" и гармонично вписываться в окружающий ландшафт буддизм вряд ли знает себе равных среди других мировых религий.

Помимо того, что буддизм не признает бессмертной души, он отличается от других мировых религий еще и своим пониманием божества. Буддизм не является ни монотеистической (верой в единого бога), ни политеистической (верой в разных богов) религией. Хотя Будда не отрицает существования богов и других сверхъестественных существ (демонов, духов предков, существ ада, богов в виде животных, птиц и т.п.), он считает, что они тоже подчинены действию *кармы*, "закона морального воздаяния", согласно которому поступки человека определяют его участь в будущих перерождениях, и несмотря на все свои сверхъестественные силы, не могут самого главного – избавиться от перевоплощений. Только человек способен, как говорят буддисты,

"встать на путь", иными словами, последовательно меняя себя, искоренить в себе то, что поддерживает процесс перерождения, и достичь *нирваны*. Чтобы сделать это, боги и другие существа тоже должны переродиться в облике людей. Только в человеческом мире могут появиться *будды* – люди, достигшие просветления и *нирваны* и проповедующие Дхарму, а также *бодхисаттвы* – те, кто откладывает свой уход в *нирвану*, чтобы помочь другим существам. В буддийской литературе есть множество рассказов о том, как Будда поднимался на небеса и наставлял богов брахманизма – "ортодоксальной" религии Индии – своему учению, после чего те признавали его превосходство.

В отличие от других мировых религий в буддизме существует тенденция увеличения количества мирозданий до бесконечности. По образному сравнению из буддийских текстов, их больше, чем капель в океане или песчинок в реке Ганг. В каждом мироздании есть своя суша, океан и воздух, множество небес, обитаемых богами, и ступеней ада, населенных демонами, духами предков – *претами* и др. Боги, люди и другие существа, которые действуют исключительно ради удовлетворения собственных желаний, живут в сфере *кама дхату* – "сфере желаний", имеющей 11 уровней, в сфере *рупа дхату* – "мира формы" 16 уровней – 16 небес Брахмы (верховного бога брахманизма). Над нею располагается *арупа дхату*, "мир не-формы", включающий 4 высших неба Брахмы. Все боги, населяющие три сферы, подчинены закону *кармы* и поэтому, когда их заслуги исчерпываются, могут потерять свой божественный статус и получить более низкое воплощение, поэтому пребывание в облике бога так же преходяще, как и во всяком другом теле.

Существование миров не бесконечно, каждый из них возникает, развивается и разрушается в течение одной *махакальпы* (миллиарды лет), которая делится на четыре кальпы. Однако не всякая кальпа является счастливой, а лишь та, в которую появляется будда. По буддийским преданиям, в течение нашей *кальпы* должна появиться тысяча будд. Буддийские тексты называют шесть будд, которые жили до Шакьямуни, – Вишвабха, Випашьин, Шикхин, Кракучханда, Канакамуни, Кашьяпа. Однако самым популярным среди буддийских верующих является будда Майтрея, который появится в будущем. Общее количество будд и бодхисаттв неисчислимо, ведь они могут появляться не только в неисчислимом количестве миров, но и в неисчислимом количестве *кальп* – временных периодов. *Будды* и *бодхисаттвы* благодаря своим сверхъестественным и естественным силам способны оказывать неизмеримо большее, чем боги, влияние на ход событий в своем мире и других мирах, .

Наряду с буддами и бодхисаттвами в буддизме выделяются еще по крайней мере две категории людей, которых считают святыми – это *пратьека будды*, люди, достигшие просветления, но не захотевшие учить других Дхарме и довольствующиеся собственным освобождением, и *архаты* – совершенные мудрецы. Постепенно в буддийской

мифологии складываются представления о существовании особых миров - "*полей будды*", созданных мыслью некоторых будд, например, обители будд Амитабхи или Акшобхьи.

Христианство и ислам во всех своих модификациях сохраняют достаточно большую степень самоидентичности. Если христианство всегда непременно связано с верой в Христа, а ислам – с верой в Аллаха, то буддизм совсем не обязательно предполагает веру в Будду Шакьямуни, основателя этой религии. В китайском и японском буддизме есть направления, в которых больше поклоняются другим буддам, например, Амитабхе или Вайрочане, а в странах Юго-Восточной Азии Будду почитают не как бога, а как святого и великого мудреца.

Различия между отдельными направлениями буддизма в их отношении к Будде так велики, что порой трудно поверить, что столь противоположные учения могли возникнуть из одного и того же источника. Например, сравним мировоззрение и практику двух японских сект – амидаизма и дзен-буддизма. В амидаизме преобладает культ будды Амиды и главным путем к совершенству является многократное повторение имени данного Будды. В дзене культ любого будды считают бессмысленным и делают главное ударение на практике медитации.

В целом же, вера в бога и сверхъестественные силы не играет в буддизме такой же роли, какую она выполняет в других религиях. Вера (*шраддха*) в большинстве буддийских учений считается лишь самым предварительным условием вступления на буддийский путь, продвижение по которому требует более сложных духовных усилий и прежде всего медитации – сосредоточения и систематического размышления о природе вещей.

В буддизме, в отличие от христианства и ислама, нет церкви. *Сангха* – буддийская община – это скорее духовное братство, создающее условия для более эффективного самостоятельного продвижения по буддийскому пути, прежде всего – жесткую дисциплину (*Виная*) и руководство опытных наставников. *Сангха* не представляет собой централизованной иерархической организации, подобной христианской церкви (*сангхой* можно назвать и местную общину и всех буддийских монахов в мире), а ее члены не являются священнослужителями, посредниками между богом или богами, и мирянами. Миряне должны давать подаяние монахам, что является для них основной религиозной заслугой, монахи, в свою очередь, могут наставлять их морали, вести душеспасительные беседы, но не исповедовать и не отпускать грехи. Если в одних направлениях буддизма, например, тхераваде, *сангха* играет определяющую роль, то в других, особенно в буддизме махаяны, большее значение имеют монастыри.

Но сколь бы не были велики различия между разными школами и направлениями буддизма, все же все они являются формами одной и той же религии, которую проповедовал Будда Шакьямуни. Что дает нам основание так думать?

Во-первых, сам Будда говорил о возможности разных способов изложения *Дхармы* и тем как бы заранее узаконивал все формы, которые может принять его учение в будущем.

Во-вторых, как бы далеко ни отходил буддизм от своего первоначального вида, в нем всегда сохранялось некое ядро учений, институтов и практик, создание которых приписывалось Будде Шакьямуни. В разных школах этому ядру придавалось разное значение, но тем не менее именно оно и сохранилось в исторической памяти буддистов как принадлежащее "самому Будде". В-третьих единство и разнообразие буддизма также объясняется его исторической судьбой – обстоятельностью, которые способствовали его превращению в мировую религию. В своей исторической эволюции буддизм прошел три основных стадии или претерпел три модификации: начал как сектантская религия, проповедовавшая эскапизм – бегство от общества, затем превратился в своего рода цивилизационную религию, объединившую в единое пространство разные культуры и традиции большей части Азии, и, наконец, стал "культурной религией", по разному вписавшейся в разные культурные традиции.

Современный этап, на котором буддизм уже встретил вызов Запада, сформировал в первом и черты сектантской религии (в тоталитарных странах, где буддисты вынуждены скрывать свое вероисповедание, как это было недавно в нашей стране), и черты цивилизационной религии (новые международные объединения буддистов разных стран, например, Всемирное братство буддистов) и, конечно, же черты культурной религии (новые буддийские общества на Западе).

Основная цель этого учебного пособия и состоит именно в том, чтобы познакомить учащихся с этим ядром буддийских доктрин.

Однако здесь сразу возникает проблема – а что, собственно, считать учением Будды?

Сам Будда не создал никаких сочинений, запись его бесед и проповедей, вошедшая во вторую часть буддийского палийского канона Сутта-питака ("Корзину бесед"), относится уже к довольно позднему времени. В конце XIX в. группа ученых, которая занималась исследованием палийского канона, пришла к выводу, что Сутта-питака – это и есть подлинная запись слов Будды. Однако позже было признано, что палийский канон – это свод текстов только одной из школ буддизма – тхеравады, а не тот первоначальный канон, который, по буддийскому преданию, был составлен после смерти первоучителя.

В результате многолетних споров о содержании учения "самого Будды" ученые пришли к выводу, что палийский канон школы тхеравада, несмотря на то, что он был составлен с позиции этой буддийской школы, все же содержит самый ранний и самый полный отчет об учении Будды – том учении, которое стало основой всех направлений буддизма, каким бы толкованиям оно ни подвергалось в дальнейшем.

Каковы же эти направления?

Основные направления буддизма. Периодизация истории буддизма хинаяны.

Буддийская традиция описывает свою историю в терминах двух (трех) *ян* (*яна* – путь, колесница): *хинаяна* (узкий путь), *махаяна* (широкий путь) иногда выделяют еще и *ваджраяну* (алмазный путь). Эти направления, как можно заметить, различаются по характеристикам пути – имеется в виду путь к освобождению от перерождений как основной цели человеческой жизни.

Сама концепция *ян* была создана сторонникам *махаяны* в полемических и одновременно апологетических целях. Называя соперничающее направление "*хинаяной*", они хотели подчеркнуть, что путь, предлагаемый этой религией, является слишком узким, односторонним и элитарным. *Махаяна* же – это широкий путь, открытый не только для некоторых избранных, но и для всех существ.

За этим противопоставлением лежало вполне реальное различие в трактовке методов освобождения. Если с точки зрения первого направления освобождение, *нирвана*, доступно только членам буддийской общины (*сангхи*), т.е. монахам (*бхиккху*), и реализуется только в результате их собственных усилий, то второе направление утверждает возможность спасения для всех, а также помощи человеку со стороны более продвинутых в духовном отношении существ – *будд* и *бодхисаттв*. Если *хинаяна* представляет собой суровую и холодную монашескую религию, рассчитанную на неустанную работу над собой и полное одиночество на пути к высшей цели, то *махаяна* учитывает интересы и мирских последователей Будды, обещая им поддержку и любовь и проявляя гораздо больше снисходительности к их человеческим слабостям.

Важно подчеркнуть, что сторонники первого направления никогда не признавали названия "*хинаяна*", которое воспринималось ими как обидное и оценочное, и предпочитали идентифицировать себя по названию своих школ. Принимая это во внимание, некоторые ученые называют сторонников *хинаяны* – *тхеравадинами*, по названию одной из старейших буддийских школ (буквально, "учение старейших").

Однако необходимо иметь в виду, что в истории буддизма этот термин имел два значения. С одной стороны, он использовался для общего обозначения консервативного направления, образовавшегося после первого раскола буддийской *сангхи* в результате отделения от неё сторонников *махасангхики*, или "*большой общины*", выступавших за ослабление монашеской дисциплины и более широкий доступ в *сангху* мирян. С другой стороны, *тхеравадой* в дальнейшем стала называться одна из школ этого направления. Именно эта школа и существует по сей день в Юго-Восточной Азии, другие школы *хинаяны*, такие знаменитые, как *сарвастивада* и её позднейшие модификации *вайбхашика* и *саутрантика* исчезли еще в средние века, влившись в другие направления. Третья колесница – *ваджраяна*, или, как её часто называют на Западе, эзотерический буддизм, а у нас – *ламаизм*, – по своим основным параметрам совпадает с *махаяной* и иногда считается её разновидностью. Однако это направление буддизма отличается от *махаяны* бóльшим вниманием к *йоге* и к

ритуалу, имеющему специфический тантрийский характер, – рецитации *мантр* (священных заклинаний), поклонение *мандалам* (священным диаграммам) и сложные обряды сексуального характера.

Современные ученые вносят существенные коррективы в концепцию *ян*, отмечая в частности, что она недооценивает развитие буддизма после 1 тыс. н.э. И в самом деле, картина эволюции и взаимодействия буддийских школ и направлений по современным научным данным выглядит куда более сложной и противоречивой, чем это следует из буддийских рассказов об их собственной истории, часто излагающих события с апологетической позиции какой-либо одной школы.

Не было ни последовательной смены периодов – махаяна возникла не после хинаяны, когда та пришла в упадок, в зародилась и довольно долго вызревала в её лоне. Затем оба направления прекрасно сосуществовали на протяжении всей истории индийского буддизма. Точно так же ваджраяна сформировалась в лоне махаяны и выделилась из неё достаточно условно, по крайней мере в Индии. Одни и те же буддийские мыслители создавали сочинения в традиции разных направлений. Например, знаменитый философ Васубандху был сначала хинаянистом (автором "Абхидхармакоши" – "Энциклопедии абхидхармы"), а потом под влиянием брата Асанги перешел в махаяну.

В этом курсе речь пойдет о ранней буддийской философии. Закономерно возникает вопрос – а что такое "ранний буддизм", отличается ли он от хинаяны или тхеравады, или же совпадает с этими направлениями? Поскольку при чтении буддологической литературы названные термины встречаются довольно часто, то во избежание путаницы лучше разобраться в них сразу. А для путаницы, как мы увидим, оснований предостаточно.

Если, как некоторые ученые, считать, что хинаяна – это все развитие буддизма до расцвета махаяны, то в этом случае ранний буддизм может считаться либо частью хинаяны, либо просто синонимом этого термина. Однако нам представляется, что это приведет к известным неточностям. Хотя некоторые школы хинаяны и существовали раньше махаянских, тем не менее можно с уверенностью сказать, что по уровню развития своих философских доктрин они, бесспорно, не уступают последним. Поэтому, имея в виду не просто хронологическую последовательность, а оценку зрелости, их вряд ли можно назвать "ранними".

В связи с этим "ранним" мы будем называть развитие буддизма до его раскола на школы, а начиная с этого периода, применять к нему термин "школьный буддизм", или хинаяна. Таким образом, в понятие "ранний буддизм" входит:

1) время жизни и проповеднической деятельности Будды Шакьямуни (VI–V вв. до н.э. или по новым данным: V–IV вв. до н.э.); 2) сангха после смерти Будды до раскола на тхераваду и махасангху (VI–III вв. до н.э.).

Проблема определения ранней буддийской философии

Все многочисленные и настойчивые попытки ученых отделить

учение "самого Будды", или "первоначального буддизма", от интерпретаций и толкований, редактирования и поправок, внесенных буддийскими школами, завершились тем, что учением Будды стали условно считать то, что изложено в первых двух частях палийского буддийского канона – Виная-питаке и Сутта-питаке. Хотя палийский канон является собранием текстов тхеравады, т.е. его создание относится уже к "школьному" периоду развития буддизма, все же признается, что именно он отражает самые ранние формы бытования буддийских доктрин и поэтому может считаться более или менее надежным источником для реконструкции учения "самого Будды".

Предположения некоторых ученых, в частности К.Рис-Дэвидс и С.Шаера, о том, что то, что мы знаем как учение Будды есть продукт более поздних систематизаций, а на самом деле Будда проповедовал нечто другое, не могут изменить нашего отношения к основателю буддизма. Ведь дело не в том, каково его учение на самом деле, а в том, какое именно учение стало предметом веры и знания многих поколений буддистов во многих странах. Поэтому мы оставим в стороне все вопросы о "подлинном" Будде и "подлинном буддизме", которые так занимали многих буддологов, и обратимся к тому Будде и тому его учению, образ которых сохранился в исторической памяти буддистов.

С этим мы и приступим к следующей, не менее сложной проблеме – определению того, какой смысл имеет понятие *философия* в отношении раннего буддийского учения? По впечатлению многих ученых, проповедь и беседы Будды, зафиксированные в "Корзине бесед", или Сутта-питаке, представляют собой скорее этические поучения или религиозные наставления, нежели философское учение.

Действительно, тематика проповедей и диалогов Будды охватывает огромный круг тем – от норм и правил праведной жизни в *сангхе* и в миру, включая обсуждение одежды, питания, поведения, образа мысли, стиля речи и характера взаимоотношений монахов (*бхиккху*) и мирян (*упасак*), до провозглашения и разъяснения высших религиозных ценностей буддизма и методов их практической реализации. И хотя правы те, кто подчеркивает заботу Будды о практическом эффекте его проповедей, нельзя забывать, что среди важнейших практических задач, имеющих особенное значение для достижения высшей религиозной цели буддизма – *нирваны*, всегда фигурирует знание буддийских истин, т.е. знание и понимание мира по буддийски правильно (*самьягдаршана*).

Будда утверждал, что процесс религиозного очищения, ведущий к *нирване*, должен прежде всего касаться психики человека, где гнездятся все ложные и пагубные привычки и мотивации, препятствующие истинному пониманию себя и окружающего мира. Это истинное знание должно стать главным инструментом преобразования психики человека с целью превращения её в чисто сознательный процесс и опору для освобождения от уз перерождения. Оно имеет как бы две ипостаси, два аспекта.

С одной стороны, *практический* – определенная психотехника, или йога – методы самотренинга, благодаря которым создаются новые навыки ощущения, восприятия и понимания. В более общем смысле – это медитация как метод самопреобразования психики, целью которого является постепенное "овнутрение" буддийских истин, т.е. превращение их из "внешних" сведений в способ бытия личности, её собственный уникальный опыт.

С другой стороны, прежде чем эти буддийские истины станут рабочими инструментами психики, они должны быть поняты и чисто интеллектуально, пропущены через разум. Иными словами, *Дхарма* Будды, будучи истиной, открытой интуитивно, в акте прозрения, останется лишь личным опытом её открывателя до тех пор, пока он не сможет объяснить её другим, причем объяснить так, чтобы его поняли, т.е. прибегая к каким-то общезначимым законам мышления и аргументации.

Для понимания характера *Дхармы* надо учитывать, что любое её словесное выражение не является раз и навсегда отчеканенным и единым инвариантом. Оно, напротив, ситуативно, инструментально и приурочено к задачам наставления конкретного человека или аудитории.

Будда никогда не говорит для всех сразу – для некоего средне-статистического слушателя, не имеющего собственного лица и представляющегося лишь сырым материалом для дальнейшей обработки. Слушатели для Будды – не *tabula rasa*, а носители определенного жизненного опыта и ценностей, личности со своими характерами, темпераментами, способностями, достоинствами и недостатками. В зависимости от аудитории содержание и стиль проповедей Будды могли меняться подчас очень разительно, ведь его слушателями были люди разного происхождения, положения в обществе, образования, умственных способностей и вероисповеданий.

Таким образом, *стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды является функцией от некоторой переменной – менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника или слушателя*. Невнимание к этому обстоятельству может породить ошибочное представление о том, что учение Будды в суттах допустимо рассматривать как некую целостную и самодостаточную систему знания, истинную при любых обстоятельствах – независимо от места, времени и действия, т.е. условий, в которых проходила та или иная проповедь.

Все это нужно иметь в виду и для оценки высказываний Будды на философские темы, поскольку терминология и предмет их тоже определялись характером его аудитории.

Таким образом, инструментальность и ситуативность проповедей Будды определяют и нашу стратегию в отборе того материала, который можно назвать "философией" Будды. Если искать в раннем буддизме что-то, что можно было бы условно обозначить как

философствование, то это следует делать не в сфере медитативных упражнений и рекомендаций, как бы ни были они насыщены техническими терминами и научными оборотами, а в тех местах проповедей, где Будда нечто объясняет и доказывает, т.е. пытается объяснить открытую им интуитивно Дхарму, философски подготовленной аудитории.

Первый вид буддийских знаний мы назовем "буддизмом для себя", т.е. для "практического употребления" в личном опыте. Второй – "буддизмом для другого", иными словами – для интеллектуального понимания *другого*, человека, стоящего вне этой традиции. Это побуждает несколько сменить акценты при определении природы ранней буддийской философии и принять во внимание, что главное здесь – *это не то, что происходит с знанием, его формой и содержанием, а скорее то, что происходит при этом с человеком, его сознанием, аккумулирующим это знание.*

Таким образом, акцент переносится с *предмета и метода* философствования на его *адресата и адресанта*. Это, в частности, значит, что предмет и метод должны рассматриваться в свете их *операциональной зависимости* от того, *кто* философствует и *для кого*. В таком случае *философия – это то, что Будда разъясняет умному собеседнику*, что находит подтверждение и в текстах сутт, где имеется специальное обозначение этой категории собеседников Будды – *винну пурисо* (умные мужи). Именно для них Будда подвергает рациональной экспликации ту "тонкую" и "глубокую" *Дхарму*, которую он постиг при своем духовном "пробуждении".

Апеллируя именно к уму, а не чувствам или интуиции другого, Будда выступал как философ, а еще точнее, как философствующий проповедник. Этот *другой* может быть кем угодно по своим взглядам и убеждениям. Главное, что должно объединять его с проповедником *Дхармы* – это участие в процессе рациональной аргументации. Вот почему столь принципиальное значение для становления и развития буддийской философии имеет полемика буддизма с другими индийскими учениями, ведь именно она пестует культуру изложения и доказательства собственной мысли.

В "Лохикка-сутте" Будда упоминает три типа учителей, заслуживающих порицания. Первые два осуждаются им за то, что они учат тому, что не пережили на собственном опыте, а третий за то, что, имея такой опыт, не умеют доступно рассказать о нем своим ученикам. Из этого можно заключить о важности для проповедника *Дхармы* двух факторов: личного опыта "прозрения" доктрины, которой он наставляет, и, что не менее важно, умения наставлять – "искусности в средствах" (*упая каусалья*). При отсутствии первого, он не сможет научить "ни благу, ни спасению", если же нет второго, то его просто не станут слушать, как бы он ни был мудр и добродетелен.

Философия Будды и была некоторой формой "искусности в средствах" – методом, с одной стороны, интеллектуальной подачи

информации (содержательный аспект), с другой – рациональным инструментом преобразования сознания *винну пурисо* (практический аспект). Иными словами, она, *давая новое знание о реальности, изменяла состояние всей психики, сообщая ей совершенно новые возможности, которые можно было реализовать при последовательной работе над собой (методами медитации)*. Так "буддизм для себя" соединялся с "буддизмом для другого".

Все сказанное о бытийном характере высшего буддийского знания не является чем-то исключительно буддийским. Таким же характером обладает знание единства *Атмана*, индивидуальной души, и *Брахмана*, высшего духовного принципа, в упанишадах и адвайта-веданте (традиции "недвойственной", монистической веданты Шанкары).

Этот вид знания, связанный с непосредственным прозрением истины и изменением бытийного статуса адепта, был широко распространен в Индии и, как показал отечественный исследователь В.К.Шохин, имеет явное типологическое сходство с средиземноморским гностицизмом. Однако, несмотря на очевидное сходство с гностической моделью высшего познания-прозрения, буддийские представления все же обладают одной существенной особенностью. Если в упанишадах эзотерическое знание тождества *Атмана-Брахмана* рассчитано на планомерную манипуляцию сознанием адепта, роль которого сводится в основном к пассивному претерпеванию, без понимания и осознания того, что с ним происходит, в буддизме адепт выступает всегда сознательным субъектом, который отдает себе отчет в происходящем в терминах буддийской теории, что само по себе создает предпосылки для развития в буддийской практике исследовательской рефлексии и, в конечном итоге, способствует известному отрыву этой рефлексии от непосредственных задач духовного самостроительства и её превращению в относительно (но никогда не абсолютно!) автономную дисциплину.

Роль философии в буддизме

Очень часто, знакомясь с некоторыми буддийскими текстами, типа "Катхаваттху" (полемический трактат школы тхеравада, в котором логически опровергаются воззрения соперничающих школ на разные предметы буддийской теории и практики) или "Абхидхармакоша" (систематический трактат по теории *дхарм* – конечных элементов мира хинаянской школы сарвастивада) или тем более сочинениями поздних буддийских мыслителей, западные ученые приходят к выводу, что перед ними философские или логические сочинения, имеющие вполне самоценный теоретический характер и непосредственно не связанные с буддийской религиозной практикой. Надо сказать, что эти тексты действительно производят такое впечатление. Вместе с тем, если взглянуть на них с точки зрения принципов буддийской традиции, провозглашенных, по преданию, самим Буддой, то их роль, равно как и роль философии в буддизме вообще, будет выглядеть несколько иначе. Согласно этим принципам, философия, как и йогическая практика, не

должна становиться самоцелью, объектом самоценного теоретического интереса. В противном случае, по словам Будды, философия превращается в "пустой разговор", "не ведущий ни к миру, ни к просветлению, ни к *нирване*" (распространенная буддийская формула). Именно в этом смысле следует понимать подчеркиваемую многими учеными антиметафизическую направленность буддийской философии – открыто выраженное неодобрительное отношение Будды и буддистов к рассуждениям о конечности и бесконечности мира, участи души после смерти и другим вопросам, которые в буддийской традиции были объединены категорией авьяката ("неопределенные").

Те темы, которые обсуждает Будда в своих проповедях и беседах, "ведут к миру, просветлению и *нирване*", т.е. имеют непосредственный либо опосредованный сотериологический (сотериология – наука о спасении) эффект. Самые важные из них он определяет как *Дхарму* – "тонкую, глубокую, трудную для понимания". В неё входят: четыре благородные, или *арийские* истины (слово *арийский* подчеркивает буддийский характер этих истин, поскольку *арий* – это не просто благородный муж, но благородный буддийский мудрец), восьмеричный путь освобождения, учение о взаимозависимом возникновении (санскр. *пратитья самутпада*), о трех существенных характеристиках бытия (санскр. *три лакшана*): *анатма* (бессущности), *анитья* (изменчивости) и *дуккха* (неудовлетворенности, претерпевания, страдания).

Эти доктрины могут рассматриваться на трех уровнях: как религиозные, предмет веры (например, для мирских последователей буддизма), как предмет медитации (буддизм "для себя") и как философские, предмет знания и понимания (буддизм "для другого"). Философский характер им придает ориентация на умного адресата и использование интеллектуального арсенала проповеди – убеждения аргументами, объяснения, прибегания к наглядным объяснительным моделям – репрезентаторам, риторике и другим средствам воздействия на разум.

Итак, у нас есть как бы два образа буддийской философии – первый создан в западной культуре по её собственным образцам, второй – самообраз буддийской культуры. Возникает вопрос – чему следует доверять больше – "внешней" рефлексии западных ученых или самоописанию буддийской традиции? Однако при всей важности этой проблемы нас будет интересовать не столько возможный кредит доверия той или иной стороне, сколько необходимость учета обеих, чтобы избежать их невольного смешения. То, что некоторые буддийские тексты выглядят как логические и философские – в западном, секулярном понимании этих слов – еще вовсе не значит, что они в действительности были таковыми и играли в буддизме ту же роль, что и философские трактаты в истории европейской мысли.

В силу своей изначальной установки буддизм старается найти дорогу к каждому индивиду. Не случайно Будду часто сравнивали с врачом, который предлагает своё лекарство каждому

конкретному больному с его индивидуальными особенностями. Так и философия – это тоже лекарство, тоже средство от болезни, но не от всякой болезни и не для всякого больного.

Как заметил наш бывший соотечественник, блестящий буддолог А.М. Пятигорский: "Буддийский философ, если он на самом деле буддийский философ, не может считать свою (т.е. буддийскую) философию единственно правильной, или даже самой правильной вообще. Он, напротив, должен полагать, что она правильна лишь для него, ибо соответствует складу его психики (на санскрите – свабхава), его судьбе (карма) и его (опять-таки его) духовному пути (патха, марга)". Из этого своеобразного буддийского релятивизма, по мнению Пятигорского, вытекает убеждение буддистов в том, что одним людям следует заниматься философией, а другим не следует ни в коем случае.

"Эта далеко не демократическая концепция, пишет далее он, – явно прослеживается на всем протяжении истории буддизма, от палийских сутр, где философия полагалась лекарством, равно не нужным ни безнадежно больному (т.е. полному идиоту), ни окончательно выздоровевшему (т.е. достигшему полного просветления), до позднейших тибетских и санскритских текстов, где изучение философии приурочивалось к определенной ступени эзотерического посвящения"(А.М.Пятигорский. О.О.Розенберг и проблема языка описания в буддологии. – Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып.5, Тарту, 1971, с.433).

Поскольку специальной литературы о философии раннего буддизма на русском языке практически нет, рекомендуется литература по буддийской философии в Индии вообще.

ИСТОЧНИКИ

1. Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Перевод К.Бальмонта. М., 1989.
2. Буддийские сутты. Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидса, на русский – Н.И.Герасимова. М., 1900.
3. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел 1. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В.И.Рудого. М., 1990.
4. Вопросы Милинды. Пер. с пали, исследование и комментарий А.В.Парибка. М., 1989.
5. Дараната. История буддизма в Индии. Пер. с тибетского В. Васильева. СПб., 1869.
6. Дхаммапада. Пер. с пали В.Н.Топорова. М., 1960.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов. В.П. Буддизм: религия и философия. - Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
2. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.
3. Буддизм. Словарь. М., 1992.
4. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
5. Индийская культура и буддизм. Сб. статей памяти акад. Ф. И. Щербатского. М., 1972.
6. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
7. Померанц Г.С. Европоцентрическая модель религии и парадоксальные религии Индии (буддизм, индуизм). Там же.
8. Пятигорский. А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. — Уч. записки Тартуского гос. ун-та, вып. 201. Труды по востоковедению I. Тарту, 1968.
9. Радхакришнан. С. Индийская философия. Т. I. М., 1956.
10. Розенберг. О.О. Избранные труды. М., 1990.
11. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
12. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.
13. Щербатский. Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

ВОПРОСЫ

1. Почему буддизм стал мировой религией, в чем заключался его миссионерский заряд?
2. Каковы основные регионы распространения буддизма?
3. В чем отличие буддизма от других мировых религий?
4. Какой смысл вкладывали в концепцию *ян* (путей, колесниц) её создатели?
5. В чем различие между "буддизмом для другого" и "буддизмом для себя"?
6. Объяснить разницу между понятиями "ранний буддизм", "хинаяна", "тхеравада".
7. Каково место философии в раннем буддизме?
8. Какие учения считаются созданными самим Буддой?
9. В чем отличие западного образа буддийской философии и буддийского само-описания?

Лекция 2

БУДДИЗМ КАК ЯВЛЕНИЕ "ОСЕВОЙ ЭПОХИ"

Зарождение буддизма в VI–V вв. н.э. и "осевое время".

Буддизм как детище городской культуры.

Брахманский ритуализм и шраманский аскетизм.

Учения "осевой эпохи": адживика, джайнизм, скептицизм.

Основные итоги "осевой эпохи" в Индии.

Возникновение религии – это событие, которое уже по самой своей природе не поддается исчерпывающему рационалистическому объяснению, как и рождение произведения искусства. Мы можем изучить социальные и экономические условия, в которых жил его творец, исследовать его биографию, но все же остается некая тайна – тайна творчества и откровения, которая, по моему убеждению, и не должна быть открыта. То, о чем мы можем говорить и что можем изучать, – это условия, в которых данная тайна становится силой, овладевающей умами людей и изменяющей их жизнь. Такова судьба великих религий, великих научных открытий, великих произведений искусства. Однако в отличие от научных открытий и художественных произведений религия не может опережать свое время и ждать своего часа. Религия становится религией, то есть верой людей, если она отвечает их духовным потребностям *здесь и сейчас*. Поэтому буддизму, возникновение которого всегда останется для нас религиозным фактом, то есть тем, что говорит об этом сам буддизм – духовным пробуждением Будды, суждено было стать пан-индийской, пан-азиатской а затем и мировой религией не в силу божественного предначертания, каковое буддизм отрицает, а в силу того, что его учение было созвучно умонастроению очень разных людей, независимо от их этнической принадлежности и вероисповедания. Однако появление такой религии стало возможным благодаря историческим событиям, результат которых – возникновение современных цивилизаций и осознание единства человеческого рода.

Середина I тысячелетия до н.э. вошла в историю человечества как

эпоха цивилизационного взрыва - радикальных экономических, социально-культурных и духовных преобразований, которые привели к становлению современных цивилизаций. В период с VIII по III в. до н.э. шел процесс разложения родо-племенных обществ и одновременно началось формирование центров городской культуры, зарождались государства, объединившие территории, населенные разными племенами и народами. Этот процесс привел к созданию таких космополитических империй, как империя Маурьев в Индии, империя Дария в Персии, империя Александра Великого, империя династий Цинь и Хань в Китае.

Вместе с упадком архаических племенных религий разрушалась монополия местного жречества и появлялась новая духовная элита, культивирующая иные воззрения. Одним из первых, кто увидел в параллельности этих процессов в разных регионах ойкумены (территорий Земли, населенных людьми) общие закономерности развития человечества как единого субъекта истории, был немецкий философ-экзистенциалист Карл Ясперс.

Начало единства человечества не только как биологического рода, но и как духовной общности, по Ясперсу, было положено именно в эту эпоху, которую он назвал "осевой". Под "осевой эпохой" он имел в виду рождение философской веры как искомой оси истории – веры, сформировавшей тип человека, существующий и поныне.

В это время в Китае жили Конфуций и Лао-цзы, в Индии возникли упанишады, буддизм и джайнизм, в Иране проповедовал Заратустра, а в Палестине – пророки. В Греции – это было время первых философов, а затем Сократа и Платона. Именно тогда, как подчеркивает Ясперс, возникли важнейшие направления религиозно-философской мысли – конфуцианство, даосизм, буддизм, джайнизм, индиуизм, зороастризм, иудаизм и были заложены предпосылки христианства и ислама.

От предшествующей, "до-осевой" эпохи, "осевое" время отличается появлением *теоретической рефлексии*. Человек как бы пробудился от мифологического сна и начал задумываться о фундаментальных вопросах своего бытия в мире. С этого, по мнению Ясперса, начинается история человечества как единого духовного целого.

Индия VI–III вв. до н.э., времени зарождения и утверждения буддизма, джайнизма и других "диссидентских" (по отношению к господствующей ведийской идеологии) течений, во многих отношениях представляет собой классическую картину "осевых процессов". В целом предпосылками появления новых религий в Индии, как и в других регионах, затронутых ими, было разрушение родо-племенного строя и развитие социальной стратификации (появление сословий – *варн*), возникновение городов и развитие регулятивно-авторитарных функций государственной власти.

Все эти в перспективе, бесспорно, прогрессивные преобразования, для людей, явившихся их свидетелями, были крайне драматическими и болезненными. На территории Индии в VI–III вв. до н.э. существовало множество государственных образований. В Северо-Восточной Индии, где протекала деятельность Будды, их было 16. По своему устройству

они представляли собой либо племенные республики (*гана-сангха*) эгалитарного типа, либо монархии. Эти государства враждовали между собой, совершали разорительные набеги, захватывали друг у друга территории, и уже к концу жизни Будды многие племенные демократии были поглощены набирающими мощь государствами Магадхи и Вайшали.

С развитием территориальных государств все большее значение начинают играть города. В них формируются новые социальные прослойки и профессии, которых не знала брахманская, деревенская Индия. Это разбогатевшие торговцы, банкиры, ростовщики, домохозяева, проститутки. Все эти занятия считались в брахманизме "нечистыми", а их представители занимали низкое место в брахманской социальной иерархии, не имея доступа к высшим религиозным сферам, где господствовали брахманы – высшее сословие в Индии.

Между тем, их влияние в обществе требовало религиозной легитимизации, которую брахманизм дать никак не мог. Городская жизнь создала и множество других проблем – социальных, семейных, индивидуальных, для решения которых брахманизм практически приспособлен не был. Эти условия способствовали росту популярности религиозных аскетических сект, прежде всего буддизма и джайнизма. Обе они, при всей своей прокламированной асоциальности и проповеди отшельничества, благосклонно относились к "денежным" профессиям, считая, что богатство хорошо тем, что может быть использовано в религиозных целях. Из буддийских источников мы узнаем о дружбе Будды с куртизанками и богачами, которые как мирские последователи буддизма делали *сангхе* богатые подношения.

Поэтому буддизм и джайнизм считаются детищем городов, городской культуры, проблем городской жизни. Именно городская среда меняет облик традиционных обществ, в ней появляются не только новые сословия, но и просто индивиды, выдвинувшиеся благодаря своим способностям. В отличие от ведийской религии буддизм обращается к человеку не как к представителю сословия, клана, племени, а как к личности, которая должна оцениваться не по происхождению, положению в обществе, полу и возрасту, а только по своим личным заслугам.

Возникновение "диссидентских" религий в Индии часто объясняется как реакция на крайний догматизм и ритуализм ортодоксального брахманизма. Однако центр ведийской брахманистской культуры находился скорее на северо-западе Индии. Буддизм же, как уже отмечалось, возник на северо-востоке долины Ганга, где ведийские порядки отнюдь не были такими строгими и всеохватывающими. Поэтому, на мой взгляд, больше правы те ученые, которые связывают возникновение буддизма с новой социально-экономической и духовной ситуацией, порожденной развитием городов. Именно в Северо-Восточной Индии процесс создания городов шел наиболее интенсивно.

В религиозном отношении Индия никогда не была моноконфессиональной. И в "осевое время" на территории Индостана существо-

вало множество верований и культов. Наиболее идеологической и социально организованной была система культов, занесенная в Индию кочевыми племенами, известными как арии. К VI в. до н. э. арийские племена во многом ассимилировались с местным населением, а их культ вобрал в себя черты оседлого образа жизни.

В целом, религия ариев основывалась на "до-осевых" представлениях о единстве мирского и небесного порядков, мира богов и мира людей. Мир богов был своеобразным продолжением человеческого мира: боги, как и люди, могли быть щедрыми и алчными, глупыми и умными, бескорыстными и тщеславными. Но, в отличие от людей, боги обладали бессмертием и некоторыми сверхъестественными силами, с помощью которых они могли влиять на ход земных дел. Чтобы задобрить богов и направить их действия в нужное русло, люди приносили жертвоприношения. Все это было так же, как и в других древних культурах. Однако постепенно институт жертвоприношения из средства воздействия на богов и решения земных проблем стал превращаться в самоцель. Главными фигурами ритуала становятся жрецы – брахманы. Только правильное исполнение ритуала, как считается, приводит к результату, ради которого он совершается. Поэтому именно формальная сторона ритуального действия приобретает первостепенную важность. Знание ритуальных процедур рассматривается как средство, которое дает жрецу магическую власть над вселенной.

Классический ритуал трактуется как символический космогонический акт, воссоздающий небо, землю и все сущее. Именно вокруг ритуала и для обслуживания его нужд складывается литература, получившая название священной литературы Вед (*шрути* - буквально, "услышанное"). Однако в корпусе ведийских текстов мы видим и упанишады, с которыми Ясперс связывал "осевой прорыв".

Упанишады представляют собой последнюю часть ведийского канона, поэтому их иногда называют ведантой, "концом вед". Многие ученые прошлого видели в упанишадах попытку революционного разрыва с ведийской традицией жертвоприношения, ссылаясь обычно на встречающиеся в них отдельные скептические замечания относительно эффективности ведийского жертвоприношения. Однако большинство современных ученых убедительно доказывает, что в упанишадах ритуализм вовсе не отменяется, а только радикально переосмысливается, в результате чего символически ритуал, совершаемый мысленно, оценивается гораздо выше реального, физического действия.

Упанишады знамениты своими эзотерическими, "тайными" учениями, которые содержат посвящение в особое знание о природе реальности, влекущее за собой изменение духовного статуса индивида. Это знание о единстве индивидуальной души и мирового духа, *Атмана* и *Брахмана*. Действительно, насколько мы можем судить, для ведийской традиции этот тип знания является совершенно новым. Он связан и с появлением новой религиозной цели – стремления к освобождению от перерождения как такового, а не просто к возрождению на небесах, как в предшествующей ведийской религии.

Однако здесь возникает известный парадокс. Ясперс подчеркивал, что именно в "осевую эпоху" происходит зарождение индивидуализма, т.е. ощущение человеком себя как индивида, несводимого к какой-либо человеческой общности. Но в "осевых" упанишадах и в других индийских текстах "осевого" типа освобождение человека от перерождений связывается с преодолением его земного "я", его узкоэгоцентрического отношения к действительности. О каком индивидуализме может идти речь?

Луи Дюмон, известный французский социолог и крупный индолог, предлагает различать два типа индивидуализма: "мирской", т.е. осознание человеком своей отдельности в социуме, и "внемирской" – когда индивидуальность человека реализуется только *вне мира, в отшельническом состоянии*. Он считает, что для Индии характерен именно последний тип индивидуализма!

Это вполне вероятно, потому что в Индии отшельничество и аскетизм приобрели ключевое культурное и духовное значение, чего нельзя сказать ни о какой другой цивилизации. В "осевое время" расцвет аскетизма был тесно связан с чрезвычайной неустойчивостью и несправедливостью социальной жизни. С развитием государств появились налоги, армия, бюрократия, бедные и богатые, разоренные, обездоленные, разочарованные и т.п. Уход в аскеты людей из самых разных общественных слоев говорил о том, что все они хотели найти более стабильные психологические основы своего существования, чем те, что им могло предложить кастовое общество. Крайняя социальная раздробленность и иерархичность, постоянно меняющиеся правители, их коварство, жестокость – все это отвращало людей от социальной жизни и побуждало искать свое место там, где они смогут обрести не только чувство личной самодостаточности, но и ощущение причастности к универсуму в целом.

Таким образом, аскетизм в Индии стал символом *внемирского порядка* – порядка, где теряли свою силу все табели о рангах и сословные привилегии брахманистского иерархического общества. Эти аскеты назывались *шраманами*, буквально, "совершающими усилие". Они бродили в одиночку или жили общинами, не имели собственности и питались отбросами или же тем, что им подносили миряне.

Все знаменитые учения "осевой" эпохи в Индии зародились именно в среде *шраманов*. Своей приверженностью идеалам аскетизма – самоконтролю, самосовершенствованию и поискам идеального внутреннего состояния – *шраманы* как бы бросали вызов ритуалистическому брахманизму, в котором главные добродетели человека связывались со своевременным и правильным исполнением ритуальных обязанностей.

Буддизм начал обращаться к человеку не как к представителю сословия, клана, племени, а как к личности, которая должна оцениваться не по происхождению, положению в обществе, полу (в отличие от брахманизма Будда считал, что женщины, как и мужчины, способны достичь *нирваны*) и возрасту, а только по своим личным заслугам. Так,

словом "брахман", которое обозначало высшее сословие в Индии, Будда называет благородного и мудрого человека, независимо от его происхождения.

"Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать. У кого есть привязанности, имя тому "говорящий бхо". Я же называю брахманом того, кто свободен от привязанности и лишен благ. Я называю брахманом того, кто отрешился от мира и сбросил ношу, кто даже в этом мире знает уничтожение своего страдания. Я называю брахманом того, кто среди взволнованных остается невзволнованным, среди поднимающих палку – спокойным, среди привязанных к миру – свободным от привязанностей.

Я называю брахманом того, кто говорит правдивую речь, поучительную, без резкостей, никого не обижающую.

Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождения; кто совершил все, что возможно совершить". (Из "Дхаммапады", раздел "О брахмане")

Кроме того, если в социальном мире высшими ценностями были богатство, власть, авторитет, а ведийская религия – в сущности, совершенно мирская – поддерживала и культивировала эти ценности (через систему *шраута*, т.е. торжественных ритуалов), то в мире аскетов ценностью стал полный отказ от собственности и самоограничение всех "физических" потребностей, духовный прогресс как средство полного освобождения от всего мирского.

"Сдержанность зрения – хороша, сдержанность слуха – хороша, сдержанность обоняния – хороша, сдержанность осязания – хороша, сдержанность языка – хороша.

Сдержанность тела – хороша, сдержанность речи – хороша, сдержанность мысли – хороша, сдержанность во всем – хороша. Бхикшу, сдержанный во всем, освобождается от печалей.

Кто управляет рукой, кто управляет ногой, управляет речью, управляет в совершенстве, ибо внутренне радостен, сосредоточен, одинок и удовлетворен – вот такого называют бхикшу" ("Дхаммапада").

Буддизм, джайнизм и адживика и другие "диссидентские" течения возникли в среде аскетов-отшельников. Но значит ли, что этим они радикально отличались от брахманизма? Некоторые ученые, например, Г.Якоби настаивают на том, что идеалы аскетизма "диссиденты" восприняли у брахманистов и ссылаются при этом на теорию четырех *ашрамов* – стадий жизни, согласно которой стадии *ванапрастха* и *санньяси*, лесного и бродячего отшельника, предназначены для двух первых *варн* – брахманов и кшатриев.

Однако ведийская ритуалистическая литература "до-осевой эпохи", т.е. литература главным образом *самхит* (собраний ведийских гимнов, исполняемых во время ритуала) и *брахман* (комментариев к ритуалу), сфокусирована прежде всего на мирских обрядах, поэтому большинство ученых считает, что ведийскому обществу больше соответствуют пер-

вые два *ашрама* – *брахмачари*, или ученика в доме учителя, изучающего веды, и *грихастха* – домохозяина, исполняющего домашние обряды. И лишь позднее появляется третий ашрам – *ванапрастха*, который тоже был связан со специфическими ритуалами.

Что же касается четвертого ашрама – бродячего аскета, то первоначально отношение ортодоксального брахманизма к существованию бродячих отшельников вряд ли могло быть положительным. Почему? По очень простой причине – брахманские ритуалисты едва ли могли одобрить то, что бродячие отшельники не исполняют никаких ведийских обрядов. Каков же был образ жизни этих странников?

Они должны были питаться только подаянием, не иметь ни постоянного крова (нельзя ночевать два раза в одном и тем же месте), ни постоянных кормильцев (нельзя принимать подаяние из одних и тех же рук более одного раза). Главный смысл этого состояния заключался в том, чтобы не привязываться ни к месту, ни ко времени, иными словами, не иметь никаких внешних опор, вырабатывая с себе чисто внутренние. С распространением религиозного бродяжничества и с появлением серьезной шраманской конкуренции брахманизм тоже постепенно инкорпорирует аскетизм как состояние, находящееся вне сферы ведийской ритуалистической практики, что отражается в идее четвертого *ашрама* как высшей цели для двух первых варн. Это совпадает с признанием *мокши*, или освобождения от круга перевоплощений, в качестве высшей цели человеческой жизни – *пурушартха*. Более того, мокша начинает противопоставляться ценностям мирской жизни – удовольствию (*кама*), пользе (*артха*) и *дхарме* (религиозному долгу).

Во времена жизни Будды брахманизм еще не окончательно воспринял идеал бродячего отшельника. Насколько можно судить по буддийским текстам, далеко не все брахманы готовы признать ценность религиозного бродяжничества, а собственно брахманский аскетизм ассоциируется скорее с лесным отшельничеством.

Чем важна брахманская теория ашрамов, так это тем, что она перекидывала мостик между мирским и внемирским, делая то и другое последовательными стадиями прогресса индивида в брахманистском социуме. В этом смысле ашрам *санньясина*, или бродячего отшельника, был законным исходом мирской жизни. Когда дети домохозяина вырастали и у них появлялись собственные дети, т.е. было обеспечено воспроизводство рода, он, чтобы не обременять лишним ртом свое семейство, уходил в лес и вел жизнь лесного отшельника.

В шраманстве же требование оставить мир не связывалось с выполнением социального или ритуального долга. Например, в буддийскую *сангху* принимались все, исключая сумасшедших, тяжело больных, преступников и молодых людей до 21 года. Среди *шраманов* были и индивидуальные отшельники и группы – от орденов отшельников до общин, объединенных вокруг харизматических лидеров. Эти крупные объединения можно рассматривать как новые аль-

тернативные типы общественной организации. В них воссоздаются многие из принципов племенной демократии – все важные решения принимаются большинством. В буддийской *сангхе* представители разных сословий (*варн*) участвуют в совместной трапезе, что является нарушением принципов кастового строя.

Группы *шраманов* могли объединяться и на основании приверженности к какому-либо обету, начиная с обетов по диете (одноеды, или питавшиеся один раз в сутки, группы, питавшиеся только кореньями, или только фекалиями, или только отбросами и т.п.), одежде (одетые в шкуры, ткани определенных видов, отказавшиеся от одежды вообще и т.п.), кончая аскетической практикой (неспальщики, стоящие на одной ноге, занимающиеся дыхательными или какими-либо другими упражнениями). Мировоззрение *шраманов*, несмотря на существенные вариации в учениях, которых они придерживались, имело целый ряд общих черт: неверие в эффективность ведийских обрядов, в священный характер сословного деления общества, осуждение насилия и принесения в жертву животных, но вместе в тем отсутствие социального реформаторства – их подход к обществу был скорее прагматическим.

В литературе по истории Индии VI–III вв. до н.э. называют эпохой "брожения умов", отмечая тем самым чрезвычайно многообразие религиозно-философских течений и учений отдельных философствующих индивидов. Именно последнее и отличает "осевую эпоху" – религиозно-философская мысль не может не иметь авторского имени.

Упанишады передают нам рассуждения Яджнявалкьи, Уддалаки Аруни, Гарги, Майтреи и др. В буддийских текстах называются имена знаменитых *шраманских* проповедников Маккхали Госалы, Пураны Кассапы, Пакуддхи Каччяны, Аджиты Кешакамбалы, Санджай Белатхипутты, Нигантхи Натапутты. Кроме того, собеседниками Будды были разные категории *шраманов*, такие как *паривраджаки* Поттхапада, Ваччха, по-видимому платные учителя логики и софистики, скептики (буддисты называют их "скользкими угрями"), личности типа Алары Каламы и разные категории брахманов – начетчики (*трайвидья* – знатоки трех вед), спорщики, или *локаяттики* и другие.

Имена Маккхали Госалы, Пураны Кассапы и Пакуддхи Каччяны связаны с популярной во времена Будды сектой адживика (название секты происходит от слова *аджива* – образ жизни). Адживика представляла собой либо секту, отколовшуюся от джайнизма, либо же очень близкую ему – по характеру аскетической практики – общину. По преданию, она была основана Маккхали Госалой, выходцем из простого люда. Последователи Госалы подвергали себя жесточайшей аскезе. Крупнейший знаток адживики Л.Бэшем пишет, что инициация в общину включала вырывание корней волос и сжимание в ладони раскаленной металлической лампы. Сторонники адживики проповедовали добровольный уход из жизни путем постепенного отказа от пищи и питья. Уже тот факт, что буддисты и джайны видели в адживиках своих главных соперников, свидетельствует о популярности

этой общины, особенно в VI—III вв. до н.э. Среди мирян адживики прославились как предсказатели. Сочинения адживиков не сохранились, но основы их доктрины довольно подробно, хотя и не без известной предвзятости, изложены в буддийских и джайнских источниках.

Основной пафос адживики – признание бессилия человека перед лицом всевластного рока, или *нияти*, был совершенно неприемлем для буддистов. Неслучайно речи проповедников этой секты в передаче буддийских источников носили подчеркнуто эпатирующий характер.

Важнейшим источником по доктрине адживиков и других сект является буддийский текст "Саманапхала-сутта" ("Сутта о плодах подвижничества"). Там сказано, что царь Магадхи Аджаташатту созвал пять самых знаменитых проповедников своего времени, чтобы они ответили ему на вопрос, каковы плоды подвижничества, но те вместо ответа на этот вопрос просто проповедают свои доктрины, из которых вытекает, что подвижничество лишено всякого смысла.

Так, основатель адживики Маккхали Госала говорит: "Нет ни причины, ни основания для греховности живых существ, они становятся греховными без причины и основания. Нет ни причины, ни основания для чистоты живых существ, они становятся чистыми без причины и основания. Нет поступков, совершенных тобою или другими, которые могли бы повлиять на будущее рождение. Нет ни человеческих деяний, ни силы, ни мужества, ни стойкости, ни доблести. Все живые существа лишены власти или добродетели, они управляются судьбою, случаем и природой. Не может быть речи о плодоношении незрелой кармы или об истощении созревшей кармы с помощью праведного поведения, поклонов, эпитимьи и целомудрия. Так же, как брошенный клубок ниток разворачивается во всю длину, так глупец и мудрый одинаково совершат свой путь и придут к концу печали" (эта и другие речи адживиков см.: 2)*

Другой учитель адживики Пурана Кассапа произносит еще более "кощунственные" речи: "Тот, кто действует, или заставляет действовать другого, ... кто разрушает жизнь, ворует, грабит, прелюбодействует, лжет – он не совершает дурного... Если он идет вниз по южному берегу Ганга, убивая, калеча и заставляя других убивать и калечить,... ничего дурного не пристает к нему. Если он идет вверх по северному берегу Ганга, раздавая милостыню и совершая жертвоприношения, он не совершает добродетельного поступка и добродетель не пристает к нему. Из развращенности, самоконтроля, воздержания и т.п. не вытекают ни грех, ни добродетель, ни подходы к ним". Сила *нияти*, по адживике, обесценивает все человеческие усилия, направлены ли они на добрые или недобрые дела.

Следовательно, и *карма* как закон морального воздаяния лишается своей опоры. Если поступки людей не злы и не добры, а, так сказать, морально нейтральны, то и их последствия – то, что составляет

* В случае, если в скобках дается только цифра, она указывает порядковый номер в списке литературы

пружины закона кармы – тоже совершенно нейтральны. В представлении адживики карма остается только механизмом перерождения, благодаря действию которого разные классы душ (а их около шести), меняя телесные оболочки, неотвратно восходит к высшему состоянию – *нирване*. Уже само перерождение очищает человеческую душу от скверны, поэтому процесс перерождения и назван *сансара-суддхи*, или очищение через перерождение. По истечении 8400 тыс. *махакальп* душа автоматически переходит в состояние *нирваны*. Таким образом освобождение перестает быть результатом усилий человека, а становится неизбежным для всех существ итогом их кармического странствия.

Адживики верили, что посвящение в их орден является свидетельством последнего перевоплощения, за которым должна последовать *нирвана*. Вполне естественно, что они всеми силами старались приблизить желанный конец. Отсюда постоянные изнурительные посты и наконец – смерть от голода и истощения.

Натурфилософское учение адживики, излагаемое в «Саманнапхала сутте» Пакуддхой Каччяной, представляет собой смесь из собственно натурфилософских представлений о первоэлементах (земле, воде, воздухе и огне), первобытного анимизма – учении об элементах радости и страдания (сравни учение Эмпедокла) и о *дживе* (душе), и, наконец, *этернализма* (от английского слова *eternal* – "вечный") – веры в вечность и неизбежность элементов – "не сделанных, не причиненных, не составленных", которые "бесплодны, тверды как скалы, устойчивы как камни, не движутся, не разбиваются, не влияют друг на друга, не порождают ни радости, ни страдания". Если сформулировать суть этого учения в современных терминах, то она сводится к тому, что элементы не связаны причинно-следственными отношениями. Таким образом, отрицание моральной эффективности человеческих деяний, подразумеваемое доктриной *нияти*, получает еще и натурфилософское обоснование.

Другой известный проповедник шраманской эпохи – Аджита Кешакамбалин тоже бросает вызов определенным догмам, принятым в то время. Он утверждает, что нет никакой добродетели в жертвоприношении и подаянии (основных заслугах ведийского человека), "не существует результата благой или неблагой кармы, нет перехода из этого мира в другой, нет ни *шраманов*, ни брахманов, которые, достигнув праведного совершенства, узнали тот мир и смогли рассказать об этом другим" (2).

Как мы видим, Кешакамбалин спорит не с доктриной перерождения, а с верой в то, что душа продолжает жить после смерти в каком-то особом мире. Похоже, что во времена *шраманов* эти верования были более широко распространены, чем представления о новом воплощении души. Буддисты называют учение Аджиты *уччхедавадой*, т.е. учением об уничтожении. Речь идет об уничтожении души после смерти тела. Душа, с точки зрения этого *шрамана*, есть не более чем сочетание четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня). Со смертью тела она тоже распадается на элементы.

Следующий оратор из "Саманнапхала сутты" – Санджая Белатхипутта – представляет то течение индийского шраманства, которое индологи называют агностицизмом, а сами буддисты – "скользкими угрями" или *аджнянавадинами*, сторонниками доктрины незнания. Вот характерное рассуждение Санджайа: "Если вы спросите меня, существует ли другой мир, и если бы я думал, что он существует, я бы вам так и сказал. Но это не то, что я говорю. Я не говорю, что это так, я не говорю, что это иначе, я не говорю, что это не так, я не говорю, что это так и не так, я не говорю, что не так, что это не так" (2).

Выработка уклончивых ответов на любые вопросы о природе реальности сближает *аджнянавадинов* с греческими софистами, но гораздо более симптоматична их близость греческим скептикам – и те и другие не просто уклоняются от ответа, а отказываются от всякого суждения о вещах (сравните: принцип *эпохе*). Здесь я хочу обратить ваше внимание еще на одну черту *шраманства*, наиболее ярко выраженную *аджнянавадинами*, а именно на скепсис относительно действительности спекулятивного знания, который разделялся всеми *шраманскими* течениями, в том числе и самим буддизмом.

В историографии индийской философии сложились свои мифы. Одним из таких мифов было представление о том, что в эпоху "брожения умов" существовала материалистическая школа *локаята*, для которой были характерны сенсуализм в представлениях о познании и гедонизм в этике. Действительно, ссылки на такое учение можно встретить как в буддийских, так и в ведийских источниках. Но само слово *локаята* в отношении материалистической школы тогда не употреблялось. Оно стало ассоциироваться с ней значительно позднее.

Современные ученые пришли к выводу, что в древних текстах, описывающих время жизни Махавиры, основателя джайнизма, и Будды (Махавира был старшим современником основателя буддизма), слово *локаята* относилось не к материалистическому учению, а к категории брахманов, которые специализировались на ученых дискуссиях по поводу ряда нормативных вопросов – "существует ли тот мир?", "существует ли душа после смерти?", "конечен ли мир или бесконечен?", "вечен или невечен?" и т.п. Именно списки этих вопросов и назывались *локаята*. Благодаря таким вопросникам мы можем теперь судить, какие философские проблемы занимали умы индийских мыслителей того времени.

Несомненно, что основным философским вопросом был тогда вопрос об участи души после смерти тела. По решению этого вопроса все учения подразделялись на *астика* – от глагола *асти* в третьем лице единственного числа, что значит "существует". Астиками первоначально называли тех, кто верил в посмертное существование души, *настика* (от *на асти*, "не существует") – главным образом учение *учххедавадинов*. Но с течением времени оба слова приобрели более широкое значение. *Астика* стало синонимом всей ортодоксальной традиции, признающей авторитет вед, *настика*, соответственно, – неор-

тодоксальных течений. Но во времена Будды слово "настика" использовалось в значении "нигилист". Буддисты называли *настиками* – *учххедавадинов*, брахманисты – буддистов и джайнов. Кроме того, ортодоксальные брахманы клеймили этим словом своих собратьев, которые считали возможным дать логическое обоснование авторитету Вед или же подвергать его сомнению.

Если в вопросе о посмертном существовании души все направления разделились только на две категории – *астиков* и *настиков*, то в вопросе о природе души разнообразие мнений было куда более впечатляющим. Одни, как, например, *учххедавадины*, видели в душе совокупность материальных элементов, другие отождествляли её с *манасом* (умом), третьи – со знанием и т.д.

Скажем несколько слов еще об одном важнейшем вопросе, который, начиная с этой эпохи, обсуждается всеми индийскими мыслителями – это вопрос о механизме действия *кармы* или кармического воздаяния за деяния в прошлой жизни. В эпоху Будды были известны как сторонники идеи кармы – их называли *кривавадинами*, так и те, кто отрицал существование морального воздаяния, *акривавадины*. Среди *кривавадинов* вопрос о механизме *кармы* тоже решался по-разному. В ведийской литературе отчетливые формулировки идеи *кармы* и *сансары* появляются только в ранних упанишадах. До этого времени представления о посмертном существовании человека сводились к убеждению в том, что он как бы сливается с миром: его дыхание уходит в ветер, а части тела разлагаются на элементы (землю, воду, воздух и огонь). Кстати, и в ранних упанишадах идея перерождения остается пока маргинальной. Там преобладает мысль о моральном воздаянии в потустороннем мире – небесах или аду. Считается, что душа после смерти может следовать или путем предков, *питрияна*, на Луну, или путем богов, *деваьяна*, на небеса.

Все это наводит на мысль, что идея перерождения не была исконной для ведийской традиции, а привнесена в неё позднее. Не вдаваясь в детали споров ученых о ведийском или неведийском характере *сансары*, отмечу только одно – в упанишадах идея двух путей посмертного существования и идея перерождения соединены довольно механически. В индуизме до сих пор сохраняются поминальные обряды в отношении умерших предков. Однако, по логике вещей, такие обряды не соответствуют идее перерождения. В самом деле, существование духов предков плохо согласуется с идеей воплощения душ умерших в ином теле.

Не упанишады, а буддизм и джайнизм ставят идею *сансары* и *кармы* в центр своих учений. Джайнизм даже в большей степени, чем буддизм. Махавира называл свое учение "*крим*" – учение о *карме*. Под *кармой* понималось любое действие – физическое, речевое, мыслительное, и предполагалось, что все они влияют на будущее перерождение. Короче, всякое действие – в равной степени является причиной перерождения. А коль скоро это так, то устраняя действие, мы устраняем и

причину перерождения и тем самым достигаем полного освобождения от его круговорота. Поэтому вся джайнская практика спасения была направлена на сворачивание человеческой активности – прекращение действия органов чувств, остановку мыслительной деятельности.

Грубо говоря, джайский подход сводился к тому, что бездействие призвано победить действие а вместе с ним и перерождение. Буддисты оспаривали этот, если можно так выразиться, кармический детерминизм. Они считали, что не все действия человека имеют кармический эффект, а лишь те, которые совершены целенаправленно и сознательно. Поэтому главный путь к прекращению сансары они видели не в остановке активности, а в изменении её мотивов.

Главными *акриявадинами* из известных нам школ были адживики. Хотя они и признавали *карму*, но, по их мнению, она не носила морального характера. К *акрияваде* относились также и *уччхедавадины*, сторонники уничтожения души после смерти тела, а также ряд других школ и учительских традиций, которые упоминаются в более поздней литературе.

Это сторонники *свабхававады*, или учения о собственной природе вещей, согласно которому все происходит не в силу каких-то внешних причин, а по собственной природе вещей. Поэт Ашвагхоша в своей знаменитой поэме "Деяния Будды", описывая "интеллектуальный ландшафт", который окружал Гаутаму, упоминает и следующую доктрину: "Некоторые полагают, что добро и зло, существование и несуществование возникают посредством *свабхавы*. И поскольку мир существует благодаря *свабхаве*, усилие тщетно. Если чувства ограничены своими сферами, если приятное и неприятное ограничены объектами чувств, если мы все подвержены действию старости и болезни, разве это не *свабхава*? Жертвенный огонь погашается водой, языки пламени в свою очередь высушивают воду, разделенные элементы вновь группируются, и, сцепляясь, образуют мир. То, что человек попадает в чрево, у него развиваются руки, ноги, спина и голова и душа соединяется с телом, – все это так знающие (*свабхававадины*) приписывают *свабхаве*. Кто делает острой колючку и различает природу зверя и птицы? Все это происходит благодаря *свабхаве*. Здесь нет действия воли и усилие тщетно" (см. 2).

Еще одной доктриной (возможно, это разновидность *свабахвавады*) *акриявады* является так называемая *ядриччхавада* – доктрина случайности, утверждающая, что все в мире случайно.

Наконец, к числу *акриявадинов* буддисты и джайны причисляют и тех, кто верил, что причиной мира является всемогущий бог *Ишвара*. Согласно Ангуттара никае, Будда подчеркивал несовместимость понятия благого и всеильного бога с насилием, царящим в мире (ср. проблему теодицеи в истории христианства). "Некоторые шраманы и брахманы утверждают: все, что случается с человеком, – радость или страдание – вызвано волею *Ишвары*. Но я говорю: ведь тогда по воле их творца и бога люди становятся ворами, убийцами, нечистивцами,

злодеями и еретиками. И тем, которые полагаются на творение высшего бога, недостает свободы воли, чтобы делать то, что должно делать, и воздерживаться от того, что делать не следует" (см. 2).

Отметим на будущее, что споры о механизме действия кармы в эпоху "брожения умов" были прообразами более поздних философских споров о причинности, об отношениях причины и следствия – тех споров, которые прошли через всю историю индийской философии.

Завершая наш очерк учений шраманской эпохи, попробуем подвести некоторые итоги. Прежде всего следует сказать об общих чертах всех шраманских учений. Помимо отрицания эффективности ведийского ритуала, это был еще и некий антиспекулятивный настрой, выражавшийся в недоверии к знанию, построенному на умозаключениях или авторитетных свидетельствах. Все шраманские учителя подчеркивали необходимость непосредственного познания *из первых рук*, собственного опыта реализации истины и утверждали, что их доктрины опираются именно на такой опыт: «...не утверждайтесь на том, что основано на повторениях услышанного, на традициях, молве, на священном писании, предложениях, аксиомах, на правдоподобию разума, на пристрастии к продуманной идее, на способности других, на предупредительности: "Этот монах - наш учитель". ...когда вы сами познаете: "Это – плохо, это – постыдно, это – порицается мудрым", когда можете поручиться и прокомментировать, что эти привязанности ведут к злу и гибели, откажитесь от них» (Из "Калама-сутры").

Главными результатами осевой эпохи в Индии мы можем считать следующие: 1) формирование диссидентских течений – буддизма, джайнизма, адживики и др. – в ответ на вызов которых происходит и консолидация брахманской ортодоксии: она начинает осознавать себя как единое целое и вырабатывать свои методы критики и апологетики; 2) появление первых опытов профессионального философствования. Множественность противостоящих друг другу брахманистских школ по толкованию ведийского ритуала дополняется множественностью внебрахманистских течений, которые оспаривают ритуал как таковой. Вся эта напряженная полемика побуждала и тех и других вырабатывать общезначимые формы философского дискурса, в котором могла победить только логика, а не ссылка на авторитеты, поскольку авторитеты у них были разными; 3) образуется и общее для всех направлений поле философских тем и проблем – природа души и её участь после смерти, проблема морального воздаяния и роль усилий человека в его собственной судьбе, статус святого и методы освобождения от *сансары*, сущность освобождения и многие другие; 4) более общим культурным результатом является создание параллельных обществу асоциальных моделей жизни и общения – религиозных общин. Они сыграли в жизни индоарийского социума огромную стабилизирующую роль. Непременность варновых барьеров и жесткость распределения социальных ролей в варновокастовом обществе компенсировалась для человека открытой возможностью выйти за пределы общества и его иерархии, приобретая при этом высший духовный авторитет. Тем самым отшельничество слу-

жило для индийского общества своего рода отдушиной, через которую выпускался пар возможных социальных конфликтов, что позволяло ему просуществовать на протяжении многих веков без особых внутренних социальных катаклизмов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985, гл. XV.
2. *Лысенко В.Г.* Отрицание ведийского ритуала и бога-творца в древнеиндийской традиции. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986, с. 57-79.
3. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994.

ВОПРОСЫ

1. Каковы основные различия между шраманским и брахманским аскетизмом?
2. Каковы те основные вопросы, которые обсуждались в эпоху Будды?
3. В чем сходилась и в чем расходился буддизм с другими шраманскими и брахманскими учениями?
4. Назвать основные категории шраманов и брахманов.
5. Каковы основные черты "осевой эпохи" в Индии?

Лекция 3

БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА : ТЕКСТ И КУЛЬТУРА

*Своеобразие буддийской литературы
в отличие от христианской и мусульманской.*

*Принципы буддийской герменевтики: соотношение Дхармы
и "слова Будды".*

Состав буддийского канона "Типитаки".

Буддийская литература "для себя" и "для другого".

Буддийская литература не может не поразить воображение своими гигантскими масштабами. Тексты многочисленных школ и каноны разных направлений составляют не просто собрание, а колоссальную библиотеку на разных языках – пали, санскрите, китайском, тибетском, монгольском, корейском, вьетнамском, уйгурском и других. И это при том, что произведения, известные сегодня, далеко не исчерпывают всего литературного наследия буддизма. Значительная его часть просто не дошла до нашего времени.

Но не только эта чрезвычайная обширность делает буддийскую литературу явлением в мировой культуре уникальным. В литературном наследии других мировых религий не находит аналогов еще ряд других ее характеристик. Каковы же они?

Первое. В отличие от христианства и ислама, в буддизме вообще нет единого и общепризнанного канона. Каждая буддийская школа имела свой собственный набор канонических текстов, который мог частично совпадать или не иметь ничего общего с канонами других школ, что однако не мешало приверженцам той или иной школы считать его общеподддийским.

Второе. Границы канонов разных школ никогда не рассматривались как абсолютно закрытые. Махаянисты вообще не считали свой канон хоть в какой-либо степени окончательным: в него могли быть включены все тексты, которые "согласны с Сутрой, Винаей и Дхармой". Среди школ хинаяны даже известная своим консерватизмом тхеравада

до последнего времени так и не пришла к окончательному определению того, какие тексты должны входить в канонический раздел "Кхуддака".

Третье. Само отсутствие единого для всех школ канона и признанных критериев "каноничности" затрудняет, если не делает вообще невозможным, разграничение между "ортодоксией" и "гетеродоксией" в буддизме. Каждая школа, считая свой канон "ортодоксальным", а каноны других школ менее "ортодоксальными" или даже "еретическими", могла тем не менее признавать авторитетность некоторых канонических сочинений других школ. Так, все хинаянские школы имели ряд общих канонических текстов. Махаянисты же, несмотря на резко критическое отношение к хинаяне, считали обязательным изучение некоторых хинаянских сочинений, например, "Абхидхармакоши" Васубандху.

Четвертое. Во всей буддийской литературе нет такого текста, знание которого имело бы для верующих буддистов такое же громадное значение, как знание Библии для христиан или знание Корана для мусульман. Приверженность буддийской вере не ассоциировалась с культом какого-то определенного текста и текста вообще. Верующий буддист мог даже и не подозревать о существовании буддийской литературы и довольствоваться наставлениями монаха. Не случайно, что в странах, принявших буддизм, не было параллелей такому значимому культурно-моральному акту, как клятва на Библию.

Таковы в кратком изложении основные причины, в силу которых мы можем говорить о своеобразии и даже уникальности феномена буддийской литературы в истории мировых религий. Это своеобразие во многом объяснялось принципами понимания и толкования "слова Будды" в буддийской религии (*буддха вачана*).

Начнем с того, что слово Будды не было для буддистов священным в том же смысле, в каком христиане и мусульмане считали "священным" все, что вышло из уст основателей их религий. Поскольку буддизм не признавал существования бога-творца, слово Будды не могло считаться ни "богословным", ни "откровенным". Это было, бесспорно, человеческое слово, отвечавшее тем принципам человеческого общения, которых придерживался Будда. А он, как мы помним, говорил так, чтобы его понял каждый собеседник, то есть его речь непосредственно зависела от той конкретной ситуации общения, в которой он оказывался, от повода для проповеди и от уровня умственного развития, характера, темперамента и т.п. тех, кто её слушал.

Однако было бы ошибочным полагать, что Будда просто говорил разным людям о разных вещах. Несомненно, что говорил он об одном, но чтобы его понимали в разной аудитории, прибегал к разным словесным формам. Что же было неизменным смысловым ядром его проповедей? Буддист скажет, что это *Дхарма* – квинтэссенция духовного знания, открытого Буддой в момент "просветления". *Дхармой* называли и учение основателя буддизма в целом, и вместе с тем – самый сокровенный смысл этого учения, закон, истину.

Поэтому, если прибегнуть к европейской философской терминологии

ти, проблему отношения "слова Будды" и *Дхармы* можно толковать как отношение истины и способов ее выражения. Буддисты утверждают, что *Дхарма* вечна и существует всегда, независимо от того, "открыта" она кем-то или нет. Мы знаем, что до *Шакьямуни* было множество *пратьекабудд* – будд "для себя" – которые тоже постигли *Дхарму*, но не захотели поделиться своим открытием с другими, довольствуясь только собственным спасением. После же Будды *Шакьямуни* были и другие будды и *бодхисаттвы*. Стало быть, *Шакьямуни* не был единственным и уникальным глашатаем *Дхармы*.

Из всего этого напрашивается вывод, что в истории буддийской веры фигура "открывателя" и "глашатая" *Дхармы* по сравнению с самой *Дхармой* была как бы второстепенной и вспомогательной. Роль Будды таким образом сводилась лишь к тому, чтобы донести *Дхарму* до живых существ. Это подчеркивал и сам Будда, когда перед окончательным уходом в нирвану наставлял своих последователей в их религиозных устремлениях полагаться не на него, Будду, а лишь на *Дхарму* и самих себя.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в сравнении с вечной *Дхармой*, слово Будды было чем-то относительным, ограниченным пределами опыта отдельной личности как проповедника, так и слушателя проповеди. Принцип относительности слов Будды при абсолютности *Дхармы* я буду условно называть принципом "приоритета" *Дхармы*. Именно этот принцип и лежит, как мне кажется, в основе собственно буддийской герменевтики, т.е. методов понимания и истолкования речений основателя буддизма и его последователей.

Согласно "*Махапариниббанасутте*" ("*Сутте о великой кончине*"), Будда назвал четыре способа, коими можно удостовериться, что то или иное высказывание действительно принадлежит Будде и является его аутентичным словом. Оно должно быть услышано (по степени авторитетности): 1) от самого Будды; 2) от его учеников; 3) от группы авторитетных старейшин; 4) от одного из старейшин. Кроме того, в *сутте* подчеркивается, что это высказывание должно соответствовать *Дхарме* и *Винае*. Тем самым, как можно заметить, проверяется не столько аутентичность, т.е. соответствие букве, сколько ортодоксальность – соответствие духу учения. Коль скоро буквальное воспроизведение *Дхармы* не играло в буддизме решающей роли, а сама возможность ее постижения связывалась не столько с формальными знаниями буддийских текстов, сколько с интуитивным озарением, то вполне понятно, почему буддийская традиция отличалась постоянной пролиферацией (порождением) священных текстов. Если определяющим признаком "священного слова" является субъективное ощущение проникнутости "духом" учения, то любой человек, постигший *Дхарму*, считался способным создавать свои тексты. Известный эстонский буддолог Линнарт Мялль назвал *Дхарму* текстопорождающим механизмом.

В этом смысле "производство" священной литературы не знает в буддизме ни пространственных, ни временных границ. Буддисты счи-

тают, что такие тексты, когда бы и кем бы они ни создавались, несут на себе отпечаток того высшего вдохновения, которое и вызвало их к жизни. Поэтому критерием аутентичности священного слова являлась и его красота, которая неотличима от истинности: "все, сказанное красиво/хорошо (*субхаши́та*) – есть слово Будды".

Нельзя не указать и еще на одно важное герменевтическое следствие принципа "приоритета" Дхармы. Поскольку Будда приспособлял свои проповеди к уровню аудитории, его слово тоже могло иметь несколько смысловых уровней. Буддисты, очень рано занявшиеся разработкой принципов толкования слов Будды, различали как бы два уровня или два смысла проповеди: буквальный и символический. В махаяне эти принципы интерпретации названы "опорами надежности" (*пратисарана*).

Каковы эти принципы? Во-первых, это опора на природу вещей, а не на мнение человека, во-вторых, опора на значение или цель текста (*артха*), а не на его букву. В-третьих, опора на те отрывки, в которых Дхарма выражена прямо, а не на те, которые еще нужно толковать. В-четвертых, это понимание посредством интуиции (*джняна*), не с помощью дискурсивной мысли (*виджняна*).

Здесь суммировано все, о чем мы уже говорили. "Приоритет" Дхармы как высшего смысла перед конкретными словесными формами ее выражения или толкования, зависящих от "мнения" человека. Предпочтительность личной реализации перед дискурсивным постижением. Наконец, различие прямых и косвенных форм выражения Дхармы. Последнее было связано и с более глобальной задачей – показать скрытое единство замысла всех проповедей, воссоздать инвариант, по отношению к которому все слова Будды были лишь вариантами.

С этой задачей связаны попытки махаянистов выстроить некую иерархию уровней смысла проповедей: от мирского (*лаукика*) или самого поверхностного, несущего чисто терапевтический эффект, через *пратипакшаку*, или противостояние против умственных омрачений и *пратипауришику* – направленное на конкретного человека к *парамартхике* или абсолютной истине. Духовный прогресс буддийского адепта понимался как восхождение ко все более высоким уровням, т.е. как проникновение через более или менее случайную словесную оболочку к единственному сокровенному смыслу. Высший уровень понимания часто ассоциировался с полным преодолением слова как такового, с знаменитым "арийским молчанием".

Однако при всей важности внесловесных форм реализации Дхармы, буддисты не отказывались и от попыток воссоздать ее дискурсивным путем. Именно этому и посвящена третья часть буддийского канона – Абхидхарма. Существование множества абхидхармических текстов и разных редакций самой Абхидхармы, а впоследствии и обширной литературы махаяны и ваджраяны является наилучшим свидетельством этих бесконечных попыток понять и донести до других смысл учения Будды.

После этих общих замечаний о характере буддийской литературы и о буддийской герменевтике перейдем к описанию канона первого важнейшего направления буддизма – хинаяны. Махаянская и ваджраянская литературные традиции относятся к более поздним формам буддизма, анализ которых не входит в задачу данного курса.

Буддийские предания связывают создание хинаянского канона Типитаки (санскр. Трипитаки), или буквально "Трех корзин", с первым собором в Раджагрихе. На этом соборе последователи Будды собрались спустя год после ухода Учителя, чтобы зафиксировать все, что они от него слышали. Именно тогда учение Будды и было разбито на три части – Винаю (устав и правила поведения монахов в сангхе), Сутту, содержащую проповедь *Дхармы* (иногда эту часть называют просто *Дхармой*) и Абхидхамму (санскр. Абхидхарму) – систематизацию учения Будды. Однако, сравнивая источники разных школ, ученые пришли к выводу, что в своем первоначальном виде канон содержал только две "корзины" – Сутту и Винаю. Абхидхамма же была добавлена к нему уже после раскола первой буддийской общины на отдельные секты.

Каков был этот первоначальный канон? Поскольку сам он не сохранился, об этом мы можем только гадать. Все, чем мы располагаем сегодня, – это полный канон школы тхеравада, записанный на Цейлоне на языке пали в I в. до н.э., а также канон школы сарвастивада, который дошел до нашего времени в переводе на китайский язык (санскритский оригинал сохранился только фрагментарно), а также ряд отдельных сочинений разных хинаянских школ.

Тем, кто впервые знакомится с буддизмом, необходимо представлять себе как общую структуру тхеравадинского канона, так и предназначение каждой из его частей. Наше знакомство с каноном начнем с Винаи. В целом Виная регулировала поведение монахов и в сангхе и в миру, предписывала образ жизни, форму одежды, принципы питания, передвижения и остановки на ночлег, общения с внешним миром и т.п.

Виная тхеравады состоит из трех сочинений: 1. "Сутта-вибханга" ("Классификация сутт", в санскритской версии соответствует "Виная-вибханге", "Классификации Винаи") – толкование сутт (произнесенных по преданию самим Буддой), посвященных правилам поведения монахов и разновидностям дисциплинарных взысканий в случае их нарушения, в зависимости от тяжести содеянного, – от покаяния в своем проступке вплоть до исключения из сангхи. Все эти правила входят в буддийский учебник дисциплины "Патимоккха". Комментарий каждого правила включает историю о случае, который побудил Будду ввести его, обсуждение всех деталей его применения и некоторых исключений.

2. "Кхандхака" ("Подразделения", санскр. текст "Виная васти") в свою очередь состоит из двух частей: Махавагга (10 глав) и Чулавагга (12 глав). Здесь обсуждаются: правила приема в сангху, монастырские церемонии, правила, регламентирующие одежду, питание, виды ночле-

га, распределения подаяния, ведение диспута и т.п. Так же, как и в "Сутта-вибханге", описывается история каждого случая, по поводу которого Будда дал то или иное предписание. Содержит также рассказ о значительных событиях в жизни сангхи, являясь тем самым ценным источником по её ранней истории. 3. "Паривара" ("Придаток"), систематизация правил по отдельным рубрикам. Содержится только в тхераваде.

В целом монахи должны соблюдать 227 правил, монашки же – 332. Вместе с тем в вопросах дисциплины Будда не был догматиком и легко шел на отмену слишком мелочных регламентаций, всегда готовый принять во внимание обстоятельства и мотивы поведения конкретных личностей. Однако в дальнейшем именно из-за неясностей в толковании некоторых дисциплинарных принципов уже после смерти Будды между его сторонниками стали возникать серьезные разногласия, приведшие к расколу общины на тхераваду, сохранявшую консервативную позицию, и махасангхику, сторонников "большой общины" (предшественницы махаяны), выступавших за смягчение и отмену некоторых ограничений.

В Сутта питаке нашло свое место все, что, по преданию, на первом буддийском соборе в Раджагрихе, после смерти Будды изложил по поводу учения (Дхармы) со слов Учителя его ближайший сподвижник Ананда. В своем рассказе он все время повторял: "так я слышал однажды" (*evam mayā śrutam ekasmin samaye*). С тех пор эта формула предпосылается всем суттам (сутрам) – афоризмам – как в хинаяне, так и в махаяне (праджняпарамитские сутры). Поскольку сутты часто допускают разные толкования, создатели канона иногда разъясняют их смысл непосредственно в самом тексте, а также описывают обстоятельства, в которых было произнесено то или иное поучение, и кому оно было предназначено, что значительно увеличивает длину буддийских сутт в сравнении с брахманистскими сутрами. Для широких слоев общества Сутта питака была всегда важнее двух других частей канона, поскольку именно в ней учение Будды представлено в наиболее полном и доступном пониманию виде. Она включает самые разные жанры: диалоги и поучения Будды, стихи, легенды, предания, описание обстоятельств путешествий Будды по Индии и т.д. Словом, это настоящая энциклопедия буддийской мудрости. До нашего времени дошли Сутта тхеравады на пали, тексты из этой корзины других хинаянских школ в переводе на китайский и тибетский языки, а также несколько санскритских сочинений.

Сутта питака тхеравады состоит из пяти *никай*, или "собраний", поэтому иногда этот раздел канона называют *никая*. 1. Дигха (санскр. Диргха, "длинный") никая ("Длинное собрание") – 30-34 "длинные" сутты, раскрывающие разные стороны жизни и деятельности основателя буддизма. Самые известные из них: "Саманапхала сутта" ("Сутта о плодах подвижничества"), "Брахмаджала сутта" ("Сутта о сетях брахмана"), "Махапариниббана сутта" ("Сутта о великой кончине"), "Амбхатта сутта" ("Сутта Амбхатты"), выступающая против системы варн и претензий брахманов, "Маханидана сутта" ("Сутта о великой при-

чине"), излагающая буддийскую доктрину взаимозависимого возникновения (*пратитья самутпада*), а также "Сигаловада сутта" ("Сутта Сигаловады"), посвященная нормам социальной этики.

2. Маджджхима (санскр. Мадхьяма, "средний") – 152 сутты "средней" длины. Тексты по всем аспектам буддизма – доктрине, жизни в сангхе, о вреде крайностей аскетизма и т.п. Содержит легенды и истории.

3. Самьютта (санскр. Самьюкта, "связанный") – "связанные" сутты (в количестве 2875), самая известная из них – "Дхаммачаккапаватана сутта" ("Сутта о повороте колеса Дхаммы"), в которой излагается первая проповедь Будды.

4. Ангуттара (санскр. Экоттара) – "больше на один член" – самое обширное собрание сутт (от 2198 до 9557), построенное по определенному мнемоническому правилу: каждый последующий текст обсуждает на один предмет больше, чем предыдущий. Состоит из 11 групп (нипат). Сутты первой нипаты касаются единичных предметов, например, ума Будды, второй – двух, например, 2-х видов проступков, третьей – трех, например, 3 видов благородных действий, и т.д. до 11 нипаты, где идет речь об 11 видах радости.

Особое место в Сутта питаке занимает 5-й раздел – Кхуддака никая ("Собрание кратких поучений"), в состав которого вошли тексты разного содержания, жанра и времени создания – от самых древних в каноне – до довольно поздних и испытавших сильное влияние народных верований. Среди них есть настоящие шедевры поэзии и прозы, равных которым нет во всем каноне.

В палийской Кхуддаке, утвердившейся на Цейлоне, 15 сутт: 1) "Кхуддака-патха" ("Сборник афоризмов" из 9 частей), в котором излагается кредо буддийской веры, 10 предписаний для монахов и 10 вопросов для новообращенных, гимны, восхваляющие Будду, песнопения, предназначенные для сопровождения подношений духам умерших. Очень популярен на Цейлоне; 2) знаменитая "Дхаммапада" ("Стезя Дхаммы"), 3) "Удана", сборник 82 стихов, содержащих вдохновенные религиозные излияния, приписываемые самому Будде 4) "Итти-вутака", высказывания Будды в прозе и в стихах о праведном образе жизни, 5) одна из самых старых, по мнению ученых, частей канона, "Сутта-нипата" 6) "Виманаваттху" ("Истории о небесных пристанищах"), 85 стихов о счастливой жизни существ, переродившихся в небесных обителях, и рассказ добрых деяниях, приведших их туда; 7) "Петаваттху" ("Истории о духах предков"), 51 стих о злключениях духов существ, ведших неправедный образ жизни, – самая поздняя часть раздела; 8) Джатаки ("Истории рождения") – 550 рассказов, легенд и сказок о предшествующих существованиях Будды; 9) "Тхера-" и 10) "Тхери-гатха", ("Песнь монахов" и "Песнь монахинь"), вдохновенный поэтический рассказ 264 монахов и 100 монахинь о своем жизненном и религиозном опыте; 11) "Ниддеша" ("Перечисление"), комментарий на 5 и 6 разделы "Сутта-нипаты", приписываемый ученику Будды Шарипутте; 12) "Патисамбхидамагга" ("Путь анализа"), позднее сочинение в жанре абхидхармы, состоящее из 30 глав и представляющее

анализ разных буддийских доктрин; 13) "Ападана" – собрание легенд; 14) "Буддхавамса" ("История Будды"), рифмованный рассказ Будды о жизни 24 предшествующих ему будд (согласно буддийской традиции, Будда Шакьямуни не был первым "просветленным", до него до "прозрения" истины доходили еще 24 человека, но они предпочли довольствоваться собственным освобождением и поэтому оставались пратьека буддами – буддами "для себя"), которых он встречал в своих прошлых рождениях; имеет несомненно позднее происхождение; 15) "Чария питака" ("Корзина поведения"), 35 джатак в стихах, в которых говорится о значении совершенств (*парамит*), приобретенных Буддой в его прошлых рождениях. Оформление этого собрания относится к самому позднему периоду и не считается окончательным. Об этом свидетельствует разный состав Кхуддаки на Цейлоне, в Бирме (там в него входит "Милинда паньха", "Вопросы царя Милинды") и на Сиаме.

В школах хинаяны, распространившихся на севере Индии, вместо *никаи* ипользовался термин *агама*. Из *агам* сохранились (в китайском переводе): Диргха агама (30 сутр) школы дхармагуптака, Мадхьяма агама (222 сутры) школы сарвастивада, Самьюкта агама (136) школы муласарвастивада и Экоттара агама (437 сутр) школы махасангхика. Много санскритских фрагментов агам было обнаружено в Центральной Азии.

Абхидхамма питака является самой поздней частью палийского канона, однако как особый жанр буддийской литературы *абхидхамма* сформировалась значительно раньше. Само слово *абхидхамма* (санскр. абхидхарма) означает буквально "в отношении *дхаммы*", и толкуется буддистами как "исследование *дхаммы*" или же как "высшая *дхамма*". Полная Абхидхамма сохранилась не только в тхеравадинской, но и в сарвастивадинской редакции.

Абхидхамма питака тхеравады включает семь текстов, или *ппа-карана* (отсюда и другое её название – "Саттаппакарана" или "Семь трактатов"):

1) "Дхаммасангани" ("Классификация *дхамм*"), перечисление и обсуждение *дхарм*, охватывающих все существующие в мире явления, с точки зрения человеческой психики и её правильного функционирования, предназначенное для хорошо подготовленных монахов; 2) "Вибханга" ("Деление" или "Классификация"), дополнительный анализ некоторых категорий, встречающихся в "Дхаммасангани"; 3) "Дхатукаттха" ("Дискуссия об элементах"), посвященная обсуждению классификации *дхарм* на *дхату* – "элементы"; 4) "Пуггалапанньяти" ("Определение личности"), собрание цитат главным образом из Ангуттара-никаи, в которых рассматриваются различные типы людей. Считается самым ранним из трактатов палийской Абхадхамма питаки; 5) "Катхаваттху" ("Предметы спора") – известный полемический трактат, единственное сочинение из третьей "корзины", авторство и время создания которого определяется самой традицией. Составлен, по преданию, знаменитым

тхерой Тисса Моггалипуттой, который на 3-м буддийском собрании выступил с опровержением 200 тезисов соперничающих школ по поводу трактовки буддийских принципов *анатта* (пали, санскр. *анатма*), или бессущности, *аничча* (пали, санскр. *анитья*), или непостоянства, времени существования *дхарм* (критика доктрины сарвастивады) и др. Этот текст считается важнейшим источником по ранней буддийской логике, однако его создание ученые относят к более позднему времени, чем буддийская традиция, к I в. н.э.; 6) "Ямака" ("Пары"), серия вопросов о психологических явлениях, каждое из которых рассматривается двумя противоположными способами; 7) "Патхана" ("Причина"), обширное и сложное по методу исследование буддийской концепции причинности.

Абхидхарма питака сарвастивады (сохранилась главным образом в переводе на китайский язык) содержит следующие семь трактатов: "Джнянапрастхана", "Пракаранапада" (самые ранние, созданы ок. 50 г. до н.э.), "Виджнянакая", "Дхармаскандха", "Дхатукая", "Праджяпतिшаstra" и "Самгитипарьяя". Подавляющее большинство текстов Абхидхармы питаки предназначалось для самоподготовки будущих *архатов* – тех буддийских адептов, которые стремятся достичь высшей цели буддизма – *нирваны*. Жанр абхидхармы предназначался прежде всего для того, чтобы облегчить монахам усвоение буддийских истин, изложенных в суттах. Однако это облегчение касалось не только понимания, но и запоминания. Поэтому абхидхарма включает разработку истолковательных процедур, а также – создание резюме доктрины, классификационных списков терминов, снабженных числовыми индексами, уточняющие и разъясняющие вопросы о значении терминов, которые по большей части представляют собой мнемонические приемы, то есть способы лучшего запоминания.

Приверженность абхидхармических трактатов принципам систематичности, точного употребления и правильного толкования терминов – все это побуждало многих западных исследователей связывать начальный этап систематической буддийской философии именно с Абхидхармой. Буддийские сутты подходили для этой роли в значительно меньшей степени, так как в отличие от брахманистских сутр, всегда кратких и предельно сжатых, они представляли собой довольно пространственные тексты, имеющие определенный сюжет, как бы обрамляющий проповедь Будды (где происходит действие, кто сопровождает учителя, кто обращается к нему с вопросом и по какой причине, ответное поучение Будды). Сутты изобилуют эпитетами, длинными описаниями, повторами, содержат вкрапленные "назидательные истории". Словом, очень мало напоминают "ученый текст". По своему жанру они гораздо больше похожи на упанишады и философские части Махабхараты (индийского эпоса).

Если брахманистские сутры сыграли роль "базовых текстов", истолковывая и развивая которые складывались шесть систем ортодоксальной индийской философии, то буддийские сутты подобно упанишадям, ставшим материалом для сутр веданты (одной из самых влиятельных

религиозно-философских школ индуизма), послужили отправной точкой для создания абхидхармических перечней и трактатов, которые, в свою очередь, разворачивались и истолковывались в буддийской комментаторской литературе.

Среди тхеравадинских комментаторов наибольшей известностью пользовался Буддхагхоша, живший в IV–V вв. н.э. Он составил 5 комментариев к Сутте, 3 – к Абхидхамме, но более всего прославился своим трактатом "Висуддхимагга", или "Путь очищения". Самый известный из сарвастивадинских комментариев – "Махавибхаша", составленный на буддийском соборе при Канишке в I в. н.э. Однако ввиду чрезвычайной обширности этого текста большую популярность приобрели краткие его компендиумы, особенно "Абхидхармакоша", созданный Васубандху в V в. н.э.

Среди сочинений, не принадлежащих тхеравадинскому канону, особое место занимает "Милинда паньха", или "Вопросы царя Милинды". Это увлекательный рассказ о беседах греческого царя Менандра (Милинды), правившего в Северной Индии во II в. н.э., и буддийского монаха Нагасены. В этой лекции я еще буду к нему обращаться.

Чтобы лучше разобраться в том чрезвычайно сложном и многоплановом явлении, которое представляет собой буддийская литература, я предлагаю применить к ней нашу первоначальную схему "буддизма для другого" и "буддизма для себя". Мы получим две группы текстов – с одной стороны, те, которые предназначались для пропаганды и разъяснения буддийской *Дхармы* среди не-буддистов или для пропаганды учения одной буддийской школы среди представителей других школ. С другой стороны, тексты, так сказать, "для внутреннего пользования" членов сангхи. Рассмотрим сначала первую группу.

В зависимости от характера аудитории, для которой создавались тексты первой группы, их можно разделить на два вида: популярный (сказки, легенды, поэмы, песни, учебники, цитатники, сборники назидательных поучений типа "Дхаммапады") и "ученый" – полемические тексты, позднее жанр шастр, а также некоторые беседы Будды из Сутта-питаки, в которых ему приходится иметь дело с учеными собеседниками, будь то брахманы или шраманы.

Вторую категорию составляют тексты, созданные для внутренних нужд сангхи или для самотренировки монахов. Цель последних заключалась в том, чтобы развить в адепте определенные моральные, психологические и интеллектуальные качества, которые помогут ему достичь состояния *архата*.

Таким образом если в первом случае речь шла в основном об обращении в буддизм и о вступлении на буддийский путь, то во втором – о движении по этому пути. Какими же средствами осуществлялось первое и второе?

В текстах буддизма "для другого" мы встретим и логические умозаключения и множество чисто риторических приемов, одним из которых является частое прибегание к аналогиям. В буддологической литературе аналогии толкуются обычно как иллюстрации, т.е. как

нечто второстепенное и производное от иллюстрируемой идеи. Однако, с моей точки зрения, роль аналогий в буддийской литературе была гораздо более важной и принципиальной, чем это может показаться на первый взгляд. Мой тезис заключается в том, что аналогии играют в буддийских текстах "для другого" квазитеретическую роль доказательства, т. е. заменяют логические выкладки и рассуждения.

Иными словами, буддийские примеры и аналогии являются не просто иллюстрациями, а скорее иллюстрациями-моделями (в современной литературе их часто называют репрезентаторами – "представителями" в силу того, что они воспроизводят/представляют некоторые принципиальные свойства моделируемого объекта). По сравнению с чистыми иллюстрациями, смысл которых неотъемлем от смысла того теоретического суждения, которое они иллюстрируют, репрезентаторы гораздо более самостоятельны и самоценны. Их собственная логика может иметь обратное влияние на логику теоретических рассуждений. Это касается не только буддизма, но и всей индийской мысли.

Каковы же конкретно эти репрезентаторы? Один из самых известных из них – это образ семени и плода, использовавшийся практически всеми системами индийской философии для "моделирования" самых разных и порой даже противоположных философских положений. Развитие этого образа, ассоциировавшегося прежде всего с буддийской концепцией причинности – пратитья самутпадой в истории буддийской мысли (под развитием я имею в виду установление изоморфизма разных его деталей и функций с деталями и функциями теоретического предмета) привело к появлению концепции "*vipaka*", или "созревания", *кармы*, согласно которой она приносит свой плод не сразу после совершения поступка, а проходит определенный период "созревания".

В рамках той же модели укладывается и поздняя буддийская концепция *алая-виджняна*, или "сокровищницы сознания". *Алая-виджняна* часто трактуется как общее поле, в "почве" которого содержатся "семена" будущих воплощений существ. Иначе говоря, "семя" требовало "почвы" – логика модели подспудно оказала влияние на логику развития буддийских концепций.

В чем смысл этой логики модели, или, как её можно назвать, репрезентативной логики? Попробуем понять это на примере "Милинда паньхи" – текста, служащего прекрасным образцом литературы "буддизма для другого".

"Каково свойство мудрости, – спрашивает Нагасену Милинда, и тот отвечает: Когда возникает мудрость, государь, она рассеивает потемки неведения, порождает свет веденья, проливает сиянье знания, освещает арийские истины и тогда подвигающийся видит истинной мудростью: /все это/ бренно, тяжко, без самости". Милинда просит привести пример. – "Представь, государь, что в темный дом внесли светильник. Внесенный светильник рассеит потемки, породит свет, прольет сиянье, осветит очертанья предметов ...так и мудрость" (перевод А.Парибка). Далее повторяется первая фраза Нагасены.

Мы видим, что не образ светильника иллюстрирует здесь какие-то

свойства мудрости, а совсем наоборот, уже в первой же фразе Нагасены воздействие мудрости описывается по образцу действия светильника – "рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения и т.п." Таким образом, функции светильника служат моделью для демонстрации свойств мудрости. Подобное предвосхищение свойств модели в моделируемом предмете можно проследить и на других примерах из "Милинда паньхи".

Логика модели, однако, имеет достаточно ограниченную сферу приложения, что не позволяет ей полностью заменить собой обычную дискурсивную логику, которой мы пользуемся при получении нового знания. Почему же это так, разве нельзя найти такие модели, которые смогут продемонстрировать нам все искомые свойства, функции и образ действия объекта нашего рассуждения? Теоретически, видимо, можно, но это чрезвычайно затруднительно. Прежде всего потому, что наш репрезентатор, в данном случае светильник, является не "чистой" моделью, а естественным объектом. Это значит, что он содержит или может содержать и такие свойства, которые с точки зрения "чистой" модели являются как бы избыточными, и которые, будучи "вне-сенными" в теоретический предмет, могут прийти в конфликт с другими заданными её свойствами. Например, светильник может погаснуть, если его задуть, мудрость же понимается буддистами как нечто вечное и неугасимое.

Поэтому полный изоморфизм свойств модели и объекта, похоже, недостижим. Любой естественный объект будет одновременно и больше и меньше своей модели, так как ему может также и недоставать каких-то свойств. Те свойства мудрости, которые нельзя представить с помощью образа светильника, придется моделировать другими репрезентаторами. Словом, естественный объект, подобно естественному языку, содержит слишком много такого, что нельзя ни формализовать, ни втиснуть в рамки заданной модели, если иметь в виду "заданные" свойства теоретического объекта, который мы пытаемся разъяснить. Это побуждает нас искать все новые и новые репрезентаторы. Мы встречаем в сутрах множество случаев, когда оппоненты спорят исключительно с помощью примеров и побеждает тот, чей пример как модель оказывается наиболее изоморфным своему объекту. В буддийской литературе упоминается даже особая категория спорщиков, которая славилась искусным использованием примеров.

Итак, репрезентатор избыточен по отношению к тому теоретическому положению, понятию или принципу, который он моделирует. Но ведь и теоретическое положение, идея и т.п. могут быть избыточными по сравнению со своей моделью. Разве можно представить возвышенные духовные истины только с помощью наглядных материальных предметов? Ответ на этот вопрос будет не таким однозначным, как можно было бы ожидать.

Будда часто использует "репрезентативную логику", чтобы показать сотериологическую неэффективность категорических суждений о вещах, связанных с утверждением их существования или несущество-

вания (см. лекцию "Будда и метафизика"). От лобовых и прямолинейных констатаций, от этих однозначных "да" и "нет" он склоняется в пользу иносказаний, метафор, а также и упомянутых мною примеров, т. е. косвенных форм выражения высоких духовных истин. Однако в эти наглядные примеры из обычной жизни вводится некоторый спекулятивный момент, что и делает их чем-то большим, чем просто иллюстрация, или на нашем языке, делает их репрезентаторами.

Не случайно, и исследователи буддизма, разъясняя современному читателю положения, скажем, теории *дхарм*, довольно часто и сами прибегают к репрезентаторам, которые они черпают из опыта уже нашей эпохи. Например, Ф.М.Щербатский сравнивал буддийское понимание дискретно-континуальной природы потоков *дхарм*-элементов с кинематографической лентой, состоящей из отдельных кадров, при прокручивании которой, однако, создается иллюзия единства и непрерывности предмета и действия. Или его ученик О.О.Розенберг уподоблял набор *скандх* (групп *дхарм*, из которых, по мнению буддистов, складывается личность) с калейдоскопом, где из одних и тех же элементов складываются многообразные узоры. В изучении и истолковании буддизма данные примеры уже многие годы играют роль репрезентаторов.

Репрезентация умпостигаемой сферы с помощью конкретной и наглядной картинки лежит между образным и дискурсивным мышлением. Но это не только переходная ступень от первого ко второму, но и движение также и в обратном направлении – некое средство избежать однозначности дискурса, сознательный прием, применение которого диктуется духовно-практическими целями изменения личности. В этом смысле репрезентативную логику можно трактовать как некий "срединный путь" между обыденным и научным мышлением, риторикой и строгой логикой.

На этом пути можно достигнуть сразу две цели. С одной стороны, наглядность репрезентаторов есть наглядность самой жизни, что делает буддийское учение близким и понятным всем. Вместе с тем, обычная жизнь, увиденная как бы сквозь призму буддийских понятий, наполнялась иным, высшим смыслом. Через оболочки обычных предметов просвечивали буддийские *мысле-формы*, которые, лишая предметный мир его собственной когерентности, диктовали вещам и событиям чисто буддийское предназначение.

Свойство репрезентаторов – представлять довольно "тонкие" аспекты мысли в удобном для понимания и усвоения виде – использовались и в литературе буддизма "для себя". В абхидхармических текстах мы встречаем и простые, и более сложные формы репрезентации, когда известная доктрина используется в качестве модели для истолкования менее известной. Однако главным приемом этой литературы является метод *матрик* – перечней и классификаций. Именно матрики, как мне представляется, и были тем "внутренним" языком, или своего рода профессиональным жаргоном, который был выработан буддизмом "для себя".

Доминирование *матрик* в абхидхарме во многом предопределяет труднодоступность этой литературы. Матрика была жанром, который явился результатом длительной работы по выработке принципов классификации и систематизации, призванных облегчить передачу определенной информации в замкнутом сообществе единомышленников.

Чтобы понять, как это возможно, прибегнем и мы к примеру-репрезентатору. Им послужит, как это ни парадоксально, анекдот. Томясь от безделья, заключенные рассказывают и пересказывают друг другу анекдоты, которые получают постепенно свои кодовые номера и каждый из сокамерников, кто хочет вспомнить какой-либо из них, просто называет кодовый номер. Остальные, естественно, смеются. Но соль этой истории заключается в том, что, привыкнув к коду, они перестают замечать разницу между ним и естественным языком. Однажды в камеру попадает женщина и кто-то называет определенный номер, после чего заслуживает порицание за то, что допускает непристойные выражения в присутствии дамы.

Что же происходит? Некая "внешняя речь" постепенно преобразуется во внутренний код, теряя при этом связность и последовательность за счет выпадения ключевых логических звеньев, обеспечивающих её "объективную" осмысленность. Важно отметить, что эти звенья не просто отбрасываются, а как бы свертываются и "упаковываются" в смысловые единицы другого уровня. С моей точки зрения, и наши матрики, точно так же, как и сутры брахманистских школ, можно рассматривать как формулы или коды, которые не могут быть поняты сами по себе, без расшифровывающего их комментария. Поначалу в фиксации расшифровки такого рода не было никакого резона, поскольку приверженцам той или иной системы она и так была известна. Со временем же, когда традиция непосредственного понимания матрик и сутр стала разветвляться и усложняться, появились разные школы со своими толкованиями и комментарии стали фиксироваться.

Нет сомнения, что брахманистские сутры и буддийские матрики были плодом длительного процесса формирования учения, который включал и дискурсивную проработку понятий и, как мы уже говорили, процедуры классификации и систематизации. Если брать буддизм, то создание литературы буддизма "для себя" опиралось и на литературу "для другого". Диалектика этих двух уровней пронизывает всю историю буддийской литературы. Возникает вопрос – к какому же уровню относится буддийская философия?

Какую философию мы бы ни взяли – древнюю, современную, восточную или западную – она, несомненно, является формой, хоть и профессионализированной, но все-таки "внешней речи", ориентированной на "другого" и выполняющей коммуникативные функции. Философия всегда остается в некоей сфере интеллектуальной всеобщности и обязывает всех попадающих в ее орбиту быть доказательными, т. е. обрамлять свою мысль в общезначимые формы и подчинять её общезначимым логическим законам.

По природе своей Дхармы, открытой для разных интерпретаций, буддизм очевидно никогда не был, да и не мог быть единой замкнутой системой, которая под влиянием внешних обстоятельств не была бы открытой для внутренних преобразований. Вся история этого учения свидетельствует о существовании множества профессиональных кодов и жаргонов, созданных разными буддийскими школами, которые соотносились друг с другом примерно так же, как диалекты одного и того же языка, иными словами, были вполне проницаемы друг для друга. Они разделяли множество положений и принципов, пользовались одними и теми же понятиями. Это позволяло приверженцам разных буддийских школ вести ученые споры о самых "тонких" аспектах учения Будды, обсуждая их во всех деталях. Кроме того, буддийские школы объединяла задача защиты буддийского учения от критики "внешних" оппонентов. Все эти как "внешние", так и "внутренние" споры и дискуссии, публичные диспуты и также постоянное стремление сангхи "вербовать" новых адептов и покровителей поддерживали обе тенденции – как развитие "внутренней речи" и соответственно литературы "для себя", так и развитие "внешней речи" и литературы "для другого".

По словам знаменитого английского ученого Эдварда Конзе, "социологическая доктрина, подобная буддизму, становится философией, когда её интеллектуальное содержание объясняется постороннему". Необходимость передать нечто другому человеку в понятной и доступной для него форме является главным побудительным мотивом развития дискурсивной речи, одной из форм которого является философия. Именно появление дискурса и создало ту сферу интеллектуальной всеобщности, в которой родилась философия и в Греции и в Индии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дхаммапада. Вступительная статья В.Н.Топорова. М.,1961, с.5-55.
2. Милинда панха. Вопросы Милинды. М.,1989. Вступительная статья.

ВОПРОСЫ

1. Каковы основные отличия буддийской литературной традиции от христианской и мусульманской?
2. В чем смысл принципа "приоритета" Дхармы над "словом Будды"?
3. Каковы основные принципы буддийской герменевтики?
4. Каковы критерии аутентичности "слова Будды"?
5. Рассказать о составе палийского канона Типитаки.
6. К какому разделу канона принадлежит "Дхаммапада"?
7. В чем принципиальное различие между литературой буддизма "для себя" и "для другого"?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Буддийские сутты. Пер. с англ. Н.И.Герасимова /Пер. с пали на англ. Т.Рис-Дэвидса/ М., 1900.
2. Сутта-нипата. Сб. бесед и поучений. Пер. с пали Фаусболла. Рус. пер. Н.И.Герасимова. М.,1899.

Лекция 4

ОБРАЗ БУДДЫ: ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

*История жизни Будды как реализация буддийских принципов
"срединности", "прагматизма" и "эмпиризма".*

Будда и современное ему общество.

Роль Будды в истории буддизма.

Отношение к истории Будды в европейской буддологии.

В текстах палийского канона нет какой-либо связной биографии Будды, прослеживающей его жизненный путь от рождения до смерти. В "корзине" сутт его жизнь описывается с момента, когда, достигнув "просветления", он начал проповедовать своё учение ("Дхаммачакка пшаваттана сутта"). Сутты рассказывают об обстоятельствах его пятидесятилетнего странствия по Индии, подробно описывают его кончину ("Махапариниббана сутта"). Биографические эпизоды в них используются главным образом для иллюстрации разных положений учения. В целом они рисуют Будду великим мудрецом, проповедником, учителем, мастером йоги – словом, обычным человеком, сделавшим, так сказать, духовную карьеру, а не сверхъестественным божественным существом, посланным на землю со специальной миссией.

Однако в более поздней литературе стали появляться полные биографии Будды, описывающие его жизнь с самого рождения. Наиболее известные из них "Лалитавистара", "Буддхачарита", или "Деяния Будды", знаменитого санскритского поэта Ашвагхоши (кстати, поэма была переведена на русский язык Константином Бальмонтом), "Махавасту", "Дивьявадана", "Саундарананда", "Аваданашатака". Эти биографии изобилуют легендарными и мифологическими элементами. Они изображают Будду отпрыском сказочно богатой царской семьи, рисуют его детство и юность в самых ярких праздничных тонах.

Согласно поздним легендам, будущий Будда перерождался в общей сложности 550 раз (83 раза святым, 58 раз царем, 24 раза монахом, 18 раз обезьяной, 13 раз торговцем, 12 раз курицей, 8 раз гусем, 6 раз

слоном, кроме того рыбой, крысой, плотником, кузнецом, лягушкой, зайцем и т.п.), пока боги не решили, что пришло время родиться ему в облике человека, чтобы спасти мир, погрязший во мраке неведения. Рождение Будды в семье *кишатрия* (сословие воинов – второе после брахманов сословие в Индии) было его последним перерождением перед уходом в *нирвану*.

Мальчик родился с 32 признаками "великого мужа" (золотистая кожа, знак колеса на ступне, широкие пятки, светлый круг волос между бровей, длинные пальцы рук, длинные мочки ушей и т.п.), которые свидетельствовали, что его ждет великое будущее в двух сферах: или он станет чакравartiном, могущественным правителем, который установит праведный порядок на земле, или же будет великим отшельником. Мать Майя, скончавшаяся (а по некоторым легендам удалившаяся на небеса, чтобы не умереть от восхищения сыном) вскоре после рождения своего первенца, не принимала участия в его воспитании. Его вырастила тетья. Отец Шуддходана, мудрый и справедливый правитель клана Шакьев на северо-востоке Индии, желал, чтобы его сын пошел по первому пути. Однако аскет Асита Девала предсказал второе.

Принц, которому дали имя Сиддхартха (буквально, "тот, кто достиг цели") рос в обстановке роскоши и благополучия. Отец сделал все возможное, чтобы предсказание аскета не сбылось: окружил своего сына прекрасными вещами, красивыми и беспечными людьми, создал атмосферу вечного праздника, чтобы тот не встречал ничего такого, что могло бы навести его на мысль о горестях этого мира. Сиддхартха вырос, женился (в возрасте шестнадцати лет), у него родился сын Рахула. Но усилия отца были напрасны. С помощью своего слуги принцу удается три раза тайно выбраться из дворца. Первый раз он встречает больного и понимает, что красота не вечна и в мире есть уродующие человека недуги. Второй раз он встречает старика и понимает, что молодость не вечна, третий – похоронную процессию, показавшую ему бренность человеческой жизни.

Старый возраст, и болезнь, и с ними смерть,

Эти чудища возможно ли созерцать

И, глядя на них, смеяться и шутить,

С мертвою петлею на шее – ведать смех?

(Ашвагхоша. "Буддхачарита"). Будда решает искать выход из ловушки болезни-старости-смерти.

По некоторым версиям, он встретил еще и отшельника, что навело его на мысль о возможности преодолеть страдания этого мира уединенным и созерцательным образом жизни. Когда принц решился на великое отречение, ему исполнилось 29 лет. Покинув дворец, старого отца, жену и маленького сына, Сиддхартха становится бродячим отшельником – *шраманой*, по имени Гаутама, последователем известных в то время учителей йоги – Удраки Рамапутры и Арады Каламы. Он быстро овладевает самой сложной аскетической практикой – контролем дыхания, чувств, умением переносить голод, жару и холод, входить в

транс (особое состояние, когда человек совершенно перестает ощущать себя и как бы сливается с высшим миром), однако его не покидает чувство неудовлетворенности.

После очередной неудачной попытки достичь просветления путем уменьшения рациона и задержки дыхания, отшельник Готама приходит к окончательному убеждению, что ему надо искать иной путь. Он восстанавливает силы и переживает состояние *бодхи* – "просветления", или "пробуждения". После этого начинается его проповедническая деятельность, которая длится 45 лет. Дальнейшая его жизнь подробно освещается в палийских суттах.

Что нового в отношении к Будде проявляется в его полных биографиях в сравнении с палийскими суттами? Прежде всего бросается в глаза, что здесь Будда – уже не просто человек, достигший высшей мудрости благодаря личным усилиям, а всемогущий маг, великий герой и святой, который всей своей жизнью символизирует некие идеи.

Поэтому жизнеописание Будды в подобных биографиях строится по канону агиографий – жизнеописаний богов и святых со всей присущей этому жанру гиперболизацией описываемой личности, её окружения, подчеркиванием предначертанности призвания.

Почему же авторам биографий понадобилось изображать отца Будды могущественным монархом и богачом, а жизнь самого Будды до ухода в аскеты – сплошным праздником? Судя по некоторым фрагментам палийских сутт, к которым мы еще обратимся, отец Будды сам работал на поле, значит, его материальное благосостояние не позволяло ему отрешиться от личного участия в хозяйстве.

По-видимому, авторы биографий преследовали определенные доктринальные и психологические цели. Зададимся вопросом, какой же должна быть жизнь человека в миру, чтобы привести его на стезю отшельника? Должна ли она быть полна лишений и унижений? Вряд ли. Отшельничество не избавляет от лишений, а только усугубляет их – скуден паек аскета, убого его временное пристанище, трудна его жизнь. Значит, дело не в физических лишениях, а скорее в лишениях, так сказать, морального порядка, в мучительной неудовлетворенности несправедливостью устройства бытия.

Биографии Будды придают первому периоду жизни Первоучителя (период до ухода в аскеты) вполне самостоятельное значение. Может быть в этом и кроется ответ на вопрос, какой же смысл в смаковании деталей роскошной обстановки, окружавшей юного принца в описании его счастливого времяпрепровождения?

Думается, что, по замыслу биографов, юность принца должна была символизировать всю полноту земного благополучия, доступного человеку в этом мире, что, кстати, соответствовало общеиндийским представлениям о ценности обычной жизни. Как и большинство индийских мыслителей, буддисты отдавали предпочтение тому аскету, который в опыте земного существования сумел дойти до предельного позитивного насыщения. Достаточно здесь вспомнить индуистскую доктрину четырех стадий жизни (*ашрамов*), согласно которой, уход в аскеты возможен

только после исполнения дхармы (религиозного и морального долга) домохозяина и отца семейства.

Хотя буддизм и не признает концепции *ашрамов*, в нем, в сущности, тоже выражено убеждение, что благополучному человеку, исчерпавшему все мотивы земных устремлений – достижения богатства, удовольствий, высокого социального положения – психологически легче перейти к противоположному состоянию, чем человеку, всю свою жизнь влачащему нищенское существование и не удовлетворенному своей участью. В аскетизме последнего не исключены и чисто "мирские мотивы" – жажда самоутверждения, стремление повысить свой статус в обществе и т.п. Не случайно буддийские авторы высказывали подчеркнутое недоверие тем пророкам, которые до вступления на стезю отшельника имели довольно низкий социальный статус (как, например, адживик Маккхали Госала); их аскетизм в глазах буддистов был неподлинным, показным, скрывающим и тайное чревоугодие и прочие проявления неизжитых мирских страстей.

Интересно отметить типологические параллели между описанием жизни Будды во дворце отца и известными из истории мировой культуры картинами утопий – золотого века, рая и др. Бросается в глаза сходство между запретными вылазками из отчего дома принца Сиддхартхи и его бегством и вкушением плодов с дерева познания добра и зла, которое привело к грехопадению Адама и Евы и их изгнанию из Эдема. Общее здесь – потеря счастливого неведения и обретение знания природы человека. Это знание чревато для Будды, а также для библейских перволюдей самым радикальным изменением их положения.

Здесь обращает на себя внимание переоценка отношения к плоти и плотскому. Узнав о не вечности молодости и тленности тела, Будда преисполняется отвращения ко всему плотскому – какими отвратительными кажутся ему прекрасные танцовщицы, которыми он только вчера искренне восхищался. Ашвагхоша не жалеет красок, чтобы описать их нелепые позы во время сна, отвисшие челюсти и т.п. Кстати, одно из важнейших упражнений по буддийской медитации касается как раз размышления о бренности плоти. Для этого рекомендуется представлять разные элементы тела в той ситуации, когда они могут вызвать наибольшее отвращение. Фактически Ашвагхоша как бы следует тем же рекомендациям – показывает красивое тело с самой непривлекательной стороны. Аналогичное отношение ассоциируется с плотским в христианстве, где оно становится синонимом греховного и нечистого.

Одной из общих типологических черт утопий в мировой литературе является акцент на вневременном, вечном характере счастливого состояния. Это справедливо и по отношению к описанию молодости Будды. Он живет в мире, где нет старости, смерти, болезни, где все вечно и прекрасно. Это и предопределяет его отношение к временным аспектам человеческого существования, когда он с ними впервые сталкивается.

Вспомним, что уход в аскеты чаще всего может быть вызван

несогласием с порядком вещей в мире. Разящим диссонансом мироустройства были для Будды конечность и изменчивость бытия человека. Их открытие и послужило отправной точкой его религиозных исканий. Чего же он искал? Прежде всего способов решения мучительных проблем существования человека, связанных с его смертностью, подверженностью старости и болезням.

Если бы Будда с рождения жил жизнью рядового человека, был бы он так поражен и уязвлен зрелищем старости, болезни и смерти? Едва ли. Тогда вряд ли можно было бы объяснить его потрясение и душевный перелом при встрече с этими явлениями, знакомыми всем с детства.

Теперь становится понятным, почему буддийским авторам был нужен Будда, живший в утопическом мире и изолированный от обычной жизни. Только так можно было объяснить, что он воспринял естественные факторы бытия человека как острую проблему, бросающую ему вызов. Чем острее стояла эта проблема, тем насущнее был поиск истины и тем определеннее становилось представление о том, что именно следует искать.

По сути проблема имела два решения. Первое: создание утопии для всех через изменение внешнего мира. Второе: изменение собственного "я", создание "внутренней утопии", некоего устойчивого – неподверженного изменению, следовательно, и страданию внутреннего бытия. Это состояние Будда иногда называл бессмертием, но было ли оно бессмертием в европейском понимании этого слова? Этот вопрос требует обращения к учению Будды о душе, что мы сделаем позже.

Известно, что Будда выбрал второе. На буддийском языке это означало выбор между ролью *чакравартина* и ролью Будды. То, что первая роль не может быть совмещена со второй, свидетельствует о принципиальном для буддизма разделении духовного и светского авторитета. Предпочтение роли учителя говорит и об определенном отношении Будды к светской власти, которую при всей её значимости нельзя поставить на одну доску с высшими ценностями духовного освобождения.

Объясняя свое решение, Готама рассуждает о несоизмеримости *дхармы* (здесь *дхарма* имеет смысл, "долга", "социального долга", или "добродетели") отшельника и *дхармы кшатрия*. Первая, по его убеждению, обладает большей ценностью, ибо нацелена на полное освобождение от страданий, тогда как вторая ведет лишь к уменьшению страданий, а не к их полному прекращению. Таким образом *дхарму* "освобождения" он ставит выше своего сословного долга *кшатрия*. Обращает на себя внимание разительная противоположность данного рассуждения – кредо брахманизма, выраженному в "Бхагавадгите", – каждому выполнять его собственную *дхарму* (*свадхарму*), которая понимается прежде всего как выполнение долга определенной *варны* и *ашрама*.

Порвав родовые и сословные узы, будущий Будда попадает в мир

странствующих отшельников, который, как и оставленное им общество, тоже живет по собственным законам. Высшей ценностью аскетического образа жизни в глазах не только самих аскетов, но и всего общества считается практика умерщвления плоти, но отшельник Готама считает ее неудовлетворительной и не ведущей к высшей цели.

Чего же искал он? Знал ли он это? Палийские тексты рассказывают, как представлял себе Будда опыт "открытия истины". Он припомнил, что однажды в детстве, в жаркий летний день, сидя в прохладной тени дерева и наблюдая за работой отца в поле, он вдруг испытал удивительное состояние отрешенности от желаний и окружающего мира и какую-то особую умиротворенность. Тогда он сказал себе: "Это и есть пробуждение... Почему я должен бояться этой радости, которая есть отрешенность от желаний и от дурного, я не должен бояться её".

Иными словами, "пробуждение" должно прийти не в момент самоумерщвления и страдания плоти, а напротив, в момент гармонии души и тела, радости и умиротворенности. Это не болезненное, а приятное и радостное переживание.

Если, покидая отчий кров, принц Сиддхартха пошел против законов кшатрийского клана, то, приняв решение отказаться от аскезы, он бросил вызов ценностям аскетизма, чем навлек на себя презрение сотоварищей по аскезе, которые оставили его как отступника.

Найдя прекрасный уединенный уголок в лесу под Урувилвой, под деревом Бодхи, он дает слово не сходить с места, пока не откроет истину. В течение семи дней переживает он "просветление", а в течение еще семи – блаженство "освобождения". По свидетельствам сутт, после просветления Будду начинают одолевать сомнения: "Поистине, мною достигнута эта Дхарма, глубокая, незримая, трудно постижимая, благая, совершенная, невыводимая путем рассуждения и логического исследования, тонкая, доступная только знатокам ... Если я, поистине, буду проповедовать эту Дхарму и её не поймут, это не принесет мне ничего, кроме усталости, это не принесет мне ничего, кроме терзаний" (Махавагга, I.2.). Иными словами, Будда колеблется, а не стать ли ему пратьекабуддой, т.е. "буддой для себя". Узнав о его сомнениях, бог Брахма стал уговаривать его стать проповедником Дхармы.

Далее сутта гласит: "И увидел я, монахи, озирая мир оком просветленного, существ с глазами мало запыленными и сильно запыленными... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых. Как в пруду с кувшинками ли, голубыми ли лотосами, белыми ли лотосами: некоторые – кувшинки, голубые ли лотосы, белые ли лотосы – в воде рождены, в воде выросли, вровень находятся с водной гладью; иные же – кувшинки ли, голубые ли лотосы, белые ли лотосы – в воде рождены, в воде выросли, но поднялись над водою, и вода их не смачивает более. Вот точно так же, монахи, озирая мир оком просветленного, я увидел существ с глазами мало запыленными и сильно запыленными... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых" (Там же, I, 11, 12, пер. А.В.Парибка).

Этот эпизод с Брахмой при всей его двусмысленности (брахманский бог признает роль Будды, но в то же время удерживает его от эгоистического решения остаться *прагьякабуддой*), несет важный дидактический смысл. Открытие Будды оценивает такой "независимый эксперт" (выражение А.Баро), как Брахма. Будда подчеркивает, что его главным мотивом является сострадание к живым существам и рисует картину психологических типов личности в зависимости от способности воспринять его учение, сравнивая людей с лотосами в пруду. Именно сострадание и вытекающее из него желание быть понятым в любой аудитории составят главные принципы дальнейшей проповеди *Дхармы*.

В парке под Варанаси среди бывших товарищей по аскезе Будда произносит свою первую проповедь – дхаммачаккапаватану, т.е. поворот колеса Дхармы. Вот её начало:

"Есть две крайности, о бхиккху, которым не должен следовать тот, кто ушел от мира. Каковы эти две? Одна – практика, основанная на привязанности к объектам этого мира, особенно на чувственной привязанности. Это путь низкий, варварский, недостойный, не ведущий к благу, обывательский. Другая практика самоистязания, мучительная, недостойная и не ведущая к благу. Но есть и срединный путь, о бхиккху, путь, открытый Татхагатой ("так ушедший" – эпитет Будды.- *В.Л.*) – тот путь, который открывает глаза, способствует пониманию, ведет к умиротворенности, к высшей мудрости, к полному просветлению, к нирване" ("Дхаммачаккапаватана-сутта" 2.4).

Что же такое "крайности"? Речь, вероятно, идет не о конкретных поступках человека, а об определенном типе поведения. Что же отличает этот тип поведения? Думается, прежде всего — это то, что человек действует по инерции своих страстей, привычек, предубеждений, внешних правил, высших принципов и авторитетов. Он слеп и ведом, не отдавая себе отчета в том, что с ним происходит.

Похоже, что биографы Будды – вольно или невольно – изобразили его жизнь до просветления как именно такой тип поведения. До роковых встреч с реальностью Будда жил в полном согласии со своим окружением, не противясь радостям и удовольствиям царской жизни. Точно так же, как и до определенного момента на "аскетической стадии" он не выходит за пределы аскетического "комильфо". Поэтому Будда говорит о крайностях не на основании лишь абстрактного знакомства с ними, а опираясь в некоторой степени и на собственный жизненный опыт. Это соответствует важнейшей заповеди Будды судить лишь о том, что пережил сам (известный буддолог К.Джая-тиллеке, называл это "эмпиризмом").

Разрывая родовые узы, а затем бросая вызов своему аскетическому окружению, Будда, если прибегнуть к современным терминам, поступил как личность, утверждающая право на свой собственный духовный поиск в противовес инерции "среды". В преодолении этой инерции "среды", побуждающей катиться по наезженной колее традиций чисто механически, полагаясь на авторитеты, именно в

сознательном отношении к происходящему видится основное отличие "срединного пути", открытого Буддой, от "крайностей" – привязанности к чувственным объектам и самоумерщвления. Как подчеркивает Будда, этот путь "рождает понимание", "открывает глаза", иными словами, должен быть пройден *сознательно*.

Все это побуждает считать достаточным упрощением трактовку "срединного пути" как наставления о необходимости умеренности и благоразумия в духе греческих стоиков. Срединный путь – это совершенно иной, по сравнению с "крайностями", тип поведения, а не просто среднее арифметическое между ними. Этот новый тип поведения определяется сознательными усилиями личности по достижению религиозной цели – "ведет к высшему просветлению".

Винаи разных хинаянских школ описывают растущую популярность Будды как проповедника и подчеркивают увеличение числа его последователей. Появляется *сангха* – буддийская община, которая постепенно приобретает черты монашеской организации. Будда передает своим сподвижникам право проповедовать *Дхарму*, а также разрабатывает правила приема в сангху новых членов. Эти правила, вошедшие в "Патимоккху", отражают стремление первых буддистов не вступать в конфликт с населением и с местными властями. Запрещается принимать в общину дезертиров, воров, убийц, беглых рабов и других нарушителей закона, а также тяжелобольных и юношей до 20 лет.

Отношения сангхи и общества становятся все более разносторонними. Они уже не ограничиваются подаванием пищи и одежды в обмен на наставления. Богатые миряне готовы поддерживать сангху и более существенными дарами. Так, царь Магадхи Бимбисара дарит монахам холл для медитаций, а куртизанка Амбалали – целую рошу. Благодаря этим дарам образ жизни монахов становится более оседлым. Они остаются на одном месте не только в сезон дождей, но и на более длительные периоды. Появляются и постоянные резиденции – *вихары*, правила возведения которых тоже отражены в Винае.

Введение многих правил, связанных с нормами поведения монахов, их образом жизни, пищей, одеждой и т.п. было вызвано не только внутренними потребностями сангхи, но и стремлением буддистов оправдать ожидания мирян. Чтобы пользоваться их поддержкой, сангха должна была производить на них определенное впечатление. Многим мирянам порядки буддийской сангхи по сравнению с образом жизни в других аскетических общинах казались слишком "мягкими". Не случайно двоюродный брат Будды Девадатта, первый буддийский "диссидент", выступает с требованием ужесточения аскезы. По всей видимости, это отражало определенные настроения в обществе, связанные с популярными представлениями об аскетах как о героях умерщвления плоти.

Каковы же были взгляды Будды на современное ему общество? Принято считать, что буддизм – в высшей степени асоциален, но впечатление это слишком поверхностно. В действительности дело обстоит намного сложнее. Будда был убежден в "биологическом" равенстве

людей, т.е. отсутствия родо-видовых различий между ними. В "Суттанипате" (Васеттха) он говорит, что растения, насекомые, четвероногие животные, рыбы и птицы различаются между собой по многим специфическим признакам, но лишь у людей нет таких специфических признаков, по которым их можно отличать друг от друга. Различия между людьми, по его мнению, обязаны своим существованием пред-рассудкам и обычаю.

Вместе с тем, сложившийся общественный порядок принимался основателем буддизма как неизбежная данность, с которой приходится считаться. Как бы он ни иронизировал по поводу веры ортодоксальных брахманов в силу ритуалов и ни сомневался в их претензиях на роль высших учителей истины только по праву происхождения, социальные привилегии брахманства как высшей варны им никогда не оспаривались.

Он использует понятие "брахман" в качестве синонима праведной и духовно возвышенной личности, независимо от её социального происхождения. *Архат*, буддийский святой, – это и есть, по Будде, истинный брахман. Тем самым это важнейшее брахманистское идеологическое понятие лишается внутренней связи с брахманским сословием и традицией Вед. Подобно другим индийским учениям, буддизм считает низкое происхождение и бедность не следствием некоей социальной несправедливости или плохого общественного устройства, а результатом действия закона *кармы* – если ты раб или бедняк, значит в прошлых рождениях ты совершил что-то дурное. Только полный разрыв с обществом (а не борьба с ним) и уход в отшельники могут резко изменить статус низкорожденного.

Исходя из этих соображений, мы не можем разделить энтузиазма многих буддологов прошлого, которые хотели видеть в Будде социального реформатора или союзника угнетенных и униженных. В проповедях Будды нет ни осуждения богатства (как в словах Христа: "легче верблюду войти в угольное ушко, чем богатому войти в царствие небесное"), ни намеков на особое преимущество бедности в деле спасения. Призывая своих последователей уйти от мира, основатель буддизма имел в виду отказ от собственности и жизнь подаянием. Однако это отнюдь не означало, что нищие из самых социальных низов, живущие попрошайничеством, в чем-то ближе к истине, чем имущие. Важно вообще отказаться от собственности, а не просто не иметь её по бедности. Для мирских последователей Будды состоятельность и богатство являются желательными и высокоценными, поскольку они дают больше реальных возможностей помогать другим. Богатство хорошо уже тем, что может быть потрачено на религиозные цели.

Хотя Будда и лоялен по отношению к государству, по некоторым его высказываниям можно составить впечатление, что современные ему государственные устройства – монархия и республика – не являются оптимальной формой обеспечения общественной нравственности. О его собственном идеале можно судить по устройству сангхи, где все

вопросы решались демократическим путем на общем собрании, а наказание осуществлялось не через принуждение, а через осознание нарушителями своей вины. Будда видел в *сангхе* прежде всего духовное братство, объединенное идеей создать оптимальные условия для достижения "освобождения".

Как институт, нацеленный на высшие вечные ценности, сангха противостояла временному государству, отвечавшему сиюминутным материальным интересам. Будда был свидетелем того, как по прихоти корыстных правителей завоевывались новые земли и одни государства поглощали другие. Отсюда, главный принцип отношения *сангхи* к государству – это полная от него независимость и невмешательство в дела друг друга. Однако позже, особенно в годы правления Ашоки, буддисты стали видеть в государстве покровителя и защитника *сангхи*.

При всей универсальности буддийской *Дхармы*, её открытости для всех существ – без различия пола, возраста, социального положения и духовной "продвинутости", – в каждом конкретном случае обращения в буддизм *Дхарма* излагается в форме, доступной данному индивиду, с учетом его происхождения, привычек и уровня психического развития.

Одна из причин привлекательности буддийского послания состояла в том, что Будда не требовал от человека коренной ломки его прежних привычек и стиля поведения, если не чувствовал в нем самом готовности к этому. Джайну, который пожелал стать его последователем, он рекомендует продолжить жертвования джайнской общине. В других случаях призывает выполнять заветы предков и соблюдать обряды, принятые в той или иной местности. Усилия Будды направлены не на внешний рисунок поведения, а на изменение его мотивов. Именно *собственное уразумение истины, а не стороннее воздействие, должно диктовать буддисту уложения его образа жизни.*

Когда Будда уподоблял различия между людьми различию лотосов в пруду, то он имел в виду не только многообразие типов личности, но и способность человека, подобно лотосу подниматься над той "средой", которой он взращен. Иными словами, сохранять потенцию к "освобождению". В махаяне эта потенция называется "природой Будды" и приписывается каждому живому существу.

Если бы основатель буддизма считал человеческую личность продуктом "среды" и ставил потенцию к "освобождению" в зависимость от *варны*, как в брахманизме, или же предопределял её судьбой, как в адживике, то проповедь *Дхармы*, что вполне естественно, была бы или сугубо элитарной, или же просто считалась бесполезной. Однако Будда проповедовал *Дхарму* для всех, пытаясь в каждом своем слушателе найти ту струну, затрагивая которую, можно постепенно настроить все его сознание на высший, "спасительный" лад. Забота о душе-спасительной пользе проповедей побуждала его говорить разным людям то, что каждому из них было наиболее понятным и близким по их прошлому опыту. Именно в этом смысле Будду можно назвать прагматиком.

Например, аскетам, оценивающим друг друга прежде всего по развитию *сиддхи* – экстрасенсорных способностей – он демонстрирует своё превосходство в этой области. Однако пользуется любым случаем, чтобы убедить их, что достижение архатства, включающее методы интеллектуального и морального самосовершенствования, дело гораздо более трудное, чем йогические упражнения, производящие такое неотразимое впечатление на невежд. С точки зрения Будды, самостязание, наносящее ущерб здоровью, – лишь препятствие к архатству.

С людьми, доверявшими больше рациональным доводам, Будда ведет диалоги, в которых, подобно Сократу, умело подводит их к открытию истины так, что им кажется, будто они дошли до этого сами. Характерно обращение в буддизм двух паривраджачков – последователей агностика Санджаи Шарипутры и Маугдаляны. Однажды Шарипутра встретил буддийского монаха Ашваджиту и, восхищенный состоянием его внутренней умиротворенности, задал ему вопросы о доктрине, которую тот исповедует, и о его учителе (эти вопросы предполагались нормами брахманско-шраманского этикета). Ашваджиту сформулировал квинтэссенцию учения Будды в следующих выражениях: "Татхагата [объясняет] причины, он говорит о прекращении причин". Этого оказалось достаточно, чтобы у Шарипутры появилось "прозрение *Дхармы*". Здесь мы имеем дело с чисто философской формулировкой сущности буддизма. Она предназначалась профессиональному "диалектику", который впоследствии стал одним из ближайших учеников Будды.

Большую группу его приверженцев составлял тип людей с утилитарно ориентированным обыденным сознанием. Апеллируя к ним, Будда, как правило, рассуждает в категориях, понятных этим людям, прежде всего понятиях "вредности" и "полезности". Например, домохозяевам Паталиграмы он рассказывает о пяти видах "неудобств" и "преимуществ", проистекающих соответственно из недолжного и должного поведения. Смысл рассказа сводится к тому, что аморальное поведение просто невыгодно – оно приводит к нищете, плохой репутации, к ощущению своей неполноценности в любом обществе, к тяжелой смерти и, наконец, к перерождению в новом несчастливом состоянии. Благое же поведение, напротив, дает ежедневное приращение собственности, хорошую репутацию, уверенность в себе, легкую смерть и перерождение в счастливом и благополучном состоянии. Чего оно не дает – это достижение нирваны, выхода из круговорота перерождений. Впрочем, эта цель, с точки зрения раннего буддизма, реализуема только в сангхе.

Характерна и утилитарная направленность бесед Будды с царем Аджатакатту о плодах подвижничества в "Саманапхала-сутте". Будда замечает, что слуга, ставший странником, заслуживает такого же почитания, как и свободный человек, а примерный домохозяин, платящий налоги и увеличивающий свое благосостояние, может стать еще более уважаемым, если откажется от своего имущества и уйдет от

мира. Иначе говоря, в глазах общества подвижничество поднимает авторитет как бывшего слуги, так и бывшего богача. Далее Будда расписывает "психологические" достоинства подвижников - душевное равновесие, самоконтроль, сострадание, свободу от скверны и радость от погружения в медитацию.

При всей своей прокламируемой "асоциальности" Будда был, как мы бы сказали, вполне реалистически мыслящим человеком. Он прекрасно понимал, что *сангха* нуждается в материальной поддержке со стороны общества и что, чем богаче и благополучнее её дарители, тем больше возможностей её процветания. Поэтому великий отшельник поддерживал добрые отношения и с царями, и с министрами, и с торговцами и даже с куртизанками.

Около пятидесяти лет после "пробуждения" под деревом Будхи странствовал Будда по Индии, проповедуя своё учение. Последние события в жизни основателя буддизма мы можем проследить по знаменитой "Махапариниббана-сутте" (далее МПС). Едва оправившись от тяжелого недуга, поразившего его в сезон дождей, Будда понимает, что дни его сочтены. Это сознают и окружающие. Любимый ученик Ананда, опасаясь, что Учитель уйдет из жизни, не оставив духовного завещания, обращается к нему с просьбой дать наставления относительно сангхи. В ответе Будды сквозит усталость и раздражение старого и больного человека: "Чего еще ждет от меня сангха? Я учил Дхарме, не пропуская ничего, ибо во имя Дхармы у Татхагаты не было зажатого кулака учителя, который что-то прячет от своих учеников. Если кто-то из вас думает: "Это я поведу сангху", "сангха подчинена мне", - он нарушает мои наставления, касающиеся сангхи. Татхагата не признает, что он должен вести сангху, что сангха подчинена ему. Почему, собственно, он должен наставлять о том, что касается сангхи? Я стар и дряхл, моё время прошло, я достиг пика моих дней, я приближаюсь к своему восьмидесятилетию; и подобно тому, как изношенную колесницу, о Ананда, можно держать на ходу, только если обращаться с ней осторожно, так и тело Татхагаты может держаться, только если обращаться с ним осторожно" (МПС II.25).

Затем Будда произносит своё знаменитое завещание, в котором призывает монахов надеяться только на *Дхарму* и на собственные силы и не рассчитывать на его, Будды, помощь.

Похоже, что "слишком человеческая" слабость Будды плохо увязывалась в сознании редакторов палийского текста с его образом все-сильного йога. Вскоре за этим эпизодом следует другой, где Будда намекает Ананде, что Татхагата, если бы он захотел, то мог бы пребывать в этом рождении еще целую кальпу. Не поняв намек, Ананда упускает единственный шанс попросить Будду остаться, о чем потом горько сожалеет. Этот эпизод и последующий разговор с богом Марой, которому Будда обещает уйти в нирвану через 3 месяца, по мнению многих ученых, не содержались в первоначальном тексте, хотя и были введены в него довольно рано.

Событиям, послужившим непосредственной причиной смерти Будды,

традиция придает особое значение. В маленькой республике маллов на северо-западе от Вриджи Будда получил приглашение на ужин от бедного кузнеца Чунды. Перед началом трапезы Будда просит хозяина накормить остальных монахов лепешками, а ему дать мяса. Отведав этого мяса, которое оказалось недоброкачественным, Учитель смертельно занемог. Чувствуя приближение смерти и предвидя, что несчастный Чунда будет винить себя в его кончине, Будда просит передать кузнецу, что потчевать Блаженного перед *паринирваной*, столь же почетно, как и потчевать его перед пробуждением.

Этот эпизод трактуется как проявление характерного для Будды сострадания — не желая обидеть гостеприимного хозяина и в то же время подвергать риску монахов, он сам съедает испорченное мясо, а затем делает все возможное, чтобы успокоить Чунду и снять с него вину за происшедшее.

В лесу Упавартана под Кушинагарой находит Будда свой последний приют. Вокруг смертного одра Учителя собираются маллы Кушинагара и члены *сангхи*. Обращаясь к Ананде, Будда говорит: "Ты, верно, думаешь, Ананда: "Смогло слово Господина, нет у нас больше Учителя!" Нет, не так вам следует думать. Пусть Дхарма и Виная, которые я возгласил и которым наставил вас, будут вашим учителем после того, как не станет меня" (МПС VI.1).

Дав несколько инструкций о формах обращения монахов друг к другу, об исключении из Винаи второстепенных и незначительных правил общины 22, а также о наказании некоего брата Чханны, Будда просит собравшихся задавать ему любые вопросы. В ответ на его троекратное обращение все сохраняют молчание. Обращаясь к монахам в последний раз, Будда восклицает: "Внемлите, о братья, я увещаю вас — все рожденное отмечено гибельностью! Неустанно трудитесь во имя собственного спасения" (МПС VI.8). После этих слов он проходит восемь стадий медитации и транса и достигает *нирваны*.

Помимо знамений (землетрясения) и прочувствованных буддийских эпитафий, произнесенных скорбящими брахманскими богами, Сутта описывает и чрезвычайно характерную реакцию присутствующих. Те, кто еще не освободился от страстей, заламывают руки, рыдают, стелются на землю, восклицая: "Слишком рано умер Блаженный. Слишком рано он ушел. Слишком рано померк свет". Другие, от страстей свободные, стоят спокойно и сосредоточенно размышляют о смертности всего рожденного.

Таким образом проявления скорби рассматриваются как свидетельства охваченностью "страстями", ослепляющими рассудок и мешающими видеть истинную суть происходящего. Не случайно все похоронные церемонии, по распоряжению Будды, были переданы маллам Кушинагара. Похоронный ритуал не мог быть для Будды ничем иным, как машиной, запускающей в действие человеческие страсти. В сущности Будда говорит то же, что и Христос: "Пусть мертвые хоронят своих мертвецов". Живые же, т.е. братья-монахи, не должны отвлекаться от работы над собственным спасением. *Паринирвана*

Будды является для этого исключительно благоприятным моментом, представляя собой уникальный объект для медитации. Поэтому все бхиккху, присутствовавшие при этом, достигают просветления и становятся архатами.

Важнейший свет на роль Будды Шакьямуни сравнительно с ролью его учения, *Дхармы*, проливает предсмертное напутствие Учителя любимому ученику Ананде: "Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем. Не ищите опоры ни в чем, кроме самих себя" (МПС.II.26). У порога нирваны Будда не оставил преемника и не обещал какой-либо помощи "оттуда" (паринирвана означала прекращение существования во всех его формах и проявлениях), полагая, что дал своим сподвижникам самое надежное прибежище и самого авторитетного наставника – *Дхарму*, и что освобождение от перерождений будет зависеть исключительно от них самих, от их собственных усилий по реализации Дхармы. Миссия Будды состояла прежде всего в проповеди *Дхармы*. Однако её глашатаем он стал не в результате божественного откровения, избравшего его для этой стези, а благодаря своим интенсивным духовным поискам. Учитывая это, мы не можем назвать Будду спасителем человечества в том же смысле, в каком мы говорим о спасителе Иисусе Христе. По учению христианства, своей мученической смертью Христос искупил грехи людей и продолжает помогать их спасению, направляя их помыслы и поступки и являя знаки своей благорасположенности или гнева. Основатель буддизма, строго говоря, не спасает, а только учит, как достигнуть спасения, опираясь на *Дхарму* и собственные силы. С этой точки зрения в его действиях нет непреложности и принудительности божественного промысла, созданное же им учение не признает ни богоизбранных, ни богоотверженных.

Пафос приведенных выше слов Будды можно понять и так: никто не может никого спасти ("свет рождается только из собственной темноты"). Стало быть, спасение, или освобождение от перерождений, приходит не извне (от бога или других сверхъестественных сил), а только изнутри человека. Не взяв на себя роль спасителя и утешителя, Будда предлагает каждому своему последователю самому сыграть эту роль, самому стать себе спасителем, т.е. буддой, равновеликим ему. Насколько такое положение противоречит религиозному духу христианства, пронизанному идеей уникальности и неповторимости Богочеловека Иисуса Христа, можно судить, если попытаться представить, что тот призывал бы верующих самих стать христианами.

Если в хинаяне Будда Шакьямуни – это конкретный человек, собственными силами достигший высшего духовного статуса, то махаяна делает гораздо больший акцент не на Будде, а на безличной "буддавости", т.е. отвлеченной характеристике состояния будды – "пробужденности", "просветленности", "мудрости". Складывается самостоятельная дисциплина, трактующая природу Будды - своего рода

буддология (не путать с буддологией как европейской наукой о буддизме). Её ядром является доктрина трех тел Будды. С уходом Будды в нирвану умирает только первое физическое тело (*нирманакаая*), остальные – *самбхогакаая*, тело наслаждения, и *Дхармакаая* – тело Учения – пребывают вечно и их может реализовать в своем опыте каждый верующий. Махаянисты склонны отдавать предпочтение Дхармакаае, вплоть до попыток представить первые два тела лишь как его аспекты. В результате Будда Шакьямуни воспринимается как преходящая телесная оболочка, в то время как тело *Дхармы* приобретает черты абсолюта.

* * *

Обращение к вопросу об историчности Будды в буддологии совпадает с интенсивным обсуждением вопроса об историчности Христа в библиистике. И там и здесь складываются параллельно две школы: историческая и мифологическая. Мифологическую теорию происхождения Будды развивали французский санскритолог Эмиль Сенар, а также голландец Хендрик Керн и индиец Ананда Кумарасвами. Они подчеркивали важность тех элементов биографии Будды, которые указывали на солярную мифологию.

В своих построениях они опирались на поздние санскритские биографии Будды. Однако изучение палийских источников привело другую группу ученых (в частности, Г.Ольденберга, Т.Рис-Дэвидса и др.) к убеждению в историческом существовании основателя буддизма. Мифологические и легендарные элементы, с их точки зрения, имели более позднее происхождение и свидетельствовали об "упадке" и "порче" первоначального учения.

Уверенность современных ученых в историчности Будды основана не столько на бесспорных исторических данных, сколько на логике. "Буддизм останется явлением необъяснимым, если не предположить в его истоках некую сильную личность, бывшую его основателем", – писал крупный буддолог Этьен Ламотт, и с этой его мыслью согласны многие ученые.

Однако трудности реконструкции жизненного пути Будды начнутся уже при попытке установить дату его рождения и смерти. Существует три версии: сингальская (по сингальским хроникам) – с 624 по 544 г. до н.э. (её придерживается тхеравада), научная, основанная на греческих свидетельствах о коронации Ашоки и принятая до сих пор большинством ученых – с 566 по 486 г. до н.э., и японская, а также поддерживаемая немецким ученым Х. Бехертом – с 488 по 368 г. до н.э.

Исторически правдоподобным считается, что Будда родился в деревне Лумбини, у подножия Гималаев, в семье кшатрия, его ранний брак, рождение ребенка, вступление на стезю аскета без одобрения родителей, провал первых попыток достичь просветления и смерть от несварения желудка. Эти сведения совпадают в буддийских источниках разных направлений.

В заключение сформулируем основную тенденцию эволюции образа Будды в истории буддизма. Это не только обожествление исторической личности, но и, что более, на мой взгляд, важно – *деперсонализация* и *абсолютизация* религиозного опыта этой личности в символе *Дхарма-каи*. Последнее кардинально отличает буддизм от христианства, где личностный аспект Христа никогда не терял своего принципиального религиозного значения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Пер. К. Бальмонта. М.,1989.
2. Будда. Истории о перерождениях. М.,1991.
3. *Карягин К.М.* Сакиа-Муни (Будда). СПб.,1904.
4. *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М.,1915.

ВОПРОСЫ

1. На какие три основных периода можно разделить жизнь Будды и чем обусловлен переход от одного периода к другому?
2. Почему узнав о существовании смерти, старости и болезни, Будда принимает решение стать аскетом?
3. В чем главное отличие срединного пути от крайностей гедонизма и самоумерщвления?
4. Каково отличие Будды от Христа в их отношении к идее спасения людей?
5. Как изменялось отношение к Будде в истории буддизма?

Лекция 5

ЧЕТЫРЕ АРИЙСКИЕ ИСТИНЫ

Всеобщность и тотальность духкхи:

субъективный и объективный аспекты.

Буддизм и христианство в понимании страдания.

Буддийский путь спасения как культура поведения,

культура психики и культура понимания.

Принципы буддийской этики. Матрица Будды.

Центральное место в буддизме четырех арийских истин объясняется уже тем, что они изложены Буддой как квинтэссенция "прозрения" истины под деревом Бодхи, – "прозрения", или "пробуждения, благодаря которому он и стал "пробужденным", или "просветленным" (буквально "буддой").

Почему вместо привычного "благородные истины" употреблено выражение "арийские истины"? Известно, что в переводе с санскрита *арий* – это "благородный", "совершенный". Однако в буддизме это не просто благородный человек, а именно буддист – человек, ставший "благородным" благодаря постижению буддийского учения. Поэтому арийские истины синонимичны буддийским истинам. Что же касается нежелательных ассоциаций слова "арийский" с теорией расового превосходства, то ни буддизм, ни санскрит ответственности за это не несут.

Итак, арийские истины – это истины о духкхе, о её причине, о её прекращении и о пути, ведущем к прекращению (сокращенно: *духкха*, *самудая*, или "возникновение", *ниродха*, или "прекращение", и *марга*, или "путь"). Хотя *духкха* является очень важным буддийским понятием, все же главное "открытие" Будды, как представляется, следует связывать не с содержанием, а с употреблением этого понятия в четырехчленной парадигме: *констатация явления, обнаружение его причины, исследование возможности устранения последней, методы её устранения*. Напрашивается сравнение с терапевтической парадигмой: описание болезни, диагноз, констатация возможности лечения, методы

лечения. Будду часто сравнивают с врачом, который открыл метод лечения всех болезней. Однако более существенно подчеркнуть, что он не просто врачевал, но и дал общую теоретическую и практическую стратегию отношения ко всем тем аспектам и явлениям человеческой жизни, которые препятствуют духовному освобождению и которые объединены категорией *дуккха* (санскр., пали *дуккха*). Теперь рассмотрим последовательно каждую истину.

Истина о *дуккхе*.

"Такова, о бхикшу, арийская истина о *дуккхе*. Рождение есть *дуккха*, старость есть *дуккха*, болезнь есть *дуккха*, смерть есть *дуккха*. Соединение с неприятным есть *дуккха*, разъединение с приятным есть *дуккха*, любое неудовлетворенное стремление есть *дуккха*. Короче, пять агрегатов (*скандх*) суть *дуккха*" (Дхаммачакка паватана – сутта, далее ДПЧ 5).

Мы видим, что вместо определения *дуккхи* Будда перечисляет те явления, которые к ней относятся. То, что болезнь, старость и смерть – те самые отрицательные аспекты человеческого существования, которые побудили Гаутаму искать истину и стать Буддой, мы уже знаем по предыдущей лекции. В своей первой проповеди Будда присовокупляет к ним и рождение, поднявшись тем самым на более высокую ступень обобщения. Все четыре – имеют как биологический, так и чисто психологический компоненты, иными словами, это страдания не только физические, но и психологические.

Следующая группа представляет собой уже чисто психические переживания: соединение с неприятным, разъединение с приятным, любое неудовлетворенное стремление. Разъединение с приятным – обратная сторона всех радостей и удовольствий. Другой аспект *дуккхи* – неудовлетворенное желание. Природа желания такова, что оно в принципе не может быть удовлетворено: одно желание порождает другое, то, в свою очередь, третье и так до бесконечности.

Характерен конец этого абзаца, в котором как бы подводятся итоги всему предшествующему рассуждению: пять *скандх* суть *дуккха*. Если прежде Будда говорил на обычном языке, то в этой фразе он суммирует сказанное в терминах буддийской теории *дхарм* – элементов потока существования. *Дхармы*, составляющие индивида делятся на пять групп, или куч (буквальный перевод термина *скандха*): материально-чувственное, или *рупа*, ощущение, или *ведана*, распознавание, или *санджня*, кармические импульсы, или *санскара*, и сознание, или *виджняна*. Иными словами, все аспекты познавательного опыта человека описываются понятием *дуккха*.

Таким образом, первая истина делает акцент прежде всего на всеобщности *дуккхи*: она охватывает весь опыт человека и является неотъемлемым аспектом его бытия в мире. По сути *дуккха* тождественна *сансаре*, бесконечному круговороту жизней, каждая из которых несет человеку новые испытания. В свете первой истины *дуккха* есть естественное состояние человека, поскольку оно обусловлено за-

коном *кармы*. В Индии законы природы не отделялись от законов морали и таким образом все природные явления всегда имели некую моральную координату, определяемую общим уровнем нравственности людей.

Если смотреть на человека как на существо, пребывающее в сансаре, то он предстанет перед нами в роли чисто страдательной. Не понимая своего положения, он все время несет воздаяние за какие-то проступки в прошлых воплощениях, о которых, естественно, не помнит. И опять-таки по чистому неразумию создает себе новую *карму*, чтобы также неосознанно расплачиваться за неё в будущих воплощениях.

Таков морально-психологический эффект *дуккхи*, но смысл её этим далеко не исчерпывается. Наиболее полно он раскрывается как часть системы понятий, описывающих основные характеристики бытия: *три лакшана*. Здесь *дуккха* выступает в связке с *анитья* – невечностью и *анатма* – не душой, или бессущностью. Все названные до сих пор проявления *дуккхи* Будда связывает именно с непостоянством и изменчивостью всего и вся, или на буддийском языке, – с изменчивостью дхарм. Это подспудно рождает в человеке чувство глубинной неудовлетворенности, которое сопровождает все и даже самые счастливые моменты его жизни. Настроение, выраженное в знаменитой пушкинской строфе: "Все мгновенно, все пройдет, что пройдет, то будет мило", не могло появиться в буддизме. "Мгновенное" для буддиста не может быть "милым". Напротив, именно мгновенность, изменчивость являются основной причиной буддийского неприятия жизни.

Кроме того, все, что мы воспринимаем в себе и вне себя, не только изменчиво, но и лишено сущности, самости – *анатма*. Никакая постоянная основа не поддерживает изменчивые явления и не переходит от мгновения к мгновению. Все состоит из череды дхарм – возникающих и исчезающих, дискретных и конечных.

Таким образом, *дуккха* имеет как бы два аспекта: объективный – элементы бытия, *дхармы*, претерпевающие возникновение, пребывание и исчезновение.

В этом смысле и надо понимать формулу, приписываемую в суттах Будде: "все дхармы суть *дуккха, анатма и анитья*". Вместе с тем у *дуккхи* есть и субъективный аспект – восприятие фактов изменчивости, бессущности и претерпевания как неудовлетворенности, тяготы, страдания.

Признание того, что *дуккха* является неотъемлемой чертой человеческого существования, не было, собственно говоря, открытием Будды. Подобные мысли содержат уже ранние упанишады. Но если в небуддийской литературе *дуккха* выступает, как правило, в паре с *сукхой* и символизирует оппозицию страдание – радость, то буддийская *дуккха* включает в себя и эту оппозицию.

Тем самым она становится категорией более общей, чем *дуккха*,

подразумевающая только негативные аспекты существования. Вот почему открытие тождественности *духкхи* и сансарного бытия в целом дает принципиально новый взгляд на реальность, способный изменить жизненный путь человека. Вспомним, что столкновение Будды с болезнью, старостью и смертью побудили его оценить счастливую жизнь во дворце отца тоже как форму *духкхи*.

Истина о возникновении *духкхи*.

"Такова, о бхиккху, арийская истина о возникновении *духкхи*. По истине, жажда вызывает возобновление существования, сопровождаемое желанием чувственных удовольствий, поисками удовлетворения то в одном, то в другом, [возобновление] стремления к удовлетворению страстей, стремления к существованию и несуществованию" (ДЧП 6).

"Стремление к существованию и несуществованию" раскрывается в других текстах как желание вечного существования (*сассата*), связанное с верой в вечный Атман, и как уверенность в уничтожении (*уччхеда*) души после смерти. Речь идет о взглядах некоторых современников Будды, которые определялись в буддийской литературе как соответственно *сассатавада* и *уччхедавада*, или как говорят буддологи, этернализм (от *eternal* – вечный) и аннигиляционизм (*annihilation* – уничтожение).

От описания болезни (анамнеза) Будда переходит к диагнозу – причиной *духкхи*, а значит, и *сансары*, является желание, или жажда (санскр. *тришна*, пали *танха*). Как и в случае *духкхи*, в своем понимании желания как причины сансары Будда был далеко не исключением. Вся брахманско-шраманская традиция выводит *сансару* из желания. Но не только этим важна вторая буддийская истина. Главное – не конкретная причина *духкхи* (буддисты называют и другие причины, например, неведение), а то, что *духкха* вообще имеет причину и тем самым не является неким исконным положением вещей.

Имея причину, *духкха* становится только *следствием* – производным, а не абсолютным состоянием. Производность *духкхи* важна как таковая, не зависимо от того, каким именно образом она обеспечивается. В сущности желание, подобно *духкхе*, толкуется в буддизме значительно шире, чем в других учениях. Оно не сводится исключительно к чувственным устремлениям, а фактически охватывает все эгоистические мотивы человеческой деятельности и в этом смысле становится тождественным *упадане* – привязанности к объектам сансарного мира.

"Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц:

Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию" ("Дхаммапада" 342).

Говоря о причинах *духкхи*, мы затрагиваем очень важную тему буддийской сотериологии (учения о спасении). Это анализ человеческой

психики с точки зрения присутствия в ней препятствий к освобождению разной степени тяжести. Раз причина *духхи* – не в природе вещей и не в сверхъестественных силах, а только в психике человека, то напрашивается вопрос, какие именно свойства человеческой природы прежде всего нуждаются в коренной переделке и искоренении. Важнейшая категория, обозначающая "отрицательные" с точки зрения освобождения психические качества, – это категория *асрава* (буквально "притекание", экстракт растений, обладающий токсическими свойствами). *Асрава* включает в себя все, что "отравляет" ум, привязывает его к земному, не позволяя встать на религиозный путь.

Главные из *асрав* – *кама*, *бхава* и *авидья*, т.е. чувственность, жажда жизни и неведение. Иногда к этому перечню прибавляют еще и *дришти* (санскр., пали *диттхи*) – ложные воззрения. Более частный психологический характер носит категория *килеса* (пали), или *клеша* (санскрит), совпадающая с категорией *аварана* (препятствие к "освобождению"). Известен классический палийский список, включающий 5 *килеса*: кама-ччханда, "сластолюбие" и "чувственность"; абхиджавьяпада, "злонамеренность", "гневливость", тхина-миддха, "ленность", "заторможенность"; уддхачча-куккучча, "глупость", "тщеславие", вичикичча, "нерешительность" и "неуверенность". Именно с помощью понятий *асава*, *килеса* и *аварана* и описывают буддисты психику обычного человека.

Таким образом, главным врагом человека на пути его духовного самосовершенствования являются аффекты и неведение. Аффекты искажают восприятие, нарушают душевное спокойствие, мешают видеть вещи такими, каковы они суть. Характерно, что знание аффектов ставится на одну доску со знанием четырех арийских истин. Очищение от аффектов последовательно возрастает по прохождению adeptом ступеней духовного прогресса и завершается на ступени архатства.

Придание аффектам такого важного, хотя и чисто отрицательного значения, связано с оппозицией "чистого-нечистого", которую мы обнаруживаем практически во всех религиях. Брахманизм распространил эту оппозицию на все стороны человеческой жизни, создав иерархию "чистых" и "нечистых" сословий, предметов труда, быта, мест обитания, продуктов питания и т.п., а также разработав соответствующие разным степеням "загрязнения" очистительные ритуалы и процедуры.

В буддизме категории "чистого" и "нечистого" не носят такого универсального характера как в брахманизме. Эта оппозиция затрагивает главным образом сферу психического, выражая не столько свойства вещей самих по себе, сколько отношение к ним человека. В этом смысле аффекты устраняются не с помощью ритуалов, а только благодаря особой дисциплине ума и чувств.

"Писание загрязняется, если его не повторять: дома загрязняются, если за ними не следить; красота загрязняется ленностью; легкомыслие у бдительного - грязь..

Плохое поведение женщины – грязь; скаредность дающего – грязь; и в этом и в том мире злые дхаммы – грязны. Но грязнее всего грязь невежества, худшая грязь; избавившись от этой грязи, вы, о бхикшу, будете свободны от грязи!" ("Дхаммапада" 241-243).

Если оценивать первые две истины с точки зрения их религиозного значения, то мы легко убедимся в отсутствии в них чего-то религиозного. В самом деле, что религиозного в том, что мир подвержен страданию, причина которого – желание? Человек является винтиком машины сансары не потому, что "так природа захотела" или "бог повелел", а лишь по собственному неразумию и духовной слепоте. Это не религиозный, а скорее чисто психологический взгляд на вещи, делающий акцент на эгоцентризме человека, ограниченности его кругозора лишь рамками его персоны.

Проблема религиозного значения *дуккхи* проясняется при ее сравнении с религиозным значением страдания в иудео-христианской традиции. Во-первых, христианство трактует страдание как наказание за грехи, одновременно считая его своеобразным испытанием прочности веры (сравните: историю бедного Иова). И то и другое исходят от Бога, ниспосылается Им. В буддизме и других индийских учениях отношение к страданию иное. Даже если *дуккха*, как сугубо отрицательный опыт, и выступает возмездием за проступки в прошлом воплощении, то это возмездие осуществляется не Богом, а безличным законом кармы. Это исключает возможность трактовать *дуккху* как испытание, посланное какой-то высшей силой. Важно понимать, что *дуккха* – сигнал "изнутри", идущий из прошлого опыта человека, – сигнал, означающий, что он все еще в тисках *сансары* и *кармы*.

"Как ржавчина, появившаяся на железе, поедает его, хотя она из него и возникла, так и собственные поступки приводят к несчастью того, кто переступил дхону" ("Дхаммапада" 240).

Во-вторых, страдания рода человеческого связываются в иудео-христианской традиции с действием некоего воплощенного зла – Сатаны, прельщающего людей чувственностью и гордыней. Поэтому страдание – еще и борьба добра со злом, Бога и Сатаны за души человекoв. В этом смысле оно очищает и возвышает верующего, сообщая его вере прочность и неизбежность. Человек, который не страдал сам, считается неспособным сочувствовать страданиям других людей, а значит, неспособным и к подлинной христианской любви. Отсюда, своеобразный культ страданий в христианстве – пассионы Христа, мысль о том, что своею мученической смертью он искупил грехи человеческие.

Если рассматривать *дуккху* как неизбежный опыт всех живых существ, что не противоречит пониманию страдания в христианстве, то надо безоговорочно признать, что в достижении высшей буддийской цели – *нирваны* – он, в отличие от страдания в христианстве, не играет никакой позитивной роли.

Вспомним, как скептически относился Учитель к болезненным аскетическим практикам некоторых отшельников. *Дуккха* для Будды

нейтральна в том смысле, в каком безразлична для религиозных целей сама "омраченность". Она так же естественна, как, скажем, смена времен года или восход и заход Солнца, ибо это некий объективный механизм работы *дхарм*. Мысль о том, что страдание можно побороть страданием же ("смертию смерть поправ") была бы расценена в буддизме как "крайность" самоумерщвления. Поскольку с точки зрения Будды, *дуккха есть лишь следствие*, то все усилия человека должны быть направлены на устранение её причины, что и будет единственным реальным способом он её избавиться. Каков этот способ, мы узнаем из третьей арийской истины.

Истина о прекращении *дуккхи*.

"Полное бесстрашие и прекращение желания, отбрасывание его, отвержение его и освобождение от него, без привязанности к нему" (ДЧП 7).

Именно эта истина свидетельствует о религиозном характере буддизма. Что дает нам основания так думать? Известно, что все религии обещают своим последователям избавление от самых мучительных проблем человеческого существования, облегчение страданий и преодоление конечности бытия. В этом отношении буддизм не составляет никакого исключения, хотя в других отношениях уникальность этого религиозного учения совершенно неоспорима – достаточно вспомнить его своеобразный атеизм. Буддийские представления о конечном "освобождении" тоже достаточно радикально отличаются от христианской и мусульманской идей спасения. Не углубляясь, за недостатком места, в детальное рассмотрение этого вопроса, отметим только то, что буддизм не признает благодати и в деле спасения придает сознательным усилиям человека гораздо больший вес, чем какой-либо помощи извне (это касается прежде всего раннего буддизма и тхеравады).

"Ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить." В небе нет пути, нет отшельника вне нас. Люди находят радость в иллюзиях, татхагаты (Татхагата – один из эпитетов Будды. – В.Л.) свободны от иллюзий". ("Дхаммапада" 165, 254).

Как можно заметить, важность собственных усилий отвечает и самой стратегии понимания *дуккхи*: раз она не является следствием изначальной ущербности человеческой природы и не представляет собой результат происков злых сил, от которых собственными силами человечество избавиться не в состоянии, иными словами, раз *дуккха* – механизм, запущенный самим человеком, то кто же, если не он, может остановить его?

Верующие разных исповеданий стремятся обрести душевное равновесие в идее бессмертия души, но для буддизма и других индийских религий это отнюдь не благо, а наоборот – величайшее зло, поскольку оно ассоциируется с *сансарой* – бесконечными перевоплощениями, которым душа подвержена в течение всего времени существования мира.

Бессмертие души в буддизме трактуется как свидетельство приверженности "крайности" этернализма – веры в вечное существование *атмана* (души).

Поэтому *нирвана для буддистов* – это не какое-либо состояние бессмертной души, например, блаженство в одном из божественных миров, в котором душа, в порядке кармического вознаграждения, может пребывать, пока не исчерпаются её заслуги. *Нирвана не имеет меры в этом мире, ибо её нельзя описать в привычных человеку понятиях.* Единственное, что о ней можно сказать, – это то, что она радикально преобразует весь человеческий опыт, поэтому, оставаясь в пределах *сансары*, никто не может знать, что ждет его за её порогом. К сходству трактовки *нирваны* и высшего состояния в упанишадах, т. е. к апофатической традиции в религии, мы еще вернемся, а пока обратимся к четвертой арийской истине, которая указывает нам путь к этой высшей цели буддийского учения.

Истина о пути.

"Поистине, это восьмеричный арийский путь: правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное самообладание и правильная концентрация" (ДЧП 8).

Остановимся на каждой из ступеней этого пути. Правильное воззрение – это знание четырех арийских истин; правильное намерение – отказ от мира, от ненависти и от насилия; правильная речь – воздержание от лжи, сквернословия, грубости, скабрёзности и глупости; правильное действие – воздержание от воровства, убийства, недолжного поведения вообще; правильный образ жизни – праведное поведение в соответствии с пятью моральными принципами: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя; правильное усилие, правильное самообладание и правильную концентрацию мы рассмотрим в связи с матрикой Будды.

Четвертая истина служит практическим рецептом для реализации третьей. Это и есть религиозный путь, рекомендуемый последователям Будды для достижения высшей религиозной цели – *нирваны*. Этот путь представляет собой совокупность моральных норм, психотехнических процедур и определенных "теоретических" представлений. Буддийская традиция говорит о нем как о сочетании культуры поведения (*шила*), культуры психики (*читта* или *самадхи*) и культуры мудрости (*праджня*).

К категории *шила* относятся: правильная речь, правильное действие и правильное поведение. Дисциплина психики в индийской традиции предполагает развитие способности концентрации и достижение трансов, или *дхьян*. Однако в буддизме – это еще и правильное усилие по устранению дурных мыслей, мнений, намерений и т.п. и правильное самообладание – упражнения по интроспекции, или самонаблюдению. В целом культура поведения и психики, которую описывают буддийские тексты, мало чем отличаются от норм брахманско-шраманской тра-

диции и практически не несут в себе ничего специфически буддийского. Главное собственно буддийское видение мира сосредоточено в *праджне*, или культуре мудрости. В текстах она отождествляется с знанием четырех арийских истин. Из звеньев восьмеричного пути ей соответствует правильное воззрение.

Таким образом, восьмеричный путь представляет собой своего рода системное описание всех аспектов духовной жизни – этического, психологического и познавательного. Остановимся на первом из них – этическом. Каково "правильное поведение" по-буддийски? В чем заключается буддийская добродетель?

Необходимо различать четыре уровня этических наставлений.

1) Правила поведения для обычных людей, главные из них – *панча шила*: не убий, не прелюбодействуй и т.п. – перекликаются с христианскими заповедями. Однако, в отличие от последних, (2) не носят принудительного характера, связанного с угрозой "внешней" кары. Проповедуя их, Будда вызывает не столько к совести, сколько к здравому смыслу своих слушателей, подводя их к мысли, что соблюдение данных принципов создаст более благоприятные условия для личной и социальной гармонии (например, его речь перед домохозяевами Паталиграммы). Основы мирской этики содержатся в основном в *никаях*. 2) Правила поведения в миру для членов *сангхи*, систематизированные в "Праติมукхе" и "Кхандхаке". 3) Общие методы самотренировки, предписанные для членов *сангхи* и направленные на достижение разных уровней освобождения от сансары: "обретение слуха" (*соттапанна*): "возвращение единожды" (*сакадагамита*), "безвозвратность" (*анагамита*). 4) Методы самотренировки по достижению высшей цели буддийской практики – архатства, суть которых – постижение буддийских доктрин: четырех арийских истин, восьмеричного пути и устранение аффектов.

Четыре уровня наставлений коррелируют с четырьмя степенями духовного прогресса и, соответственно, четырьмя типами индивидов. Однако предполагается и некий пятый – исходный или нулевой тип, находящийся вне прогрессивной шкалы духовного развития. Это обычный человек или "человек из толпы" (*притхакджана*). Он подвержен аффектам, ложным воззрениям, совершает несправедливые или просто бессмысленные с буддийской точки зрения действия, например, брахманские ритуалы, поэтому нуждается в самых элементарных моральных наставлениях. То же самое может касаться и некоторых членов *сангхи*, которые еще не избавились от аффектов и пороков. Их поведение также требует регламентации. Например, им запрещается принимать в качестве подаяния золото, серебро, другие ценные вещи, они не имеют права делать пищевые запасы, есть более, чем один раз в день, иметь постоянных кормильцев, спать в одном и том же месте более одного раза и т.п.

Таким образом, первые два уровня предполагают "внешние регламентации", определяют "внешний" рисунок поведения. Более высокие уровни касаются уже собственно духовного прогресса. Методы работы

над собой, рекомендуемые Буддой, немногим отличаются от методов других аскетических общин – это йогические упражнения по самоограничению и контролю чувств, исключая особо болезненные практики самоумерщвления, а также упражнения по концентрации внимания. Однако чистая йога с точки зрения буддизма также бесперспективна, как и бездумное исполнение ритуалов. Чтобы иметь социологический эффект, она должна быть еще и "умной", т.е. нести в себе определенные идеи. Поэтому понимание и реализация буддийских доктрин в известном смысле важнее йогической подготовки.

Первым духовным достижением, свидетелем ствующим о том, что адепт действительно встал на буддийский путь, является *сотанна*, "обретение слуха". А.Парибок предполагает, что этим началось глубокое понимание истинности буддийской доктрины, которое побуждает избрать буддийскую стезю: "...в какой-то момент, часто во время или после проповеди, человека вдруг (или не вдруг) "принимало", у него словно прорезывался слух (сото). До него доходило, что говорят лично ему и говорят правду, а не занимаются общими рассуждениями" (2, с.158). Остановившись на этом достижении, человек обеспечивает себе только семикратное перерождение, после которого автоматически уходит в *нирвану*.

Второй "плод" духовного прогресса – "возвращение единожды", т.е. еще одно перерождение. Третий – "безвозвратность", т.е. невозвращение в камадхату, или в чувственный мир, но возможность возрождения в других мирах, что тоже является продолжением *сансары*. Наконец, четвертый – уровень *архата*, означающий окончательный уход – *нирвану*. Названные ступени духовного прогресса отличаются между собой по степени устранения: а) аффектов, б) ложных воззрений, в) желания перерождения, а также по развитию в себе: а) самоконтроля, б) концентрации и в) новых духовных органов познания. При доведении до конца усилий, берущих начало на предыдущих уровнях, архатство культивирует еще и целостное "знание – видение" (*ньяна дассана*) мира и себя в терминах буддийской теории. Если второй и третий уровни имеют много общего с методами других шраманских и брахманских общин, то четвертый составляет собственно буддийское нововведение. Здесь к йоге добавляется некий гностический компонент – высшее знание и реализация буддийской доктрины.

Однако вернемся к буддийской этике, которая, если суммировать сказанное ранее, коррелирует с наставлениями первого и второго уровня. "Саманнапхала-сутта" ("Сутра о плодах подвижничества") дает нормативный перечень добродетелей, являющихся религиозными заслугами для членов сангхи. Они делятся на три основные группы: "телесные" (*кайика*), "речевые" (*вачасика*) и "ментальные" (*манасика*).

1. Оказание почестей и знаков уважения братьям-бхиккху. 2. Упражнение в добродетелях из списка *шила*: сострадание и доброта ко всем живым существам, честность, целомудрие, правдивость, миролюбие, вежливость, доброжелательность речи, воздержание от излишеств

(12 видов), недопустимость надувательства, насилия, непричинение вреда семенам, растениям и кустарникам, ненакопительство сокровищ (7 видов), ношение богатых одежд (20 видов), неиспользование украшений (27 видов), непосещение зрелищ (26 видов), неучастие в играх (18 видов), в пустых разговорах (27 видов), неиспользование софистики и грубых выражений в разговоре о возвышенных предметах, недопустимость трюков и магии под прикрытием религиозных целей, недопустимость зарабатывания на жизнь низкими искусстваами: прорицаниями, советами относительно выбора лучших вещей, пророчествами о войне и её результатах, астрологией, предсказанием голода и чумы, сватовством, заклинаниями, идолопоклонничеством, различными видами знахарства. 3. Уверенность в себе, отсутствие страха, вытекающее из сознания правильности своих действий. 4. Привычка оберегать "двери своих чувств", или самоконтроль. 5. Постоянное самообладание (*саму*). 6. Умение довольствоваться малым, простой жизнью. 7. Освобождение от пяти основных аффектов: лживости, гневливости, лени, суетности, нерешительности. 8. Всеохватывающая радость и умиротворенность. 9. Практика четырех *дхьян* или уровней концентрации. 10. Знание-видение (*ньяна-дассана*). 11. Способность проектировать ментальные образы. 12. Шесть форм сверхзнания: небесный слух (восприятие небесных звуков), телепатия, сверхобычные силы (*риддхи*), божественный глаз, ретрокогниция, или знание предшествующих рождений, знание об уничтожении аффектов. 13. Реализация четырех арийских истин, разрушение аффектов, достижение архатства.

Как и в предыдущих случаях, все пункты перечня, за исключением последнего, могли бы войти в "моральный кодекс индийского аскета", если бы таковой существовал. Перед нами описание идеального отшельника времен Будды, правда буддизм привнес в него свои акцентны. Так, хотя принципы сострадания и любви ко всем существам провозглашаются и другими аскетическими общинами, именно буддизм выдвинул их в центр своей этики. Обращает на себя внимание, что раннебуддийская добродетель в целом больше ориентирована *на непричинение зла, чем на активное делание добра*. Однако подчеркивая эту сторону буддийской этики, следует понимать, что она вытекает из предпочтения, которое буддисты оказывали нравственному мотиву в сравнении с нравственным действием.

Продолжая сравнение буддизма и христианства, следует сказать, что в отличие от последнего, также высоко оценивавшего значимость мотива, буддийская этика, как светская, так и монашеская, была в целом гораздо более прагматичной. Истина совпадала с пользой для духовного прогресса и конечного освобождения.

Ученые спорят, чего в буддийской добродетели больше - эгоизма (некоторые считают, что ряд высказываний Будды поразительно напоминают теорию "разумного эгоизма") или, напротив, альтруизма. Признаться, буддийские источники дают достаточно свидетельств как в пользу первого (все, что вытекает из принципа: "Будьте сами себе светильниками"), так и в пользу второго (принципы благорасположенности

ко всему живому, или *анукампа*, *метта*, или любви, сострадания, или *каруна*).

Думается, что вопрос в форме "или-или" поставлен некорректно. Вряд ли альтернатива эгоизма-альтруизма осознавалась во времена Будды. Скорее похоже на то, что ранние буддисты не видели принципиального различия между действиями *для себя* и действиями *для других*. Например, в "Сатипаттхана-сутте" сказано: "Тот, кто защищает себя [от перерождения], защищает других [от перерождения]". Предполагается, что, изменяя себя, очищая свою психику от аффектов, адепт буддизма изменяет в некотором смысле и окружающий мир. Именно в этом ключе, видимо, и следует понимать еще один важный буддийский принцип – *сарва атмата*, или отношение ко всем существам как к самому себе.

Подобная, если угодно, эго-альтруистическая этика вытекала из более фундаментальных мировоззренческих принципов в учении об отсутствии души (*анатма*) и взаимозависимом возникновении (*пратитья самутпада*). Если видеть в личности не атман, а лишь группу *скандх*, взаимодействие которых регулируется законом взаимозависимого возникновения, то содержание внутреннего опыта индивида перестает быть чем-то изолированным от внешнего мира. Все переплетается в сложной сетке взаимозависимости и взаимообусловленности, что делает всякое разграничение на "внешнее" и "внутреннее", строго говоря, условным и маловразумительным. Поэтому-то *происходящее с отдельной личностью не безразлично для судеб мира в целом*. Если все в нем, в том числе и мы сами, есть лишь поток элементов-*дхарм*, то любовь к ближнему, дальнему, сострадание и другие аналоги христианских добродетелей приобретают иной смысл. Их нравственный императив, опирающийся на непривязанность к сансарному потоку, может показаться довольно суровым, чтобы не сказать жестоким. Сострадание в раннем буддизме (в махаяне ситуация меняется) не имеет ничего общего ни с жалостью, ни с состраданием в смысле постановки себя на место другого человека и принятие на себя его горестей. Будда никак не страдает, но не утешая, а нацеливая на преодоление страдания через понимание и изменение себя.

В известной буддийской притче рассказывается о женщине, которая, потеряв единственного сына, обращается к Будде с просьбой вернуть ей его. Учитель обещает сделать это, если она принесет горчичное зерно из дома, где никто не умирал. Бредя от дома к дому, женщина убеждается, что все люди теряют своих близких. Благодаря этому она поднимается на более высокий уровень осознания реальности и становится последовательницей Будды.

Однако следует помнить, что все, что до сих пор говорилось о буддийской этике, имеет отношение только к раннему буддизму и к хинаяне, где культивируется идеал личного освобождения только для членов сангхи. В махаяне, центральной фигурой которой становится *боддхисаттва* – существо, откладывающее свой собственный уход в

нирвану ради спасения других – этика приобретает выраженный альтруистический характер.

М а т р и к а.

Помимо четырех арийских истин источники палийского канона приписывают Будде матрику (санскр., пали матика) – резюме всех его доктрин, содержащееся в одной из его последних проповедей под Вайшали.

В неё входят: 1) четыре базы самообладания, или *смрити упастхана*, 2) четыре правильных усилия, или *самьяк прадхана*, 3) четыре базы сверхординарных сил, или *риддхи пада*, 4) пять *индрий*, 5) пять сил, или *бала*, 6) семь факторов просветления, *самбодхи анга*, 7) арийский восьмеричный путь.

Как можно заметить, матрика пересекается с восьмеричным путем (в частности, в пунктах "усилие" и "самообладание") и даже включает его в восьмой пункт. Правда, в отличие от него, она касается только культуры психики. Это дало ученым повод предположить, что "сам" Будда учил только психотехнике, или йоге. Все остальное – особенно философские воззрения, приписаны ему его последователями.

Однако в этой буддийской психотехнике выделяются два уровня, которые соответствуют общеиндийскому делению на "йогу действия" и "йогу созерцания". В этой лекции мы коснемся только первой из них, охватывающей (2) – (6) пункты матрики, оставив вторую для отдельного разговора о буддийской медитации.

(2) Четыре правильных усилия (*самьяк прадхана*). Это усилия, направленные на устранение дурных дхарм, которые уже возникли, на предотвращение возникновения новых дурных дхарм, на появление благих дхарм, которые еще не возникли и на сохранение тех благих дхарм, которые уже возникли. Таким образом, соотношение благих и неблагих дхарм, добра и зла в отдельном индивиде, как и во всей вселенной, не является чем-то раз и навсегда данным, а зависит от усилий человеческой воли, мысли, внутренней энергии. *Все благоприятствующее освобождению должно быть каждый раз "отвоевано" у естественного течения событий, как оно складывалось в результате кармических влияний и случайных обстоятельств.* Буддийский монах, образно говоря, не должен укладываться спать на вчерашней добродетели. Он ни на минуту не должен терять контроль над "производством" благих дхарм, следя за тем, чтобы они утверждались, умножались и в конечном счете преобладали, а неблагие просто не появлялись.

(3) Четыре базы сверхординарных сил (*риддхи*). Буддийские тексты рисуют Будду не только как великого мудреца и учителя, но и как выдающегося йога, развившего в себе все эталонные сверхординарные силы. Из состязаний с известными йогами своего времени он, по свидетельству буддийских источников, неизменно выходил победителем. Он мог воздействовать на стихии, читать мысли на расстоянии, продлить свою жизнь еще на одну кальпу и т.п.

Культивирование первой базы связано с концентрацией воли, второй – мысли, третьей – энергии, четвертой – исследования. Важно подчеркнуть, что основой развития сверхобычных сил в йоге является именно концентрация. Однако с точки зрения буддистов развитие таких способностей – не самоцель, а побочный продукт концентрации, которым не следует слишком злоупотреблять, особенно в целях саморекламы.

(4) *Индрии*. Буддисты трактуют индрии иначе, чем другие индийские школы. Для них это не просто органы чувств: зрение, слух, осязание и т.п., но способности в более специальном психологическом смысле – орудия самосовершенствования. Поэтому среди буддийских индрий помимо собственно органов чувств, но еще и вера, энергия, самообладание, концентрация и наконец мудрость.

(5) Силы – *бала*. В сущности – это синонимы *индрий*, но более развитые и укрепленные. В частности, они обладают такой устойчивостью, что могут подавлять то, что им противоположно: вера – ложные взгляды, энергия – лень и инертность, мудрость – неведение и т.п.

(6) Семь факторов просветления. Некоторые из них нам уже знакомы: самообладание, усилие, концентрации, остальные: различение *дхарм*, радость, спокойствие, умиротворение. Пять из них рекомендуется культивировать в качестве противоядия против пяти *асрав* – самообладание усмиряет стремление к удовольствию и страстность различение *дхарм* – озлобленность, усилие – ленность, радость – глупость, спокойствие – неуверенность. Баланс между факторами просветления и асравами целиком зависит от "методического внимания" (*манасикара*) к *дхармам*. Подчеркивается важность выбора главного фактора для конкретного индивида. Выбор зависит от того, каких аффектов в нем больше и какие требуют самого первоочередного устранения. Если адепт не слишком умен, то следует нажимать на факторы, увеличивающие силу ума – самообладание, различение *дхарм*, усилие. Если же, напротив, ум его слишком активен, то в противовес этому следует культивировать концентрацию и умиротворенность.

Итак, мы познакомились с основными положениями учения Будды применительно к практике поведения и частично к дисциплине психического самотренинга. Настал черед и более философских тем – учения об отсутствии души и законе взаимозависимого возникновения, которым посвящаются следующие две лекции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васубандху. Абхидхармакоша. Комментарии В.И.Рудого к понятию "духкха" с.18-22.
2. *Парибок А.В.* О буддийском понятии "первой арийской личности" в связи с символикой воды в буддизме.– Литература и культура древней и средневековой Индии. М.,1987, с.150.
3. *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. – Индийская культура и буддизм. М.,1972, с. 51-68.

ВОПРОСЫ

1. В чем проявляется всеобщность *духкхи* ?
2. Почему *духкха* не сводится к страданию?
3. В чем различие между страданием в христианстве и *духкхой* в буддизме?
4. Какая из четырех истин свидетельствует о том, что буддизм является религией и почему?
5. В чем отличие буддийской этики от христианской?
6. Какие звенья восьмеричного пути относятся к "культуре поведения", какие – к "культуре психики", а какие – к "культуре мудрости"?

Лекция 6

ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ БУДДИЙСКОГО ПРИНЦИПА АНАТМА ("НЕ-ДУШИ")

Две "крайности" в трактовке души.

Связь анатмы с принципами анитья (невечности)

и духкхи (неудовлетворенности).

Учение о составе индивида (пять скандх).

Лингвистическая критика атты/атмана.

Значение "ереси" пудгалавадинов.

Все мировые религии обещают своим последователям спасение, но ни одна из них не ведет речь о спасении человека таким, каков он есть, в его настоящем физическом обличии. Непреложный факт смерти и распада тела заставляет связывать спасение не с преходящей материальной оболочкой, а с тонкой духовной субстанцией, сосудом вечного и нетленного – душой.

Мы уже знаем, что буддизм – это религия без веры в бога, или точнее, религия, в которой вера в бога не играет существенной роли. Теперь нам предстоит осмыслить факт, что это еще религия без души, если понимать последнюю как нечто субстанциональное и вечное, – религия, в которой вопрос о существовании или не существовании души не имеет отношения к спасению.

За более чем два с половиной тысячелетия истории буддизма чаще всего его упрекали именно в том, что он выбросил за борт своего ковчега самое главное для всякого религиозного спасения – человеческую душу. По словам Т. Рис-Дэвидса, "...буддизм, пренебрегший душой, стоит особняком среди других религий Индии. Решительность и оригинальность, с которой он начал новый путь, очевидны из полной изоляции, в которой находился буддизм – если брать именно этот аспект – от всех других религиозных систем, существовавших тогда в мире. И огромная трудность, с которой сталкиваются европейские авторы, еще находящиеся под влиянием анимистических предубеждений,

6. В.Г. Лысенко

в оценке и даже в понимании этой доктрины, могут помочь нам осознать, как, должно быть, трудно было автору сего предпринять столь решительный и столь далеко идущий и в религии и в философии шаг на таком раннем этапе развития человеческой мысли" (*Dialogues of the Buddha*. vol. II, L., 1899, с. 242–243).

Продолжая мысль английского ученого, следует сказать, что и для некоторых последователей буддизма, как явствует из текстов, именно принятие этого принципа буддизма представляло самую трудную – как психологически, так и теоретически – проблему. Это очевидно из тех многочисленных попыток пойти "на попятную" и допустить душу в той или иной форме, с которыми мы встречаемся в истории буддизма, начиная с "ереси" пудгалавадинов (сторонников учения о *пудгале*, или индивидуе), о которой пойдет речь в этой лекции, и кончая принципом *алая-виджняны*, "сокровищницы сознания", выполнявшим в учении буддийской школы йогачара примерно ту же роль, что и *Атман* (высшая душа) в веданте (школа йогачара возникла в махаянский период развития буддизма, поэтому в этом курсе мы её касаться не будем). Ключевая теоретическая формула буддизма гласит: "все *дхармы* суть *духкха*, *анитья* и *анатма*". На прошлой лекции мы выяснили, что *анитья* – это изменчивость, а *духкха* – неудовлетворенность. Термин *анатма* (пали), или *анатман* (санскрит), состоит из отрицания "а"/"ан" и существительного *атта* (пали)/*атман* (санскр.), которое обычно переводится как "душа", "самость", "я", "личность" и т.п. Таким образом, *анатта/анатман* в целом интерпретируется как отрицание души, или "не-душа", а также "бессамость", "безличность" и т.п.

Речь идет о том, что *дхармы*, составляющие индивиду, изменчивы и поэтому лишены постоянной и устойчивой сущности, которая может быть названа *атманом*. Многие ученые трактуют *анатмаваду* как учение об отрицании души, направленное против учения об *Атмане* упанишад. Однако можно сразу предположить, что такая религиозная традиция, как буддизм, едва ли могла довольствоваться чисто критической доктриной, не имеющей позитивного религиозного смысла. Будда не раз говорил своим слушателям, что критике соперничающих учений он предпочитает изложение своего собственного. Кроме того, мы не встретим в палийских текстах прямого опровержения упанишадовской концепции *Атмана*.

Все это побудило некоторых ученых предположить, что сам Будда, продолжая традицию упанишад, признавал атман, а доктрина анатмы является более поздней "схоластической добавкой". Такова точка зрения крупных буддологов 30–40 гг. К.А.Ф. Рис-Дэвидс и С. Шаера. К. Рис-Дэвидс отмечает, что в текстах палийского канона Будда отрицает не душу, атман, или я, а только то, что тело, органы чувств, манас являются душой, т.е. фактически делает то же самое, что и упанишады.

Однако подобный подход по сути означал разрыв между Буддой и буддизмом и ставил под сомнение оригинальность этого учения в срав-

нении с традицией упанишад. И еще – допуская возможность приверженности Будды упанишадовской доктрине атмана, трудно было бы объяснить, зачем понадобилось монахам исказить учение своего мэтра? Если следовать логике К. Рис-Дэвидс, полагает индийский ученый Т.Р.В. Мурти, то можно предположить, что они или по своей глупости недопоняли доктрину учителя, или же, напротив, были слишком умны и сознательно приписали ему противоположную доктрину.

Можно продолжать этот спор до бесконечности и так и ни до чего и не договориться, если не решить ряд вопросов. Во-первых, важно понять, *какой атман отрицал Будда и каким образом он его отрицал, если отрицал вообще?* Во-вторых, необходимо установить, каково место анатмавады в общем контексте буддийского учения. В-третьих, мы не сможем оценить анатмаваду, если не будем знать, как Будда понимал природу человека. Но начнем с того, что попытаемся выяснить общее отношение Будды к доктринам о душе.

Я уже отмечала, что Будда называл "крайностями" два подхода к проблеме существования души. Согласно первому из них, *сассатаваде*, или этернализму, душа представляет собой вечное и неизменное начало, второй – *уччхедавада* или аннигиляционизм – докторина уничтожения, состоял в том, что душа после смерти тела прекращает свое существование. Первый подход обычно ассоциируется с учением о вечном и неизменном *Атмане* упанишад, а также с учением о вечных элементах Пакуддхи Каччяяны, второй – с материалистическими учениями типа докторины Аджиты Кешакамбалина.

Отказываясь от этих "крайностей", Будда подчеркивал, что вопрос о существовании или несуществовании души относится к категории *авьяката*, т.е. это вопрос, не имеющий единственного категорического ответа: "да" или "нет". Другим "ответом" Будды на этот и подобные вопросы было молчание (подробнее о молчании Будды и о вопросах авьяката вы узнаете в следующих лекциях).

Характерен эпизод из Самьютта никаи, когда к Будде приходит человек по имени Ваччха и в числе прочих просит его ответить на вопрос: существует или не существует атман? Будда сохраняет молчание, но когда разочарованный Ваччха уходит, поясняет Ананде, что если бы он ответил утвердительно, это бы означало, что он встал на сторону *сассатавады*, если бы отрицательно, то это было бы равносильно признанию правоты *уччхедавады*. Еще важнее дальнейшие пояснения. Будда говорит, что отклонился от утвердительного ответа по той причине, что такой ответ не соответствовал бы его знанию о бессущности, или безличности всех *дхарм*, а от отрицательного, т.к. это бы ввергло Ваччху в путаницу и он мог подумать: "прежде у меня был атман, теперь его нет" (IV.10).

Этот эпизод проясняет многое. Во-первых, мы видим, что Будда не поддерживает нигилистических взглядов *уччхедавадинов* о несуществовании души после смерти. Тем самым он однозначно отмежевывается и от точки зрения нигилизма. А именно в нигилизме больше всего упре-

кают буддистов брахманисты и вслед за ними и некоторые исследователи буддизма. В целом, Будда определяет своё учение в качестве "срединного" как по отношению к утверждению, так и по отношению к отрицанию существования неизменной души.

Что же подразумевал Будда под *атманом*, когда говорил о *не-атмане*? Приведу любопытный диалог Будды с Саччакой.

Будда: Как ты думаешь, Саччака, является ли *рупа* ("тело", "чувственное") постоянным или непостоянным?

Саччака: Оно непостоянно.

Будда: Несет ли то, что непостоянно, *дуккху* или счастье?

Саччака: *Дуккху*.

Будда: Относительно того, что непостоянно несет *дуккху* и подвержено изменчивости, допустимо ли говорить: "это моё", "это я", "это мое я", "это моя самость"?

Саччака, естественно, отвечает отрицательно (Маджджхима никая 1.323). Тот же самый аргумент повторяется и относительно других аспектов личности, или *скандх*, различаемых в буддизме: *веданы* (ощущение, чувство), *санджхи* (представление, распознавание) и др., к которым мы обратимся ниже. Иными словами, Будда показывает, что органы чувств, ум, сознание человека не вечны, изменчивы, подвержены страданию и именно по этой причине не могут отождествляться с *атманом*, который, судя по всему, должен обладать противоположными характеристиками.

Из этого диалога может сложиться впечатление, что Будда занят вполне "упанишадовским" делом – как и упанишады, он доказывает, что тело, чувства, восприятие и т.п. аспекты человека не являются его "я". Сравним этот диалог и рассказ из "Чхандогьи упанишады" (8.7. 12) о том, как Праджапати наставлял об *Атмане*. Сначала он говорит, что *Атман* – это то, что человек видит, когда смотрится в зеркало, т.е. его тело. Но когда часть учеников, удовлетворившись этим объяснением, уходит восвояси, то он бросает им вслед: "Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, кто будет следовать этому учению, боги то или асуры, погибнут" (Чхандогья упанишад 8.8.4). Далее он объявляет недостаточными отождествления *Атмана* с состояниями сна со сновидениями, сна без сновидений и, наконец, утверждает, что *Атман* есть абсолютное Я зрения, обоняния, речи, познания, наслаждения – субъект, который не может обернуться на себя, стать своим собственным объектом.

Хотя конкретное содержание аргументов и выводы Будды и Праджапати различается – об этом я скажу специально, хочу обратить ваше внимание на то, что и тот и другой основываются на одних и тех же предпосылках, молчаливо предполагая, что истинный *Атман* (вопрос о том, существует он или нет, не обсуждается) первое: вечен, второе: не подвержен изменению, третье: находится в состоянии блаженства (несет радость) и четвертое: является абсолютным субъектом (*антарамин* – "внутренний правитель").

В упанишадах роль Атмана как абсолютного субъекта составляет самое сокровенное знание о природе реальности. "Тот, кто, находясь в земле (воде, огне, воздушном пространстве, ветре, небе, в солнце, в странах света..., во всех существах, дыхании, речи, глазу, ухе, разуме, коже, познании, семени) отличен от земли (воды и тот же ряд до конца), чье тело – земля (вода и т.д.), кто изнутри правит землей (водой и т.д.), – это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Невидимый, он видит, неслышимый – слышит, немислимый – мыслит, непознаваемый – познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. Это – твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Все остальное подвержено страданию" (Брихадараньяка уп. III. 7.3–23).

Очень вероятно, что именно роль "внутреннего правителя" и подвергает сомнению Будда в той же беседе с Саччакой, когда говорит, что рупа и другие скандхи не изменяются по желанию человека. "Можешь ли ты, Саччака, править своим телом (так, чтобы приказывать): пусть будет мое тело таким, пусть будет мое тело таким". Естественно, что и на этот раз Саччака отвечает отрицательно.

После анализа пяти *скандх*, т.е. пяти аспектов личности, Будда приходит к выводу, что ни одному из них нельзя приписать названные характеристики *атмана*. Праджapati же, напротив, утверждает, что *Атман*, хотя он и не может быть отождествлен с чем-то эмпирически наглядным, все же существует и этот *атман* есть абсолютное "кто" всех человеческих действий. В рассуждениях Будды и в самом деле нет прямого отрицания или критики *атмана* в его упанишадовских формулировках. Но вместе с тем Будда показывает, что самые фундаментальные характеристики упанишадовского *атмана* неприменимы к чему бы то ни было в составе индивида. Строго говоря, это не отрицание *атмана* как такового. Будда стремится убедить своих слушателей, что *атман*, или "я" – что бы мы ни имели в виду под этим словом – выражаясь современным философским языком, феноменален/льна, или, попросту говоря, изменчив/во, переходящ/ще.

А вот другой пример. Поттхапада в "Поттхапада сутте" тоже задает Будде вопрос о реальности *атмана*, а тот спрашивает, что сам Поттхапада имеет в виду под "*атманом*". В ответ Поттхапада рассказывает о трех концепциях атмана, которые, по-видимому, имели хождение в то время. Это концепции, согласно которым атман есть или *рупи* (*оларико*), т.е. имеет телесную форму, или *маномая*, т.е. состоит из *манаса* (ума) или *арупи* (нематериальный и не имеющий формы).

Поттхапада поясняет, что "телесный *атман*" состоит из четырех материальных элементов и питается грубой пищей, манасический – имеет форму, состоит из больших и малых частей и обладает совершенными органами и, наконец, *арупи атман* – не имеет формы и состоит исключительно из *виджняны* (сознания).

Обратим внимание на сходство этого учения о трех *атманах*, из-

ложенного Поттхападой, и концепцией оболочек *Атмана* в "Тайттирия упанишаде" и "Катха упанишаде", где речь идет о пяти *кошах*, или оболочках, в числе которых – *атман*, состоящий из пищи, манасический *атман* и сознающий *атман* (*виджнянаяма атман*), т.е. практически полное совпадение с упомянутыми Поттхападой учениями, что лишний раз подтверждает их широкую известность во времена Будды.

Первое, по-видимому, принадлежит материалистам бхутачинтикам, второе – определить трудно, третье, судя по комментарию тхеравадинского автора Буддхагхоши, исповедывали джайны. Но главной темой беседы Поттхапады и Будды является не столько концепция атмана, сколько формы его достижения – *аттапатилабха*, что на йогическом языке означает умение удерживать высшие йогические состояния.

В буддизме три формы *аттапатилабха* трактуются как практика трех *дхьян* (медитаций). Три аттапатилабха также коррелируют с тремя буддийскими психокосмосами: миром чувственности (*кама дхату*), миром формы (*рупа дхату*) и миром не-формы (*арупа дхату*). Поскольку первый мир символизирует "омраченное" состояние, то допустимо предположить, что "телесный атман" – это тоже техническое обозначение "омраченной" психики. Второй мир – рупа дхату – соответствует либо только первой дхьяне, либо всем четырем "безобразным" *дхьянам* (подробнее о *дхьянах* – в лекции о буддийской медитации). Наконец, арупа дхату коррелирует с четырьмя "безобразными" дхьянами.

На вопрос Поттхапады – какой из этих трех типов *атмана* более реален, реальны ли все, или реален только один, – Будда отвечает, что в один момент времени реален только один. Далее он поясняет: если реален (1), то нереальны ни (2), ни (3), если (2), то (1) и (3) и т.д. Поскольку же (1), (2) и (3) "обретались" в разное время, то нельзя сказать, что какой-то из них может быть реальным в абсолютном смысле слова, хотя каждый реален в момент "обретения". Тем самым Будда подчеркивает, что *атман*, если использовать этот термин, реален только временно, уступая место другому *атману*, тот же, в свою очередь, третьему.

Для иллюстрации своей мысли Будда сравнивает три "обретения" атмана с молоком, которое превращается в простоквашу, затем та – в сметану, а последняя – в топленое масло. "Когда это было молоком, его не называли простоквашей, или маслом, или сметаной или другими именами... Также, когда наступает черед какого-либо из модусов личности, его не называют именем (другого модуса) (Дигха никая 1.201).

Этот загадочный пассаж заставил поломать головы многих буддологов. Патриарх буддологии Томас Рис-Дэвидс предположил, что Будда имеет в виду то, что в названных им продуктах нет единого субстрата, так же и в человеке нет эго, постоянного единства, нет души (в анимистическом смысле). Индийский ученый П. Джайни полагал, что для Будды выражения типа *аттапатилабха* являются чистыми сло-

весными конструкциями, не имеющими реальных референтов. Но на мой взгляд, ближе всех к истине Джаятиллеке. Он предполагает, что Будда говорит только о том, что не следует переступать пределов конвенции, принятой между людьми, то есть нужно называть молоко "молоком", а масло – "маслом" не примысливая молоку способности каким-то таинственным способом присутствовать во всех своих продуктах.

Иными словами, было молоко, стала простокваша – вот и вся премудрость и никакой мистики. Диалектика перехода молока в простоквашу, которая так занимала сторонников брахманской концепции саткарьявада (предсуществования следствия в причине, молока – в простокваше), глубоко безразлична Будде. Поэтому излюбленный пример ведантистов и санхьяйиков используется им прямо с противоположной целью – доказать, что не молоко (читай: *атман*) претерпевает различные модификации, оставаясь неизменно самотождественным, а группа *дхарм*, называемая "молоком", перегруппируясь, дает другие комбинации, называемые "простоквашей", "сметаной" и т.п. Таким образом, в этом процессе нет субъекта (*атмана*), а есть только смена состояний, которые можно условно называть общим именем *атманатилабха*. Мы видим, что в этой сутте Будда ничего не говорит о несуществовании атмана, а спокойно использует этот термин для обозначения стадий медитации. Это свидетельствует о том, что он четко отделял конвенциональное употребление слова "*атма*" от доктринального, связанного с мнением о самости. К первому он относился как к вполне допустимому в отведенных ему конвенцией пределах. То, что вызывало критику Будды, так это попытка сделать из этой конвенции вывод о реальном положении вещей.

Обороты речи, связанные с личными и притяжательными местоимениями, такие, как "я", "моё", "моё я" и т.п. расцениваются Буддой как "слова, выражения, обороты речи, обозначения, принятое в мире словоупотребление, которое использует и Татхагата, но не позволяя им сбивать себя с толку" (Дигха никая 1.202). Будда, таким образом, признает, что обыденный язык "истин" в тех пределах, в которых он помогает нам ориентироваться в мире и общаться с другими людьми, т.е. в решении чисто прагматических задач. Для цели же спасения, которая требует знания истинной реальности, этот язык непригоден, т.к. он "примысливает" к ней фантомы, типа "самости", или "я".

Итак, мы можем сказать, что к понятию *атмана* Будда относится как номиналист, полагая, что оно есть только слово, чистая условность, конвенция для удобства взаимопонимания между людьми в их обыденной жизни, но не обозначение чего-то реального.

Однако, если мы вспомним все аргументы Будды против отождествления атмана с чувствами, телом, умом, сознанием, то мы должны признать, что под этими аргументами охотно бы подписались и брахманисты, сторонники учения о высшем *Атмане*, который, по их мнению, тоже не сводится ни к телу, ни к чувствам, ни к уму, ни к эм-

пирическому сознанию, а представляет собой необъективируемый абсолютный субъект всего сущего. Значит, буддисты растрачивают свой критический пыл на то, что критикуют сами брахманисты – отождествление высшего Я с эмпирическим эго? Напрашивается подозрение, что буддисты вообще не понимали концепцию высшего *Атмана* упанишад. Французский ученый Мишель Юлен полагает, что они не проводили различия между идеей вечного, трансцендентного "Я" упанишад и идеей эмпирического эго, индивидуальной души. С его точки зрения, буддисты лишили понятие *Атмана* его спекулятивного начала и наполнили чисто психологическим содержанием, подозревая брахманистов в абсолютизации именно эго, "человека желания". Будда видит в этом Атмане «иллюзорный апофеоз человека желания», индивиду, взятого таким, каков он есть «в своей естественной необработанности», и вербально поднятого на уровень абсолюта.

При всем их отрицательном отношении ко всякого рода спекуляциям, буддисты не могли не относиться к пассажам упанишад, посвященным этой теме, иначе, как к "пустому разговору, не ведущему к нирване". Вместе с тем, если бы они захотели найти подтверждение того, что *Атман* понимается как возведенное в ранг абсолюта мирское эго, или "эмпирическое я", то они бы легко это сделали. Например, в следующих словах Праджapati: "И также это совершенное успокоение поднимается из этого тела, и, достигнув высшего света, принимает так свой образ. Он высший пуруша, он движется там, смеясь и играя, развлекаясь с женщинами, или колесницами, или родными, не вспоминая об этом придатке – теле" (Чхандогья уп. 8.12.13). И далее: "Поистине, боги, которые (пребывают) в мире Брахмана, почитают этого Атмана. Поэтому они владеют и всеми мирами и всеми желаниями. Тот достигает всех миров и всего желанного, кто, найдя этого Атмана, познает его" (Там же, 8.12.6). Однако в классических высказываниях упанишад о высшем Атмане он характеризуется как преодолевший желания, бесстрастный, непривязанный и т.п. (Брихадарьянка уп. III.5.1; IV.3.21). Симптоматично, что это совпадает с описанием идеала мудреца и святого и в буддизме (правда, названные характеристики приписываются не душе, а всей личности в её психо-физическом единстве). Это свидетельствует не столько о близости Будды к традиции упанишад, на чем настаивают некоторые исследователи, а скорее об общности религиозного идеала для всех аскетических течений в Индии – как ортодоксальных, так и неортодоксальных.

Итак, если кратко суммировать суть *анатмавады*, то её можно считать учением о том, что в человеке, в его природе, нет такого начала или элемента, который был бы неизменным, вечным, несущим высшее блаженство и который бы выступал автором, "внутренним правителем", субъектом всего, что делает человек.

Как уже устроен человек с точки зрения буддизма? Здесь нам предстоит более подробно разобраться в буддийской теории пяти *скандх*. Рассмотрим каждую из них в отдельности.

Первая *скандха*, *рупа*, обычно трактуется как "материальное", "те-

лесное", "форма". *Руна* – это телесная масса индивидов, состоящая из вещества четырех стихий (земли, воды, воздуха и огня), обладающая примитивной сенсорностью. В отличие от других религиозно-философских систем Индии, буддизм говорит не столько об элементах мира (*махабхутах*) самих по себе, сколько о синонимах состояний твердого, жидкого, мягкого и т.п., т.е. об их характеристиках, определяемых на основе той чувственной реакции, которую они производят на *индрии* – органы чувств. Для иллюстрации роли *скандх* используем пример с ожерельем, которое валяется на дороге, пока его не находит случайный прохожий. *Руна* – это все то, что имеет отношение к внешнему виду ожерелья и что может быть идентифицировано с помощью органов чувств: вещество, из которого оно сделано (твердое, мягкое, жидкое и т.п.), его форма и т.п.

Рупу противопоставляют всем остальным *скандхам* как нементальное (*ачетасика*) – ментальному (*четасика*). Поскольку, как вы помните, карма создается только через сознательное намерение личности, то *рупа* находится вне сферы *кармы* и тем самым вне моральной вменяемости, добра и зла, к ней неприменима оппозиция "благого" – "неблагого" в буддийском смысле слова. Это также означает, что процесс преобразования личности не может исходить от *рупы*. В этом смысле *рупа* является сферой до-сознательного, чисто материального опыта.

Следующая *скандха*, *ведана* в широком смысле понимается как любая психическая реакция на внешний раздражитель, или ощущение. Оно может быть приятным, неприятным или нейтральным. Но *ведана* – это не просто приятное или неприятное ощущение, а то, что осознается как приятное или неприятное и тем самым обуславливает привязанность человека к чувственному миру. В нашем примере *веданой* будет радость прохожего по поводу находки ожерелья. Через *ведану* индивид уже подвержен действию *кармы*: испытывает последствия своих поступков в прошлой жизни и может создавать новую *карму* для будущего воплощения. Для дела спасения это означает, что через контроль *веданы* – среди прочих мер – можно осуществить преобразование психики человека на высшей духовной основе.

Санджня, третья *скандха*, – это уже более высокая ступень сознательности, связанная с процедурой, которую в современной психологии называют распознаванием. Она включает подведение под определенное понятие. Например, наш прохожий говорит про свою находку: "это ожерелье". Пожалуй, самой трудной для понимания является четвертая *скандха* – *санскара*. Считается, что она является элементом механизма, реализующего *карму* – словом, это все то, что программирует психику человека по определенной схеме, созданной в прошлой жизни. Поэтому *санскарару* часто переводят как "кармические импульсы". В нашем примере *санскарару* может быть любовь или неприязнь прохожего к украшениям, умение обращаться с ними и т.п. вещи,

объясняемые опытом его прошлой жизни. Наконец самая важная из скандх – *виджняна*. Она объединяет все то, что одушевляет тело, живое тело называется *виджнянака*. Именно виджняна может передаваться при перерождении от тела к телу. Как *скандха виджняна* нигде должным образом не определяется, но судя по её синонимам – *читта* и *манас* – она служит обозначением сознательных и волевых проявлений человеческой психики.

Если оценивать учение о скандхах в целом, то, я думаю, не будет сильным преувеличением назвать его первым в истории индийской мысли *систематическим описанием психики через разграничение её функций*. Но может сложиться впечатление, что психика, описанная таким образом, распадается на отдельные, не связанные друг с другом фрагменты. Однако это не так. Есть нечто, что связывает скандхи, делает их частями одного целого, – это *упадана*. Все скандхи определяются буддистами как упадана скандха, т.е. скандхи привязанности. А привязанность является главным фактором "омраченности" индивида. Именно из-за неё человеческая психика полна клеш – аффектов. Пока *скандхи* действуют в режиме привязанности, они создают все новые и новые *клеши*, затягивая человека в омут бесконечных перерождений.

Чтобы устранить эти естественные тенденции скандх, нужно прежде всего устранить то, что делает их факторами привязанности – это эгоцентрическая установка индивида, которая пронизывает весь его опыт и побуждает культивировать ряд ложных мыслительных привычек – мнений о самости, я (*саткаядришти*).

В силу этой установки, все, что с ним происходит, человек приписывает некой самости, "я", *атману*. В литературе абхидхармы эти мнения о самости группируются по четырем основным категориям. Например, 1) *рупа* (или любая другая *скандха*) есть самость, 2) самость характеризуется *рупой*, 3) самость содержится в *рупе*, 4) *рупа* содержится в самости. (1)–(2) – это *субъект-предикатные* отношения в прямом и обратном порядке: R(S)–A(P), R(P)–A(S). (3)–(4) – отношение *вмещаемого и вмещающего* также в прямом и обратном порядке. Таким образом отрицается, что атма, выражаясь логическим языком, может быть субъектом, предикатом, а также вмещаемым и вмещателем *рупы* и других *скандх*. Поэтому главный вывод анатмавады состоит в том, что мнение о самости ложно и что *атман* (вопрос о существовании или несуществовании которого не рассматривается) не имеет никакого отношения к *скандхам*, стало быть, применительно к индивиду является иллюзорным понятием, неподкрепленным реальностью. Таков, вкратце, ход рассуждений Будды и более поздних буддистов.

Когда, как в данном случае, имеешь дело с буддийским анализом психики, важно помнить, что она интересует буддистов не сама по себе (они не занимаются психологией в естественно-научном плане), а только *в перспективе её возможной настройки на волну освобождения*.

Причем, настройки, опирающейся на сознательный опыт, генерированный "изнутри", а не индуцированный или навязанный извне.

Мы видим, что уже *ведана* включает сознательный момент в форме осознания приятного, неприятного и нейтрального. Это значит, что перестройку сознания нужно начинать именно отсюда, взяв под неусыпный контроль механизм образования "привязанности" и отслеживая его на всех остальных скандхах.

Это постоянное ударение на необходимости осознания всего, что с тобой происходит, но исключая при этом примысливание "я", привело к формированию в буддизме особой культуры медитации. Последняя кодифицируется в виде ряда упражнений, призванных выработать в человеке безличностное восприятие мира, т.е. такое восприятие, из которого полностью исключено противопоставление "я" и "не-я", субъекта и объекта. В этом смысле анатмаваду можно трактовать как попытку увидеть в человеческой психике чисто объективный процесс. Поток дхарм, его составляющих, предстает как смена или чередование событий, или феноменов, начинающих жить – с устранением "я" – своей подлинной жизнью.

Теперь следует обратить внимание еще на один важный момент, о котором уже упоминалось в первых лекциях. У буддистов, начиная с самого Будды, отношение к теме *атмана* и *анатмана*, как и ко всем остальным вопросам – и об этом не следует забывать – *зависело от конкретных задач проповеди и конкретной аудитории*. Не случайно века спустя буддийский философ Чандракирти продытожил это, сказав, что самых невежественных Будда наставлял об *атмане*, чтобы искоренить их естественный материализм, самым просвещенным говорил о *не-атмане*, чтобы разрушить их тонкую привязанность к личности, те же, кто достиг пробуждения, сами понимали, что *атман* не является ни реальным, ни нереальным.

Не трудно, продолжая эту мысль, предположить, что и вопрос буддологов, верил ли Будда в атман и признавал ли атман, является, по существу, *авьяката*, поэтому на него нет и не может быть категорического ответа. Можно только вообразить, как было встречено в Индии такое учение. Известно, что брахманисты называли буддистов нигилистами и еретиками и упрекали их в том, что они лишили кармический процесс не только агента, но и субъекта, пожинаящего плоды воздаяния. *Кто претерпевает перерождение, если нет атмана?* – вопрошали они. Впрочем, буддисты с полным правом могли бы вернуть этот упрек самим брахманистам, ведь и высший *Атман* в упанишадах тоже ничего не претерпевает – он неподвержен процессу воздаяния: "не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим" (Брихадараньяка уп. VI.4.22). В отличие от упанишад, где единственно реальным в карме, сансаре и освобождении является только их субъект, т.е. Атман, буддизм отправляется от реальности прежде всего самих этих процессов. В чем же особенность буддийского решения проблемы?

Начнем с того, что на место *атмана* как статичного бытия, неспособного к изменению и развитию, и, стало быть, к несению моральной ответственности за проступки индивида. Будда поставил сам процесс изменения в виде континуума дискретных элементов-событий (*дхарм*), чередование которых подчинено особому каузальному закону взаимозависимого возникновения, пратитья самутпады. На место единства и тождества субъекта, или агента, перерождения он поставил единство и тождество конгломерата, или серии, *дхарм*. Тем самым были подведены основы для решения двух проблем, которые игнорировал брахманизм. Во-первых, объяснялась реальность морального совершенствования или деградации, т.е. изменений в человеческой личности. Во-вторых, индивид нес моральную ответственность не только в виде вознаграждения лучшим или наказания худшим перерождением, как это преобладало в брахманизме, но своим состоянием в каждое мгновение его настоящей жизни. Оно становилось результатом его предшествующих усилий.

Справедливости ради, необходимо сказать, что замена *атмана* – *скандхами*, хоть и решала определенные проблемы, о которых мы говорили, но тем не менее, оставляла нерешенными еще большее их количество. Это проблема чужой одушевленности, проблема тождества личности в разные моменты времени и связанные с ней проблемы объяснения памяти и узнавания. Я только перечисляю эти проблемы, поскольку их обсуждение относится уже к более позднему периоду развития буддизма, который выходит за пределы нашей темы.

Однако на одном из эпизодов истории "школьного" буддизма все же надо остановиться. Когда проблема тождества личности всерьез встала перед буддистами, некоторые из них посчитали, что её нельзя решить, если признавать поток *дхарм*, составляющих индивида, совершенно дискретным. Они начали употреблять понятие *пудгала* для обозначения тождества *дхарм* отдельного индивида и их устойчивости в потоке времени. Их стали называть *пудгалавадинами*.

В эту группу входило несколько хинаянских школ: ватсипутрия, дхармоттария, бхадарания, саннагарика, авантака и ряд других более мелких. Характерно, что даже большинством современников, не говоря уже о более поздних поколениях буддистов, *пудгалавадины* оценивались как "внутренние аутсайдеры" (*антращчари тиртхика*).

В поддержку своей доктрины *пудгалавадины* ссылались на некоторые известные фразы Будды, где *пудгала* упоминается в значении некой неделимой целостности, объекта референции для слова "я". Вот одна из таких фраз: "Я буду учить вас бремени, его возложению, его снятию и носителю бремени. Пять скандх, образующих сферу восприятия, суть бремя. Желание есть возложение бремени, отказ от желания – его снятие. Носитель бремени есть *пудгала*: тот почтенный человек, которого зовут так-то и так-то, рожденный так-то и так-то, из такого-то и такого-то клана, питающийся такой-то и такой-то пищей, живущий столько-то и столько-то, пребывающий здесь

столько-то и столько-то, оканчивающий свой жизненный путь так-то и так-то".

Ортодоксальные буддисты отвечали, что в этом и подобных выражениях слово *пудгала* используется лишь как простое "именование", "обозначение", "конвенция", призванная облегчить понимание между людьми. Но "персоналисты" продолжали настаивать, что как буддисты они ни в коем случае не считают *пудгалу атманом*. Поэтому пудгала не является чем-то совершенно отличным от *скандх*. Вместе с тем, по их мнению, он и не тождественен *скандхам* – "он не в скандхах, но и не вне них". Такова диалектика *пудгалавады*.

С помощью пудгалы сторонники этой доктрины – современные ученые называют их "персоналистами" – стали объяснять процесс перерождения ("кто" же еще, если не *пудгала*, подвергается процессу перерождения), память (если *пудгала* нереален, то "кто" вспоминает), кармическое воздаяние (*пудгала* – тот, *кто* действует и *кто* вкушает плоды действия), субъекта нравственного акта (*кто* страдания, радости сострадания) и т.д.

По мнению известного английского буддолога Э. Конзе, существование персоналистов в течение долгого времени и та беспощадная враждебность, которую они возбуждали среди других буддистов, наводят на предположение, что они выполняли полезную функцию. Он справедливо, на мой взгляд, полагает, что буддийский "персонализм" был реакцией на абсолютизацию "деперсоналистических" тенденций, свойственных другим школам абхидхармы (школы хинаяны, разработывавших теорию *дхарм*). Речь идет о подчеркивании реальности только изолированных мгновенных состояний – *дхарм* – и отрицании даже их относительного единства в определенные промежутки времени. Вызов, который бросили пудгалавадины всем остальным абхидхармистам, по мнению Конзе, был полезен тем, что позволил последним в дальнейшем работать более взвешенную позицию, не предполагавшую отказа от *анатмавады*, но вместе с тем учитывавшую необходимость более аргументированного обоснования тождества личности в разные моменты времени. Конзе справедливо подчеркивает, что практически все "ортодоксальные" школы как хинаяны, так и махаяны в той или иной форме выражали приверженность непрерывности как принципу объяснения чередования *дхарм*. Кульминацией этого попятного движения к непрерывности взамен тотальной дискретности стала *алая виджняна*, "сокровищница сознания" – динамичный, но все же сохраняющий определенную устойчивость резервуар кармических потенциалов всех живых существ.

Этот эпизод из истории буддизма ярко показал, какие последствия для развития систематической буддийской философии имела формулировка Буддой тезиса *анатмы*. И хотя вопрос о существовании *атмана* сам основатель буддизма считал не имеющим однозначного ответа, его последователи, похоже, нарушили завет учителя, превратив *анатмаваду* в однозначную доктрину со всеми вытекающими из этого последствиями (прежде всего "впадением в крайность").

Между тем, позитивный сотериологический смысл, который Будда вкладывал в анатмаваду, заключался, как мне представляется, прежде всего в разрушении эгоцентрической установки сознания, присущей "естественному" человеку. Эта установка реализуется через систему ментальных привычек и склонностей, основанную на восприятии мира и себя в терминах субъекта и объекта, собственности и принадлежности. Если выразиться иначе, это отношение ко всему происходящему как совершаемому кем-то, принадлежащему кому-то и кем-то претерпеваемому. Будда считает, что именно такое отношение мешает человеку видеть вещи такими, каковы они суть в действительности, сами по себе, без примеси иллюзорных субъект-объектных категоризаций. Иными словами, мешает постигать истину, *yathābhūtam*.

В истории буддизма *анаттавада* сыграла двойную роль. С одной стороны, она была разработана как система медитативных упражнений, которые помогали буддийским неопитам изжить эгоистические предрассудки их прежнего опыта. Например, они должны были медитировать над 32 элементами тела, повторяя при этом: "это не я, это не мое, это не мое я, я не содержится в этом, это не содержится в я" и т.п. Но с другой стороны, под давлением критики соперничающих направлений, буддисты должны были развить и теоретическое обоснование принципа "не-души". Оно нашло свое выражение в теории *дхарм*, о которой мы говорили и еще будем говорить.

Мы уже знаем, что в поисках путей преодоления эгоцентрической установки сознания буддизм был далеко не одинок в Индии. Те же цели преследовал и брахманизм в своем учении о высшем *Атмане*. Как абсолютный субъект Атман противопоставлялся эмпирическому эго с его самомнением, "яйностью" (*асмита*). Сохраняя понятие субъекта ("деятеля", "автора", "вкушателя"), упанишады, а впоследствии веданта, отождествляют его с высшей объективной реальностью – *Брахманом*, снимая тем самым саму оппозицию субъекта – объекта. Таким образом, и диссидентский буддизм и ортодоксальная брахманская традиция связывают подлинную реальность с отсутствием оппозиции субъекта и объекта. Однако если брахманизм абсолютизирует и субъект и объект и именно *на этой основе* мыслит их слияние и неразличимость, то буддизм *изначально* отказывается от дихотомии данных понятий. Абсолютизация же *атмана* представлялась Будде опрометчивым недомыслием: «И коль скоро, о бхиккху, ни самость, ни принадлежность чего-либо самости не могут быть приняты в качестве истины, разве это не ересь утверждать: "это мир, а это я, и я буду пребывать в будущем, постоянный, неизменный, вечный, не подверженный изменению, о, да, – я буду пребывать в вечности!" – разве это не доктрина, попросту говоря, глушцов» (Маджджхима никая 1.138).

Вместо языка субъекта и объекта, субъекта и предиката, субстанции и атрибутов, Будда предлагает понимать мир на языке *дхарм* и отношений между *дхармами*. Вот как он отвечает на "субъект – объектный" вопрос: "кто вкушает пищу сознания?". Определив этот

вопрос как "несостоятельный", он предлагает "правильную" формулировку подобного вопроса: "условием чего является пища-сознание?" и ответа: "сознание является условием будущего перерождения" (Самьютта никая 11.13). Другими словами, Будда заменяет прежний эгоцентрированный язык на безличный язык *дхарм* и механизма отношений между дхармами. О том, каков этот механизм, мы поговорим в следующей лекции, посвященной буддийской концепции причинности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рудой В.И. Вступительная статья к переводу "Абхидхармакоши".
2. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, С. 132–133.

ВОПРОСЫ

1. Какой атман отрицал Будда?
2. Что предлагал Будда вместо концепции атмана?
3. Какие проблемы, стоявшие перед индийскими мыслителями, решала анатмавада?
4. Какие новые проблемы в объяснении природы человека ставила буддийская анаттвада?
5. Каковы функции скандх в объяснении природы индивида?

Лекция 7

ПРАТИТЬЯ САМУТПАДА – БУДДИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРИЧИННОСТИ

*Общие определения принципа пратитья самутпады
как взаимозависимости возникновения дхарм.*

Философский смысл пратитья самутпады.

Бхавачакра - "колесо становления".

*Пратитья самутпада и трактовка механизмов
кармического воздаяния.*

Детерминизм и свобода воли

в буддийской концепции причинности - роль сознания.

Из четырех арийских истин есть по крайней мере одна, которую, на мой взгляд, можно считать чисто философской. Это вторая истина о причине духкхи. То, что духкха имеет естественную причину, которая, как выясняется из третьей истины, может быть устранена, – составляет важнейший философский смысл учения о четырех истинах. Не случайно Будда прославился как учитель, который наставляет "о причинах" (вспомним уже упомянутый эпизод про брахмана Шарипутру). Именно доктрина причинности самим Буддой оценивается как "глубокая", "тонкая", "доступная пониманию только знатоков" и т.п., а часто просто отождествляется с *Дхармой*: "Кто видит *pratitya samutpada*, тот видит *Дхарму*, кто видит *Дхарму*, тот видит *pratitya samutpada*" (Мажджхима никая 1.191).

Слово "*самутпада*" трактуется в буддийских комментариях как совпадение, схождение множественности условий и их совместное действие в производстве результата. Излюбленный буддийский пример для иллюстрации *pratitya samutpada* – это описание условий, при которых семя, посаженное в почву, может взойти, созреть и дать плоды.

Каковы же эти условия? Во-первых, само семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым и т.п., во-вторых, его следует правильно посадить и регулярно за ним ухаживать. В-третьих, почва тоже должна быть подходящей, содержать

достаточно влаги и т.п. Если хоть одно из этих условий нарушено, то нечего ждать всходов. Оказывается, что "причиной" растения оказывается не только семя, как утверждают брахманисты, а целая совокупность условий, каждое из которых по-своему соотносится со следствием, образуя по сути разные причинно-следственные отношения.

Похоже, что этот пример-репрезентатор был полемически направлен против брахманистского утверждения, что растение вырастает из семени, поскольку оно-де в нем уже подспудно содержится, т.е. следствие предсуществует в причине. Таков смысл *саткарьявады* – учения о том, что следствие содержится в причине. Среди сторонников этого учения – санкхьяики и ведантисты, придерживавшиеся *паринамавады* – учения о развертывании (*паринама*) причины в следствие, а также последователи недвойственной, или адвайта, веданты, с точки зрения которых следствие есть лишь иллюзорная модификация причины – *вивартавада*, а мир – иллюзорная модификация высшего духовного начала, или Брахмана.

Буддийское же учение о причинности классифицируется в индийской традиции как *асаткарьявада* – учение о непредсуществовании причины в следствии. Наряду с буддистами его разделяли сторонники ортодоксальной брахманистской школы вайшешика, правда, последние придерживались более компромиссного варианта, по которому, хотя в следствии появляются новые качества по сравнению с причиной, его субстрат остается тем же. Как мы уже знаем, буддисты не признавали существования неизменного субстрата, который бы "переходил" от причины к следствию. Их *асаткарьявада* была самой радикальной: она не допускала никакой иной связи между причиной и следствием, кроме их последовательного возникновения (одно возникает *вслед* за другим). *Прагитья самутпада*, в отличие от других индийских концепций причинности, не видит в причине и следствии отношения первичного и вторичного, субстрата-носителя и атрибута, содержащего и содержимого. Раз *дхармы* дискретны и конечны, то, строго говоря, нельзя говорить ни о какой форме предсуществования следствия в причине, и более того сам акт "причинения", т.е. прямое порождение следствия причиной или перенесения на следствия каких-то характеристик причины (структуры, материала и т. п.) стоит под большим вопросом.

А если это так, то, думаю, мы не будем далеки от истины, если скажем, что в буддийской концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а имеются лишь *условия*. Поэтому предпочтительней, на мой взгляд, называть эту концепцию *кондиционалистской* (от англ. слова *condition* – условие), а связь "причин" в *прагитья самутпадае* – *кондициональной*. Последняя определяет не сущность явления, а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения. Это достаточно очевидно из классических формулировок *прагитья самутпада*, которые часто встречаются в никаях. Например, "Если есть то, значит, есть и это", "если нет этого, значит, нет и того", или такая, более сложная: "Когда есть это, то есть и то, если воз-

никает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то". Фактически, *пратитья самутпада* утверждает только то, что в сансарном мире все обусловлено и что нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена третьей. Иными словами, нет ни *абсолютных причин*, ни *абсолютных следствий* – еще один довод против брахманистской доктрины абсолютного *Брахмана* как первопричины мира.

На первый взгляд буддийские формулировки *пратитья самутпады* напоминают классические европейские определения причинности. Это вдохновило многих европейских буддологов на высокую оценку научности этой концепции. На мой же взгляд, подобная оценка является модернизацией, искажающей реальный смысл таких формулировок. А этот смысл далеко не так однозначен, как может показаться на первый взгляд.

С одной стороны, мы имеем дело с объективным взглядом на вещи, который утверждает независимость их отношений ни от божественной, ни от индивидуальной человеческой воли. "Пратитья самутпада, – говорится в Самьюта никае, – [характеризуется] объективностью, необходимостью, неизменностью и обусловленностью" (II. 26). Или в другом отрывке из этой же никаи: «Что есть пратитья самутпада? Возникает ли Татхагата или нет, этот порядок существует: порядок дхарм, регулярное чередование дхарм, или обусловленность. Татхагата открывает и постигает это, открыв и постигнув это, он на это указывает, учит этому, устанавливает это, утверждает, открывает, анализирует, объясняет это и говорит: " узри!"» (Там же, 25).

Последний отрывок показывает, какую большую интеллектуальную и духовную работу, если можно так выразиться, проделал Будда после открытия *пратитья самутпады* – здесь и анализ (*вибхаджа*) и объяснение, и разработка способов внутреннего видения, или интуиции, – словом, всесторонние поиски способов донести это учение до разной по своему интеллектуальному уровню и йогической подготовке аудитории. С другой стороны, *пратитья самутпада* – это не просто объективный взгляд на обусловленность *дхарм*, но еще и первостепенное внимание к их чередованию, регулярной смене, ритму "есть" и "нет", возникновению и исчезновению, бытия и небытия. Ведь это не просто закон причинности в научном смысле слова, а закон сансарного бытия, подлежащего коренному преобразованию. Поэтому объяснить *как* остановить колесо сансары, столь же важно, как и объяснить, *почему* оно крутится. Тем самым *пратитья самутпада* напрямую связана со второй и третьей арийскими истинами – истинами о причине *дуккхи* и её прекращении. Порядок возникновения вещей в сансаре символизирует механизм закабаления индивида в *дуккхе*, противоположный порядок – возможность освобождения от *дуккхи* и достижения *нирваны*. Но еще больший интерес для нас представляет философский смысл *пратитья самутпады*. Какие же философские проблемы решал буддизм с помощью этой концепции?

Отказавшись от идеи неизменного непрерывного субстрата всех изменений, что составляло философский аспект концепции *атмана*, буддизм выдвинул идею чередования изменчивых элементов – *дхарм*. Однако если *дхармы*, возникающие и исчезающие, дискретны и изолированы, то почему мир не только изменчив, но и устойчив – почему мы воспринимаем вещи и состояния, сохраняющие свою неизменность и непрерывность в течение времени? Буддисты утверждают, что процессы в мире упорядочены, потому что отношения между *дхармами* подчиняются закону зависимого возникновения, т.е. закону *пратитья самутпады*.

Таким образом, *пратитья самутпада* представляла собой попытку, выражаясь современным языком, заменить законы статики (взаимоотношения статичных сущностей – субстанций) – законами динамики (взаимоотношениями изменчивых состояний – дхарм). Если оценивать философское значение *пратитья самутпады* в целом, то необходимо отметить несколько моментов. Во-первых, это деперсонализированная причинность, которая действует в мире независимо от бога и от человеческого сознания. Во-вторых, это универсализированная причинность, распространяющаяся абсолютно на все, и не предполагающая ни первых, ни последних звеньев. В-третьих, как мы уже говорили, это скорее не каузальная, а кондициональная связь, суть которой не причинение одного события другим, а взаимное обусловливание их возникновения. Иными словами, это не связь между отдельными самостоятельными сущностями, а определенный порядок течения событий. Поэтому, в-четвертых, Будда отказывается обсуждать онтологический статус вещей, вовлеченных в динамические процессы.

Таков общий философский смысл закона взаимозависимого возникновения. Но как представлял Будда его конкретное воплощение? Как работает эта "машина обусловливания"? В палийских текстах встречаются разные варианты, так сказать, прикладной формы *пратитья самутпады*, или, как её стали называть позднее – *бхавачакры*, колеса становления. Это не только разный порядок *нидан* – звеньев в цепочке становления, но и разное их число. Но прежде мы приведем классический список, включающий 12 *нидан*: 1-2 – незнание (*авидья*) обуславливает *санскар*ы, или кармические импульсы; 2-3 – санскара обуславливает *виджняну*, или сознание; 3-4 – *виджняна* обуславливает *нама-рупу*, архаичское обозначение психо-физического комплекса индивида; 4-5 – *нама-рупа* обуславливает шесть *аятан* (чувственных сфер); 5-6 – шесть сфер обуславливают контакт (органов чувств и объектов); 6-7 – контакт обуславливает ощущение; 7-8 – ощущение обуславливает желание; 8-9 – желание обуславливает привязанность; 9-10 – привязанность обуславливает становление (*бхава*); 10-11 – становление обуславливает рождение; 11-12 – рождение обуславливает старость и смерть. В Дигхе и Самьютта никаях число и порядок их следования часто варьируют. Там часто отсутствуют звенья (4), (5), (11) и (12). По замечанию Э.Конзе, данные звенья описывают тело перерождения и

говорят об участии перерождающегося индивида, тогда как первоначальные формулы, по его мнению, не имели ничего общего с перерождением. Вероятно, Конзе прав и факторы перерождения добавлены к этой схеме позднее.

Самый полный в никаях, хотя и не исключено, что довольно поздний перечень *нидан* содержат два текста – "Маханидана-сутта" из Дигха никаи и "Нидана" из Самьютта никаи.

В первом тексте Будда начинает рассказ о *пратитья самутпадае* с *ниданы* старости-смерти, отмечая, что она обусловлена становлением, то же, в свою очередь, – привязанностью, привязанность – желанием, желание – ощущением, ощущение – контактом, контакт – *нама-рупой*, *нама-рупа* – сознанием.

По сравнению с классической формулой здесь только 9 звеньев, отсутствуют: (1), (2), (5). В этом же тексте связь причинных факторов дана, как и положено, не только в режиме возникновения, но и в режиме невозникновения: если не будет рождения, то не будет и старости и смерти, если не будет старости и смерти, то не будет становления, если не будет становления, то не будет и привязанности, если не будет привязанности, то не будет желания, без желания - не будет ощущения, без ощущения – контакта, без контакта – *нама-рупы*, без *нама-рупы* – сознания. Естественно, что порядок возникновения - это порядок закабаления индивида в *сансаре* и *дуккхе* (соотносится со 2 арийской истиной), а порядок невозникновения ассоциируется с их прекращением (3 истина).

Чтобы двигаться дальше в нашем понимании этой темы, необходимо разобраться в значении *нидан*. Хотя *нидана* привязанности (*упадана*) нам уже знакома, представляется случай узнать, как её толкуют названные тексты. Она специфицируется здесь в четырех видах: привязанность к чувственному удовольствию (*кама*), ложному мнению (*диттхи*), к добродетели или обетам (речь идет о брахманской *дхарме*). Привязанность к *аттаваде* выделяется специально ввиду её особой значимости, хотя она и относится к *диттхи*. Желание понимается как желание звуков, запахов, вкусовых и тактильных ощущений, желание ментальных объектов.

В "Нидане". к основной цепочке добавляется *шадаятана*: шесть чувственных сфер (зрение, слух, вкус, осязание, обоняние, *манас*, или ум, их объекты – зрительные, слуховые и т.п.), а также шесть чувственных сознаний: сознание звука, сознание цвета, сознание запаха и т.п. Кроме того, здесь появляется *нидана сансары* – ментальных импульсов, которые бывают двух родов – благоприятные и неблагоприятные. Кармические импульсы могут проявляться в речи, в поступках и мыслях и даже оказывать влияние на формирование будущей *кармы*. Наконец, в тексте упомянута *авидья*, или незнание, первое звено в классической цепочке. *Авидья* трактуется как незнание четырех арийских истин.

То, что *авидья* стоит в начале классической цепочки *пратитья самутпады*, может навести на мысль, что именно *авидью* буддисты считали основной причиной *сансары*, а значит, и своего рода первопричиной – ничем более не обусловленной. Однако это бы противоречило принципу универсальности *пратитья самутпады*, о котором мы говорили. Да и сами буддисты не согласились бы с такой формулировкой. Об этом свидетельствуют некоторые пассажи из *никай*. Например, такой: «Первоначало *авидьи* неизвестно [в том смысле, чтобы об этом можно было бы сказать:] "до этого *авидьи* не было, а в этот момент *авидья* возникла... но то, что *авидья* обусловлена, - это известно"» (Ангуттара *никая* 113).

Возвращаясь к нашим *ниданам*, звеньям цепи *бхавачакры*, надо сказать, что добавление *авидьи* и *сансары* переносит процесс обусловливания в прошлое существование, поскольку *сансары* – кармические следы – создаются в прошлом рождении незнанием четырех благородных истин.

По определению *нама-рупы* и *виджняны*, которые даются в том же тексте, *нама* – это ощущение (*ведана*), восприятие (*саджня*), воление (*четана*), контакт (органа чувств и объекта) и внимание (*манасикара*). *Руна* – это 4 великих элемента (*махабхуты*), а *виджняна* – это шесть тел сознания (*виджняна кая*): сознание зрения, сознание слуха, сознание запаха, сознание вкуса, сознание касания и сознание ума.

Давая оценку *бхавачакры*, классики буддологии Г.Керн, Л.де ла Валле Пуссен, Э.Томас, Ф.И.Щербатский, Э.Конзе и многие другие подчеркивали прежде всего то, что она объясняла механизм возникновения и прекращения *духкхи*. Однако, хотя это бесспорно и подтверждается буддийскими текстами, все же были у этой концепции и другие цели.

Подтверждение тому можно найти в своеобразном контент-анализе, который провел патриарх буддологии Томас Рис-Дэвидс в отношении "Ниданы". Он отмечает, что из 93 сутт только одна шестая часть посвящена *духкхе*, несколько большая часть имеет своим предметом "эволюцию предметов путем их естественного обусловливания", 7 сутт говорят о перерождении, 8 – о моральных усилиях по преодолению желания, и наконец 37, т.е. явное большинство, подчеркивает важность практического овладения принципом пратитья самутпады.

Думаю, что данная статистическая картина верно отражает удельный вес разных мотивов заинтересованности буддистов в *пратитья самутпаде*. И не случайно на первом месте стоит сотериологическая функция этой концепции. На основе *бхавачакры* были выработаны разные упражнения по медитации для разных по уровню подготовки групп адептов. В махаянском буддизме и особенно ваджраяне преобладают упражнения по визуализации *бхавачакры*, которая изображается в виде *мандалы*. Для простых людей – это яркие картинки, на которых *ниданы* символизируются разными животными. Продвинутые

адепты должны медитировать над более абстрактными символами. Целью этой практики является знание-видение (*ньяна-дассана*, высшая форма познания в буддизме) *пратитья самутпады*, которое тождественно познанию истины и достижению нирваны.

Теперь обратимся еще к одной важной проблеме, интерпретация которой невозможна без учета *пратитья самутпады*. Это проблема *кармы* – морального воздаяния и религиозных плодов действий человека в прошлой, этой и будущей жизни. Тем более, что во времена Будды проблема причинности стояла не как философская, а скорее как религиозно-моралистическая.

Каким образом действия человека влияют на его жизнь? Если их результаты сказываются в настоящей и будущей жизни, то почему это происходит? Что дает человеку религия в плане изменения его участи? Разумеется, эта моя формулировка вопросов, но судя по концепциям *кармы* и *сансары*, бытовавшим в то время, подобные вопросы не были чужды и индийским мыслителям той эпохи. Напомню, что в вопросе о *карме* брахманы и шраманы разделились на её сторонников – *криявадинов* и её "отвергателей" – *акриявадинов*. Среди последних буддийские источники выделяют несколько групп: приверженцы *ниятивады* (адживики), или фаталисты, приверженцы *ядриччхавады*, утверждавшие, что все в мире происходит по воле случая. Оспаривают эффективность человеческих усилий и теисты (*иссара ниманахету*), объясняющие человеческую участь божественным вмешательством, а также квазидетерминисты, сторонники *свабхававады*, с точки зрения которых причиной всего является собственная природа вещей. Все эти доктрины неприемлемы для Будды по той причине, что они отрицают значимость человеческих действий, упоая на разные другие факторы – рок, случай, божественную волю или природу вещей.

Самыми последовательными криявадинами можно считать джайнов, или как их называли во времена Будды, *нигантхов*. Буддисты же, причисляя себя к сторонникам *кармы*, не могли согласиться с тотальностью кармического детерминизма нигантхов. Вот характерный пример. В Ангуттара-никае приводятся три основания (*хету*), с помощью которых разные шраманы и брахманы объясняют характер ощущений – приятного, неприятного и нейтрального, – испытываемых человеком в жизни. Первое – это ссылка на его прошлые действия, характерная для *нигантхов*, второе – на действие Ишвары, свойственная брахманам-теистам, и третье – на случайность. Все эти три ссылки опровергаются Буддой по следующей общей схеме (сведения к абсурду): если верны (1), или (2), или (3), то "люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжцами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими" благодаря прошлому деянию, Ишваре и случайности. Для тех, кто привержен (1), или (2), или (3), "нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать. А раз не существует необходимости действия или

не-действия, то термин *шрамана* (что буквально означает "совершающий усилие" – В.Л.) к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а *индриш* – бесконтрольны" (Ангутгара никая III.61).

Словом, любое преступление, любое несовершенство человеческой природы оправдывается ссылкой на названные три фактора, а человек фактически оказывается морально невменяемым. На европейском философском языке это можно назвать детерминизмом и отсутствием свободы воли. Таким образом в лагерь детерминистов Будда записал и *криявадинов* и *акриявадинов*. Из этого отрывка явствует, что для Будды подлинной духовной личностью, шраманой, является лишь тот, кто неустанно работает над собой. Основатель буддизма подчеркивает тем самым важность сознательной стороны религиозного подвижничества.

Рискуя впасть в модернизацию, можно выразиться так: Будда говорит по сути о свободном выборе, поскольку речь идет о сознательно принимаемом решении совершать одни поступки и не совершать других. Разумеется, из этого не следует заключать, что буддизм знает проблему свободы воли в той же форме, в какой она стояла в европейской философии. Свободный выбор интересует Будду не со стороны своей свободы (буддизм не ставит этой проблемы), но как возможность *сознательного отношения к выбору религиозного пути*.

Поэтому в противовес детерминистам, Будда считает, что характер ощущений объясняется тем, как мы к ним относимся, что мы о них думаем. В заключительной фразе он подчеркивает психотехнический, медитативный характер своего учения: "Я учу шести *дхату* (элементам)... шести *аятанам* (сферам)... и восемнадцати приложениям ума" (Там же). Медитация над *дхату* и *аятанами* заключается в том, что глядя на объект, (осыая, обоняя, мысля, представляя его), адепт должен отдавать себе отчет – какие ощущения – приятные, неприятные или нейтральные – в нем возникают.

А вот другой аргумент против детерминистов (на этот раз только *нигантхов*), в частности, против их убеждения в том, что все обстоятельства настоящего существования человека предопределены кармическими причинами. В диалоге с Шивакой, в ответ на вопрос последнего, правы ли те брахманы, которые утверждают, что все, переживаемое человеком – будь то удовольствие или страдание – вызвано его действиями в прошлом рождении, Будда говорит: "Ты, верно, сам знаешь, Шивака, что некоторые ощущения вызваны желчью. Это признают все... Те же шраманы и брахманы, которые считают, что все переживаемое человеком, вызвано прошлыми деяниями, по отношению к тому, что они знают сами, заходят слишком далеко, и по отношению к тому, что признают истинным все, тоже заходят слишком далеко". Далее Будда перечисляет другие факторы, которые он не считает "кармическими", – флегму, ветер, гуморы, времена года, а также "внутренние обстоятельства", случайность и созревание прошлой кармы (Самьютта никая II.214 и далее).

К "внутренним обстоятельствам" относится эмпирический факт индивидуального опыта – внутреннее ощущение свободы действия и приложения усилия, или элемент инициативы (*арабддха дхату*). В Ангуттара-никае читаем: "Как можно с усилием подниматься и опускаться и при этом говорить, что нет личностного усилия (аттакара)?" (Ангуттара никая III.337, 338).

В каком же смысле надо понимать созревание прошлой кармы? Действительно ли оно является некармическим фактором? Это выглядит парадоксально, но созревание кармы (*випака*) действительно играет в буддизме роль момента, ослабляющего кармический детерминизм. Во-первых, оно предполагает уже более сложные отношения, чем отношение действие – результат, стимул – реакция. В них вмешивается третий фактор: *условия того и другого*. Будда фактически допускает, что кармическая эффективность действия может быть усилена или ослаблена "почвой", т.е. внешней средой, в которой оно "вызревает". Во-вторых, от среды зависит не только интенсивность созревания "плода" уже совершенного действия, но и разная степень кармичности любого нового действия, следовательно, и возмездия за него в будущей жизни.

В "Девадха-сутте" Будда спрашивает своих оппонентов *нигантхов*: "...когда вы совершаете сильный порыв, интенсивное усилие, переживаете ли вы острые, болезненные ощущения, связанные с этим? Или же, когда вы не совершаете сильного порыва, интенсивного усилия, верно ли, что вы не переживаете острого, неистового и болезненного ощущения, связанного с этим?" После утвердительного ответа нигантхов он замечает: "Если это так, то на каком основании нигантхи заявляют, что все, переживаемое человеком, вызвано его прошлыми действиями?" (Ангуттара никая II.214). И поясняет, что *нигантхи* могли бы быть правы только в том случае, если бы их интенсивные усилия и аскеза не сопровождалась бы острыми болезненными ощущениями. А коль скоро это не так, и аскеза вызывает болезненные ощущения, их усилия сказываются не в будущей, а в этой жизни.

Затем Будда спрашивает *нигантхов*, признают ли они возможность изменения *кармы* с помощью усилия, т.е. возможность действий, которые изменяют плод *кармы*, превратив его из болезненного в приятный, из тяжелого – в легкий. Получив, естественно, отрицательный ответ, он не без издевки резюмирует: "Если удовольствие и неприятные ощущения, переживаемые живыми существами, вызваны их предшествующими действиями, тогда сами нигантхи совершали в прошлых рождениях неблагие поступки, поскольку сегодня (предаваясь аскезе), они испытывают такие острые, сильные болезненные ощущения. Если же удовольствие и страдание, переживаемые живыми существами, созданы божеством, тогда, о бхиккху, нигантхи должны быть сотворены злым божеством" (Ангуттара никая II.214).

Однако столь явный "антидетерминистский" пафос Будды в критике

джайнизма, похоже, плохо вяжется с его собственной трактовкой *кармы*, если рассмотреть её в свете принципов *пратитья самутпады*. Коль скоро все обусловлено и ничто не возникает без своих причинных факторов, то и *карма* – актуально или латентно (в состоянии "созревания") – определяет каждое мгновение жизни человека (не случайно в цепочку *бхавачакры* включена *санскара* - кармические импульсы). По замечанию Ф.И.Щербатского, "...основная идея буддизма – понятие множественности отдельных элементов, включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе" (1, с. 134).

Откуда же берется усилие, которое способно изменить карму, и в конечном итоге привести человека к освобождению от её жесткого диктата? Здесь мы опять сталкиваемся с проблемой "свободы воли". Если, согласно *пратитья самутпаде*, все действия индивида обусловлены, то нет свободы выбора. Похоже, что эта концепция ставит под сомнение важнейший пункт западной этики – признание свободного индивида, являющегося сознательным субъектом нравственного акта, как бы подрывая этическое требование автономии личности.

Однако не будем спешить с выводами. Чтобы убедиться, что наш диагноз буддизма как своего рода детерминистской доктрины правилен, нужно ответить еще на несколько вопросов. Во-первых, если детерминизм в европейском смысле слова означает отсутствие моральной автономии личности и свободы выбора, то нужно удостовериться в том, что в буддизме тоже можно законно поставить такую проблему. Однако здесь сразу же возникают определенные трудности. Прежде всего бросается в глаза, что в буддизме нет понятия субъекта, агента, автора действия. Вместо западного понятия личности как некоего тождества во времени, самотождественного бытия, мы встречаем представление об индивиде как потоке становления, в котором ни один момент не равен другому, но вместе с тем все моменты - *дхармы* - взаимообусловлены. В какой же степени такой подход можно считать, скажем, жестким детерминизмом, как это следует из оценки Ф.И.Щербатского?

Жесткий детерминизм предполагает, что причина А порождает следствие В *при любых условиях*. В буддизме же, как мы видели, на связь А и В действует множество факторов, которые могут её ослабить, модифицировать, или же вообще прервать. Таким образом, рассматривая какое-либо явление, практически нельзя сказать, какой причинный фактор, или условие, сыграл решающую роль в его возникновении. Допустимо говорить лишь о множестве факторов. Широкие возможности для учета многофакторности и реальной сложности причинно-следственных отношений и, стало быть, для ослабления их детерминирующей силы, даёт буддийская концепция "созревания" *кармы*. Кроме того, буддизм вводит радикальное ограничение для поступков, которые можно считать кармическими.

Вот слова Будды из Самьютта никаи: "Это тело, о бхиккху, и не ваше, и не принадлежит другому. Его следует знать, о нем следует размышлять, как о результате предшествующих поступков, *целенаправленно осуществленных и помысленных*" (курсив мой – В.Л.). Это значит, что кармичны только те поступки, которые *совершены сознательно*. Нужно ли понимать данную фразу так, что бессознательные поступки, которые человек совершает, так сказать, не ведая, что творит, не могут повлиять на рисунок его будущей *кармы*? Иными словами, вменяемы ли сумасшедшие, сомнамбулы, дети и т.п.? По логике Будды, бессознательные действия являются результатом прошлой *кармы*. Однако и прошлая *карма* тоже "срабатывает" не автоматически, а в зависимости от условий своего "созревания". Но коль скоро она "сработала", её потенциал исчерпан (нельзя дважды нести наказание за одно и то же преступление).

Стало быть, детерминизм в буддийской концепции причинности хотя и имеет место, но является довольно "мягким", допуская вариативность причинно-следственных отношений. Но это пока не дает нам ответа на другой важный вопрос — кто является субъектом кармической детерминации, субъектом перерождения, несущим воздаяние за свои прошлые действия?

То, что этот вопрос был камнем преткновения не только для открытых оппонентов Будды, но и для многих сочувствующих его учению, свидетельствует множество обращений к Учителю в никаях с просьбой пояснить — совпадает ли тот, кто совершает действие, с тем, кто вкушает его плоды, или же это разные "кто". Ответ Будды на подобные вопросы типичен: если "кто" неизменен, то это "крайность" этернализма, если "кто" — разные, то нет субъекта моральной ответственности, что равносильно аннигиляционизму.

И в этом вопросе Будда избирает "срединный" путь: вместо неизменного *атмана* первой "крайности" он отводит роль субъекта комплексу изменчивых *дхарм*, нежелательных выводов из второй альтернативы, в частности, абсолютной дискретности потока перерождения, он пытается избежать допущением зависимости между *дхармами*, входящими в поток, которая делает их единой линией развития. Так появляется *дискретная по структуре и континуальная по способу существования* череда *дхарм*, условно называемая индивидом.

Пока сознание индивида, тоже представляющее собой смену *дхарм*, работает в естественном режиме *сансары* и "омрачения", оно производит все новые и новые факторы "омрачения" — *клеши* и *авараны*, что закрепляет его в *сансаре*. Если же индивид преобразовывает свое сознание на основе благих *дхарм*, то тем самым он создает предпосылки для остановки кармического процесса как такового.

По прекращению *авидьи*, т.е. после того, как индивид реализовал четыре арийские истины, цепь *пратитья самутпады* начинает раскручиваться в обратную сторону: "Когда невежество и все желания исчерпывают себя, ни кармически благоприятные, ни кармически неблагоприятные,

гоприятные сансары больше не производятся, и таким образом никакое сознание не рождается больше в материнском лоне" ("Нидана", 51). И далее: "раз сознание не рождается в материнском лоне, разве могут возникнуть нама и рупа. Так же, как две связки тростника стоят, опираясь друг на друга, так нама и рупа поддерживаются сознанием" (Там же, 61).

Но самое важное, что происходит в человеке, познавшем *пратитья самутпаду* и перестроившем свое сознание на духовной основе, – это прекращение всяких намерений с его стороны – главного топлива всех кармических действий. «Индивид, который знает и видит вещи такими, каковы они суть на самом деле не нуждается в намерении (*четания*): "я стану незаинтересованным". Это в природе вещей, что индивид, который знает и видит, становится незаинтересованным" (ком. Буддхагхоши). Иными словами, по достижению "знания-видения" индивид уже фактически не подвержен действию *пратитья самутпады* и *кармы*. Все, что с ним происходит, случается без какого-либо усилия с его стороны, чисто автоматически, "по природе вещей".

Хотя я далека от того, чтобы считать сознание в буддизме некой сферой свободы личности в европейском смысле, тем не менее, нельзя не заметить, что именно через сознание, его самопреобразование, только-то и может человек радикально изменить свою участь. Разумеется, буддийский адепт не стремится к свободе и автономии личности в том смысле, как их понимают на Западе. Его идеал – это не свобода для человека в его высшем религиозно-философском смысле, а свобода *от состояния человека как такового*. Выход за круговорот перевоплощений. Именно в выборе пути религиозного самосовершенствования и следовании ему сознание играет решающую роль.

На доминирующую роль дхарм сознания (*четасика*) среди других дхарм указывают многие буддийские тексты. Например, о *виджняне* говорится как о *скандхе*, поддерживающей другие *скандхи* из группы *четасика* и даже преобладающей над ними. Напоминаю, что *четасика* – это *скандхи*, начиная с *веданы*. Однако если *ведана*, *санджня*, *санскара* – содержат лишь элементы сознания, то *виджняна* – это охват всех видов осознания в целом.

В первых строфах знаменитой "Дхаммапады" сказано: "Дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего... Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень" (1.1.2).

Если выразить идею свободы воли на буддийском языке, то можно сделать это с помощью двух утверждений. Первое: *дхармы* сознания обладают свойством подавлять и направлять действие других *дхарм*. Второе – свобода, точнее возможность выбора своей участи, может быть *дхармой*, которая является следствием *дхарм* сознания и условием

дхарм религиозной добродетели, или же, если выбор был сделан в пользу чувственной жизни, дхарм "омрачения". Однако свобода выбора в буддизме будет *свободой без субъекта свободы, равно как и сознание – без сознающего, восприятие без воспринимающего, действие – без действующего*.

Индивид в буддизме, таким образом, не противопоставлен миру как субъект – объекту. Факторы его бытия не делятся на внутренние и внешние, он не имеет ни раз навсегда заданных границ, ни фиксированных форм, а представляет собой единство многих дхармических линий, в которое входят и его внутренние состояния и воспринимаемые им предметы и процессы.

Мы уже много говорили о роли сознания в учении Будды, но пока еще не затронули очень важной проблемы – а что такое сознание в буддизме. Можно ли вообще употреблять это слово по отношению к этой традиции, а если можно, то в каком смысле, ведь, как мы знаем, европейские философы понимали это слово далеко не однозначно.

Среди раннебуддийских терминов для сознания одним из важнейших является, пожалуй, *виджняна* – буквально, "различительное знание". В никаях этот термин употребляется по крайней мере в двух смыслах: осознание, познание как акт и конкретные познавательные способности: шесть сознаний (сознание запаха, вкуса и т. п.). Будда спорит с теми, кто приписывает сознание-*виджняну* какому бы то ни было субстрату. Сам он говорит о *виджняне*, как и о других аспектах индивида, в строгой объективированной манере, на безличном языке *дхарм*, как о факторе среди других факторов – обусловленных и обуславливающих.

Полемизируя с *атмавадинами*, Будда подчеркивает, что сознание "начинается как одна вещь, а кончается как другая", т.е. не тождественно самому себе в разные моменты времени: "Поистине, о бхиккху, нет ощущения, нет восприятия, нет сознания, нет привязанности, которые были бы постоянными, непрерывными, вечными, неизменными и пребывали всегда равными себе" ("Сутта нипата" III.144). Таким образом, как и другие дхармы, *виджняна*-сознание всегда меняется, что не позволяет считать её субстанцией или какой-либо неизменной сущностью.

В приведенных мною перечнях нидан – звеньях *бхавачакры* – *виджняна* всегда предшествует *нама-рупе* – комплексу психо-соматических элементов. Благодаря *виджняне*, индивид отождествляет себя со своей *нама-рупой*, своими мыслями и духовными состояниями. Но при этом *виджняна* не является самосознанием, поскольку она не представляет собой самости, которую можно было бы осознавать. Не является *виджняна* и чистым актом осознания. Она всегда направлена на объект, интенциональна. Довольно близким аналогом *виджняны* в роли синтезатора и координатора чувственных данных является брахманский *ма-*

нас. Похоже, что именно в этой роли *виджняна* (или её частые синонимы в никаях – *манас*, *читта*, *четана*) обладает некоторой инициативой и инициирует состояния, которых не было раньше. Но буддисты довольно строго следят, чтобы не было повода приписать *виджняне* роль полноценного агента, автора или субъекта. Поэтому настойчиво подчеркивается инструментальность *виджняны*, в частности в её функции "стража" у дверей чувств.

Другой термин, обозначающий конкретный тип сознания, – это *санджня*. Приведем в качестве примера впечатляющую картину иерархии существ по типам сознания, которую Будда рисует в "Маханидана сутте". Первую группу составляют существа, для которых характерно многообразие телесных форм и видов сознания – это люди, некоторые виды девов (божеств) и асуры, населяющие ад. Ко второй относятся существа, многообразные по телесным формам, но единообразные по виду сознания. Это боги из обителя Брахмы. К третьей – существа, отличающиеся единообразием тел, но разнообразием сознаний – боги сияющей сферы – абхисвара, к четвертой – существа, одинаковые и по форме тел и по характеру сознания, населяющие сферу блаженства. Пятая группа состоит из существ бесконечности пространства, шестая – существ бесконечности сознания, седьмая – существ сферы ничто, восьмая – существ сознания, девятая – существ сферы несознания и не-несознания.

Как можно видеть, это и классификация типов *санджня* и в то же время описание буддийской вселенной, своего рода космография. Несомненно одно – это конкретное руководство по медитации, рассчитанное как на символическое, так и на буквальное восприятие. Для менее продвинутых адептов медитация облегчается популярными мифологическими реминисценциями (в позднем буддизме существовали и наглядные космографические изображения), более "продвинутые" увидят в этих реминисценциях лишь условные обозначения определенных стадий духовного прогресса.

Если рассматривать эти стадии как ступени восхождения от низшего к высшему, то легко увидеть, что продвижение вверх влечет за собой не только большую унификацию и очищение сознания, но и самоуничтожение последнего. Дойдя до высшей точки "чистоты" – состояния "ничто", – сознание как бы сходит на нет, точнее о нем уже нельзя сказать – существует оно или нет. Последние четыре формы сознания буквально совпадают с четырьмя безобразными стадиями медитации – *дхьянами* (смотрите лекцию о буддийской медитации). Остается предположить, что предыдущие четыре, начиная со второй, соответствуют первым четырем *дхьянам*. Что же касается первого уровня, то он символизирует состояние обычного, "сансарного" индивида.

Знаменательны слова Будды, завершающие этот рассказ: "Тот, кто знает (эти стадии) с точки зрения того, каковы они суть, какими они будут и как они уйдут, кто знает их как несущих удовольствие и как несущих страдание, и способ выйти из них, Думаешь ли ты, Ананда,

что такому пристало извлекать из них блаженство? Когда, Ананда, бхиккху понял их суть..., тот бхиккху, очищенный от привязанности, будет свободным" ("Маханидана-сутта" 70).

Тем самым Будда дает ясно понять, что заикленность на – или привязанность к – какой-либо форме духовного прогресса только прикрепляет к перерождению и не несет конечного освобождения – нужно все время двигаться вперед и ни на чем не останавливаться. Иными словами, подчеркивается инструментальность духовного прогресса – он не более, чем средство, которое не следует абсолютизировать.

Другим буддийским термином, который часто переводят как сознание, является *праджня* (пали *панна*). Несмотря на то, что *праджня* и *панна* – слова однокоренные (от корня *джня*), их роль и значение в разные периоды развития буддизма были разными. В общих словах, в учении Будды и школы *тхеравада* *виджняна* – это "рабочий инструмент" буддийской теории реальности, в то время как *праджня* здесь относится к сфере высших буддийских ценностей. Она отождествляется с целями сотериологической практики и символизирует одну из важнейших ипостасей буддийского идеала – просветленную мудрость, охватывавшую высшие познавательные способности человека и его лучшие моральные качества.

Справедливости ради надо заметить, что *виджняна* займет гораздо более важное место в махаянском буддизме, став сознанием-сокровищницей, *алая-виджняной* – резервуаром всех возможных существований и аналогом абсолютного сознания. В период же, который исследуем мы с вами, *виджняна* выступает как безличный механизм, производящий как благие, так и неблагие *дхармы*, в то время как *праджня* – это такое состояние, когда создаются только благие *дхармы*. Подводя итог нашему разговору о буддийской концепции причинности, следует отметить несколько моментов. Во-первых, эта концепция представляла отношения *дхарм* как законосообразный процесс, имеющий безличный и универсальный характер. Во-вторых, она предполагала не жесткую детерминацию, а многофакторную кондициональную связь, включающую в себя в том числе и факторы самозменения и инициативы.

Наконец, прикладная формула причинности, так называемая *бхавачакра*, или "колесо становления", представляет собой, по всей видимости, не законченную логическую концепцию, а достаточно позднее суммирование всех *нидан*, упомянутых Буддой в несистематической форме. По этой причине, она плохо поддается логической реконструкции, и подлежит скорее историческому анализу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму, с.134-145.
2. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.,1991, гл.16.

ВОПРОСЫ

1. Каким из четырех арийских истин соответствует закон пратитья самутпады и почему?
2. Каков характер причинно-следственных отношений в пратитья самутпаде?
3. Каков философский смысл пратитья самутпады? Какие проблемы, стоящие перед буддизмом, решала эта концепция?
4. Какова роль пратитья самутпады в объяснении закона кармы?
5. Является ли буддийская концепция причинности детерминистской?

Лекция 8

ОТНОШЕНИЕ БУДДЫ К "МЕТАФИЗИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ"

Ученые об "антиметафизической" позиции Будды:
"агностицизм", "прагматизм", "эмпиризм" Будды.

Вопросы авьяката, не имеющие категорического ответа,
и реакция на них Будды.

Буддийская теория дхарм как "метафизика"
раннего буддизма ("метафизика процесса").

Теория дхарм и медитация в раннем буддизме.

До сих пор мы говорили о буддийских учениях. Тема же сегодняшней лекции не составляет предмета какой-либо особой буддийской доктрины. Это не столько проблема буддизма, сколько проблема буддологии – интерпретации буддизма. Она связана с попытками ученых дать общую характеристику раннему буддизму, подвести его под какую-либо известную истории европейской общественной мысли категорию. Вопрос в том, был ли ранний буддизм философией, этическим наставлением, религиозным практическим учением, или, иными словами, был ли буддизм метафизикой или эмпирическим учением?

Отрицательное отношение Будды к метафизике буддологи вывели из того, что основатель буддизма отвергает метафизические вопросы о конечных основаниях вещей, подчеркивая, что они "не ведут к нирване", т.е. практической цели освобождения от перерождений. В буддийской традиции эти вопросы объединяются категорией *авьяката* (пали, санскр. *авьякрита*) – "неразрешимых", "не имеющих ответа", или "невыразимых" (разные переводы термина *авьяката*). Число их колеблется от 4 до 16. В палийских текстах классический список из 10 вопросов предваряется формулой: "Все эти мнения (*диттхи*) не были объяснены и ... были отставлены и отвергнуты Бхагаваном": 1) вечен ли мир? 2) не вечен ли мир? 3) конечен ли мир? 4) бесконечен ли мир? 5) тождественна ли душа телу? 6) отличается ли душа от тела? 7) существует ли Татхагата после смерти? 8) не существует ли

Татхагата после смерти? 9) существует и не существует Татхагата после смерти? 10) не существует и не несуществует Татхагата после смерти? Реакция Будды на эти вопросы, особенно его загадочное молчание, бросали вызов не только последователям, но и исследователям буддизма, которые, каждый на свой лад, стремились сделать его весомым аргументом в пользу своей интерпретации. В истории буддизма сторонники разных направлений этого учения стремились придать молчанию Будды характер одобрения позиции своих школ.

Что же касается ученых-буддологов, то для них спор о характере молчания Будды был выражением их собственного отношения к острым проблемам европейской философии, прежде всего к спору философов конца XIX – начала XX вв. о роли метафизики. Известно, что в то время метафизика подвергалась критике со стороны позитивистов разных толков. В духе общих антиметафизических настроений, как мне представляется, выдержаны и аргументы сторонников антиметафизической позиции Будды. Среди них мы встречаем корифеев англо-германской школы (Рис-Дэвидс, Г.Ольденберга), многих ученых франко-бельгийской школы (Л.де ла Валле Пуссена, Ж. Пшылуски и др.), а также английского ученого А.Кита, немецкого буддолога М.Валлезера и др.

Однако в обоснование этой позиции названные ученые выдвигали разные мотивы. Одни, к ним относятся де ла Валле Пуссен, А.Кит и Т.Рис-Дэвидс, полагали, что Будда просто не интересовался этими вопросами, не знал и не желал знать ответов на них. Иными словами, видели в Будде своего рода "наивного агностика". Т.Рис-Дэвидс ссылается на известную притчу Будды о слепцах, которые пытались определить общий вид слона, ощупывая разные части тела животного. Патриарх британских буддологов предполагает, что Будда считал вопросы о природе мироздания такими же недоступными людям, как и вопрос о виде слона – слепцам, и что любые попытки обсуждать эти вопросы сведутся к пустым спекуляциям, поскольку будут основаны на недостаточных данных. Последнее, по его мнению, сблизжает позицию Будды с эмпиризмом английского философа Дэвида Юма. Отметим, что параллель между буддизмом и английским эмпиризмом тоже чрезвычайно характерная черта буддологии конца IX-начала XX вв.

Другие ученые делали главный акцент на "прагматизме" Будды, отмечая, что тот, конечно же, "знал" ответы на вопросы *авьяката*, но не хотел отвлекать своих последователей от практической задачи освобождения. Эта точка зрения обычно иллюстрируется двумя знаменитыми буддийскими притчами. В первой из них Будда будто бы уподобляет метафизика глупцу, который, будучи раненым стрелой, вместо того, чтобы позволить вытащить её, хочет узнать, какая стрела попала в него, когда это случилось, и кем она была запущена. В другой истории рассказывается, как в лесу Симпасы Будда, взяв в руки горсть листьев, сказал, что то, чему он учил, подобно этой горсти листьев, зажатых в его кулаке, но то, что он знает и чему не учил, подобно всем листьям в этом лесу.

Для тех, кто видел в Будде прежде всего прагматика, главное в его

позиции – это ударение на том, что вопросы *авьяката* "не ... связаны с целью, с Дхармой, с основами религиозной жизни и не ведут к незаинтересованности, бесстрастности, прекращению, покою, высшему ... знанию, к реализации и нирване" (стандартная формула в никаях). К этому часто добавляется, что попытки решить данные вопросы "сопровожаются *духхой*, чувством обиды, возбуждением".

Автором самой оригинальной интерпретации отношения Будды к вопросам авьяката является индийский буддолог Т.Р.В.Мурти. Он сравнивает эти вопросы с кантовскими антиномиями, а позицию Будды – с попыткой преодолеть эти антиномии путем осознания ограниченности разума ("рациональный агностицизм" Будды). Мурти отрицает "наивную агностическую" и "прагматическую" интерпретации как образчики некорректного прочтения буддизма и подчеркивает, что на самом деле – Будда хочет стать *над* конфликтующими сторонами и в этом стремлении основателя буддизма содержится начало диалектики, попытки преодолеть ограниченность как догматизма, с одной стороны, так и нигилизма, – с другой. Аргументы Мурти нацелены на доказательство того, что позиция Будды является истинно мадхьямиковской – т.е. соответствует идеям махаянской школы мадхьямика. Однако его противопоставление диалектики Будды – метафизике упанишад, мотивированное апологетикой такой поздней школы, как мадхьямика, все же представляется сильной модернизацией.

Аргументы ученых, которые считали Будду эмпириком, строящим свою концепцию исключительно на личном опыте (А.Уордер и К.Джаятиллеке), отчасти повторяют ход рассуждений сторонников "наивного агностицизма" Будды. И те, и другие утверждают, что основатель буддизма не хочет касаться вопросов, которые недоступны эмпирической верификации, или, другими словами, не хочет изобретать теории "при недостаточности данных". Кроме того, "эмпирицисты" обращают наше внимание и на то, что Будда, подобно современным аналитикам, занимается критикой обыденного языка с точки зрения тех концептуальных ограничений, которые он накладывает на наше восприятие мира, навязывая нам его определенный образ.

Совершенно особого мнения по этому вопросу придерживались ученые петербургской школы – Ф.И.Щербатский и О.О.Розенберг. Они полагают, что буддизм, вышедший из предшествующей индийской философии, выдвинувшей на первый план метафизику, не может не занимать своей ясно выработанной и обоснованной позиции в борьбе метафизических идей своего времени. Иными словами, уже в силу того, что позиция Будды формируется в атмосфере, напитанной метафизическими идеями, она не может не носить метафизического характера.

"Вся буддийская этика, – пишет О.О.Розенберг, – построена на идеях спасения, т.е. достижения нирваны и на теории перерождения и возмездия; при этом предполагается установленной жизнь до рождения, а также жизнь после смерти, опять, следовательно, вполне ясные ответы на метафизические вопросы" (2, с.45).

Подводя итоги этому краткому обзору позиций буддологов по вопросу об отношении Будды и раннего буддизма к вопросам типа *авьяката*, которое расценивается в буддологии как отношение основателя буддизма к метафизике вообще, можно отметить следующее. Каждая из названных позиций располагает текстологическими данными и логическими аргументами в свою пользу, но вместе с тем каждой из них свойственно, опираясь на них, делать неоправданные теоретические обобщения в отношении всех буддийских источников и точки зрения буддизма вообще. Иными словами, они занимаются тем же самым, против чего, с их точки зрения, выступал Будда - строят теорию там, где нужно исследовать вопрос применительно к каждому конкретному случаю.

Действительно, из одних бесед Будды создается впечатление, что он просто не хочет связываться с метафизическими вопросами, а из других - что он отодвигает их по прагматическим соображениям, из третьих - что он избегает участия в спорах и т.д. Где же, спрашивается, истина? Как нам решить этот вопрос? Следует ли вступать в этот спор и предложить свою версию молчания Будды? Думается, что наш подход к этой проблеме должен быть иным. Из прошлых лекций нам известно, что Будда строил свои проповеди и беседы, ориентируясь на аудиторию, поэтому по поводу одних и тех же вопросов он часто говорил разные вещи.

Так и применительно к вопросам *авьяката* позиция Будды тоже может быть понята только с учетом данного факта. Давайте посмотрим, каковы основные реакции Учителя на вопросы этого типа. Следует сразу отбросить версию сторонников "наивного агностицизма", согласно которой Будда просто не знал и не понимал, о чем идет речь. Интересно, что в том же самом Будда обвиняет Санджаю, лидера скептиков, или "скользких угрей". Против такой версии свидетельствует прекрасная осведомленность Будды в учениях соперничающих школ и во всех вопросах, которые обсуждались в то время.

Другое дело, что он воздерживается от собственного ответа на ряд этих вопросов, но на какие из них? Что объединяло эти вопросы? И от каких ответов воздерживается Будда?

Буддийские тексты ведут речь только об определенном роде ответов - "категорическом" (*экамсика*). Это значит, что отвергаются вопросы, требующие подобных "категорических" ответов. О том, что буддисты проводили различие между "категорическими" и "некатегорическими" вопросами и ответами на них, свидетельствует множество текстов палийских сутт. Они подразделяют "*анекамсика*" на две категории:

1) те вопросы, положительный или отрицательный ответ на которые может быть дан только после анализа (*вибхаджа*), т.е. уточнения значения понятий, содержащихся в данном вопросе;

2) вопросы, которые не могут быть подвергнуты такому анализу и поэтому в принципе не имеют ни положительных, ни отрицательных ответов.

Вопросы *авьяката* относятся именно к последней категории, т.е. они не подлежат анализу, предполагающему выяснение значения терминов. В своей критике этернализма и аннигиляционизма Будда выражает неудовлетворенность не столько конкретным содержанием этих *диттхи* (ложных мнений), сколько их догматичностью и категоричностью. Он как бы хочет сказать, что язык дихотомии "существования" и "несуществования" слишком прямолинеен и односложен для схватывания зыбкой и изменчивой фактуры реальности.

Сам же Будда предпочитает выражаться "некатегорически", что создало ему определенную репутацию среди других учителей. "Нам не известна ни одна категорическая теория (*екамсика дхамма*), которую бы проповедывал шраман Готама", – говорит Будде Поттхапада. На что Будда отвечает: "Я учил категорически, что есть духкха, возникновение духкхи, прекращение духкхи и методы прекращения духкхи" (Дигха никая I.191). Иными словами, только эти темы были предметом категорических суждений, вопросы же *авьяката* – таковыми стать не могут, поскольку вообще не имеют категорических ответов – "да" или "нет".

Но почему эти вопросы не имеют ответов? Суммируя текстологические данные, можно сказать, что Будда признавал три основания для своего отказа обсуждать тот или иной вопрос: 1) бессмысленность вопроса, 2) ложная постановка вопроса, 3) выход предметов, о которых вопрошают, за пределы умпостигаемого.

Насколько же эти основания соответствуют вопросам *авьяката*? Относительно каждого из последних четырех тезисов (7-10) о посмертной судьбе Татхагаты, высказанных в форме тетралеммы, или *чатушкотики*, Будда недвусмысленно повторяет: "*на упетти*", т.е. логически "нерелевантны". В разговоре с Ваччхой, полагавшим, что по крайней мере одна альтернатива должна быть истинной, Будда сравнивает их с вопросом: "куда уходит огонь?", который по своей логике требует указать направление движения огня – север, юг, запад, восток и т.п.

В такой постановке вопрос выглядит действительно нерелевантным, ведь огонь не может уходить "куда-то". К. Джаятиллеке полагает, что тем самым Будда демонстрирует бессмысленность даже грамматически правильных вопросов, если они слепо следуют логике грамматических форм обыденного языка. Поздние буддийские комментаторы поясняют, что в "Татхагате" Будда видел синоним "атмана", существование которого он, как мы знаем, отрицал.

Стало быть вопросы о Татхагате бессмысленны, или нерелевантны, потому, что они предполагают неизменность и самотождественность Татхагаты, аналогичную неизменности *атмана*, стало быть, относятся к вымышленным конструкциям. Подобные вопросы, основанные на логике грамматического субъекта, Будда иногда относит к категории "неправильно поставленных" (*на калло паньхо*). Например, когда его спрашивают: "что такое распад и смерть и кого суть (т.е. кто пре-

терпевает) распад и смерть?", он сводит два эти вопроса к следующему: «если кто-то скажет, что "распад и смерть – это одно, а то, что они принадлежат кому-то – другое", то оба эти вопроса одинаковы [по значению], хотя и различны по форме» (Самьютта никая II.60,61). Иными словами, это вопросы, построенные на отделении качеств от субъекта-носителя этих качеств, или различении субъекта и предиката в отношении явлений, в которых такое различение провести нельзя, поскольку они есть лишь поток *дхарм*.

К этой категории очевидно относятся (5) и (6) вопросы, которые иногда ставятся так: душа и тело – это одно, или же душа – одно, а тело – другое? Однако в другом месте вопросы (5) и (6) квалифицируются как нерелевантные (*акалья*) уже по другой причине. Будда поясняет, что, если бы душа была тождественна телу или, напротив, отлична от тела, то религиозная жизнь, которая, согласно буддизму, предполагает перестройку всех пяти *скандх*, аспектов личности, как материальных, так и духовных, – была бы невозможной (Самьютта никая II.61).

Относительно вопросов о вечности и не вечности, конечности и бесконечности мира (1) – (4), то они, как следует уже из абхидхармической литературы, отвергались как неправильно поставленные. Ведь такая сущность, как мир, которой можно было бы приписать разные атрибуты, есть такая же лингвистическая конструкция, как и душа. Наконец, вспомним последнее основание для отбрасывания вопросов *авьяката* – запредельность предметов, о которых они толкуют. В никаях есть только один предмет, который часто характеризуется как невыразимый и неопиcуемый, – это *нирвана*, конечная цель буддизма, трансцендентное состояние, достигнутое Буддой в результате "пробуждения", или познания четырех арийских истин. В "Сутта-нипате" Будду спрашивают: "Индивид, который достиг цели, не существует или существует он вечно и без дефектов?" Будда отвечает: "Достигший цели не имеет меры – то, посредством чего о нем говорят как о существующем, для него больше нереально, когда все *дхармы* отсечены, все виды обсуждения тоже отсечены" (1075).

Говоря о *нирване*, мы не можем избежать очень спорного вопроса: можно ли понимать невыразимость *нирваны* как отказ обсуждать её существование или не-существование? Думаю, что это не так. Существование *нирваны* для Будды совершенно бесспорно. Но если *нирвана* существует, то почему о ней нельзя сказать ничего позитивного?

Многие ученые считали Будду агностиком, мыслящим *нирвану* непознаваемой. Однако, если бы *нирвана* была непознаваемой, то следовало бы признать её недостижимой – как можно узнать, достигнута она или нет, если мы не знаем, что это такое. Поэтому *нирвана* в принципе познаваема. То, что утверждает Будда – это то, что она непознаваема и необъяснима в терминах эмпирической реальности. Для того же, кто её достиг, она познаваема. Иными словами, *нирвана* – это

предмет практики, а не теоретических спекуляций. На первый взгляд, вопросы о судьбе Татхагаты после смерти – это вопросы о природе *нирваны* – сохраняется ли индивидуальность человека в этом состоянии или же исчезает. Но такая трактовка была бы, как представляется, некорректной, поскольку *нирвана*, с точки зрения буддизма, возможна не только после смерти, но и при жизни буддийского адепта и вообще вопрос о *нирване* не связан с вопросом о смерти. Вместе с тем, если понимать тезисы (7)–(10) как попытку определить статус Татхагаты как высшего состояния, достижимого в буддизме, то она аналогична попытке определить природу *нирваны*. В этом смысле природа Татхагаты, как и природа *нирваны*, лежит за пределами рационально эксплицируемого и объяснимого в эмпирических терминах.

Таким образом, мы можем различить 5 форм реакции Будды на вопросы *авьяката*: (1) формула умолчания, (2) прагматический аргумент: "не ведет к *нирване*", (3) логический аргумент: "нерелевантно", (4) логический аргумент: "не корректно" и (5) трансцендентный аргумент: "не имеет меры". Заметим, что аргумент (1) может трактоваться и как (2) и (3) и как (4) и даже (5). Например, разъясняя Ананде своё молчание в ответ на вопросы Ваччи, Будда ссылается на (2), а в беседе с Поттхападой о душе, на (3) и (4), определяя все вопросы как *анекамсика*, т.е. не имеющие категорического ответа. Все вопросы опровергаются аргументом (2), кроме того, тезисы (5) и (6) – аргументами (3) и (4), а (7)–(10) – аргументом (5).

Такова гамма оттенков в отношении Будды к вопросам *авьяката*, или к тому, что европейские ученые называют метафизикой. Можно ли считать, что это отношение было отрицательным? Думаю, что такое предположение является неоправданным упрощением и даже искажением реального положения дел в раннем буддизме. Прежде всего вызывает сомнение отождествление реакции Будды на вопросы *авьяката* с реакцией на "метафизику вообще". Ведь речь идет об определенных способах формулировки доктрин, которые кажутся Будде некорректными, а не о возможности построения теорий о мире как таковой.

Многие современные ученые полагают, что критика Будды в адрес этерналистов не была, собственно говоря, критикой метафизики с позиций прагматизма и эмпиризма. По их мнению, Будда создал собственную метафизику, которая, в отличие от этерналистской, исследовала не ставшие сущности, а динамические процессы – "метафизику процесса" (К.Инада), "философию процесса" (Л.Гомес), или "имманентную философию процесса" в противовес "трансцендентальной философии субстанции" (Р.П.Пиренбум). К.Инада подчеркивает, что "плохой" метафизике этерналистов Будда противопоставил "хорошую" метафизику, улавливающую в своих категориях сложный динамизм бытия: "Это онтология процесса, а не онтологический процесс, который претерпевают статические элементы, находящиеся в движении", – отмечает он.

Вслед за Щербатским и Розенбергом этой "хорошей" метафизикой некоторые ученые стали считать буддийскую теорию *дхарм*, имея в виду по преимуществу то учение, которое разработано школами *хинаяны* (прежде всего в "Абхидхармакоше"). Однако совпадает ли это учение с теми представлениями, которые развивали в никаях ранние буддисты?

Первым этапам эволюции учения о *дхармах* посвятил свои работы известный немецкий буддолог Х. фон Глазенапп. В статье "Возникновение буддийской теории дхармы" (*Glazenapp H. von. Der Ursprung der buddhislichen Dharma Theorie. – Wiener Leitschrift für die Kunde Süd-Ost-Asiens 1939, Bd. 46.*) он сопоставляет теорию *дхарм* в никаях и в абхидхармистской литературе схоластического периода. Вот что он обнаруживает в *никаях*. Прежде всего это уже упомянутая нами формула "все *дхармы* безличны, непостоянны и несут *духху*". Кроме того, *дхармы* там делятся на обусловленные действием кармических сил (*санкхата*) и необусловленные (*асанкхата*). К первому разряду относятся все *дхармы*, за исключением *нирваны*, ко второму - только *нирвана* (в *хинаянской* школе *вайбхашика* еще две *дхармы*). *Нирвана* характеризуется как "лучшая", "высшая", "первая", а также "несотворенная", "нерожденная" и т.п. *Нирвана* иногда описывается как состояние, в котором сознание либо отсутствует, либо существует, но является бесконечным и светоносным, напоминая *Атман* в некоторых текстах упанишад. Иногда о ней говорится как о состоянии, несущем блаженство, что тоже перекликается с упанишадами.

Словом, характеристики *нирваны* в суттах крайне противоречивы. По большей части они отрицательны, т.е. *нирвана* описывается как отсутствие некоторых фундаментальных свойств сансарного бытия – прежде всего *духхи* и изменчивости. Но, как видно, уже тогда *нирвану* пытались понять и как чистое ничто. В пику таким попыткам, по всей видимости, Будда определяет её как бесконечное и блаженное состояние.

В отношении Будды к *нирване* мы видим ту же самую стратегию, которую мы уже прослеживали в его отношении к проблеме *атмана*, – это приспособление к уровню аудитории. *Нирвана* должна выглядеть так, чтобы отличаться от всего того, что известно данному человеку, т.е. быть разительным контрастом его привычной практике. Но не только разительным, но и привлекательным – едва ли большинство последователей Будды могло бы вдохновиться идеалом ничто. Для них она связывается с блаженством. Для более продвинутых говорится о прекращении сознания.

Но вернемся к теории *дхарм*. В суттах появляются классификации *дхарм* по *скандхам* (аспектам), *дхату* (элементам) и *аятанам* (базам) и определяется общий принцип их взаимоотношения – *пратитья самутпада*. *Скандхи* характеризуются как "кучи привязанности" ввиду их связи с *духкой* и жадной бытия. Роль *дхарм* в процессе познания

отражена в их классификации на *аятаны*, включающей 6 "внутренних органов познания" (пять органов чувств и *манас*) и шесть их внешних объектов (объекты органов чувств и *манаса*).

С точки зрения Глазенаппа, стремление свести *дхармы* к определенному числовому списку появляется в абхидхармической литературе. В суттах же одни и те же *дхармы* часто появляются под разными названиями, многие из которых в абхидхарме не встречаются. В целом Глазенапп полагает, что развитие понятия *дхарм* в концепцию элементов бытия принадлежит не периоду сутт, а времени составления абхидхармических текстов. В суттах же представление о *дхармах* излагается в самом общем и элементарном виде, как объяснение непостоянства и изменчивости вещей. Здесь еще отсутствуют рассуждения о сущности *дхарм* – идея того, что *дхарма* является носителем собственных свойств – тоже достояние более позднего периода. Но тем не менее Глазенапп не оспаривает того мнения, что уже в суттах *дхарма* была метафизическим понятием.

С его выводами спорит С.Шаер, который считает, что теория *дхарм* является хинаянской доктриной, не имевшей прецедентов в каноне, а в раннем буддизме понятие *дхарма* выступало только синонимом абсолюта, аналогичного *Атману-Брахману* упанишад. Против "метафизичности" раннебуддийской теории *дхарм* решительно высказывался и американский исследователь Ф. Эджертон.

Словом, как мы видим, мнения ученых опять резко разделились и опять мы сталкиваемся с контрастными интерпретациями буддизма, которые в духе буддийского учения о срединности можно вполне назвать "крайностями". Какую же позицию занять нам в этом споре? Обратимся к текстологическим данным. Интересный материал для размышлений о термине "*дхарма*" в раннем буддизме дает "Критический словарь пали" (Critical Pāli Dictionary), в котором собраны свидетельства палийского канона, прежде всего *никай*. В статье "*дхамма*" мое внимание привлекли прежде всего попытки систематизации значений этого понятия, которые были предприняты буддийским комментатором Буддхагхошей. Словарь приводит две его классификации :

I. (1) *гуна* – благое качество, добродетель; (2) *десанаях* – проповедь Будды, моральное наставление; (3) *парияттиях* – кармический закон; (4) *ниссате* – космический закон;

II.(1) *париятти* – доктрина, как она сформулирована; (2) *хету* – условие, каузальный antecedent; (3) *гуна* – моральное качество; (4) *ниссата-нидживата* – "феноменальное" в противоположность "нуминальному" (перевод авторов словаря). Легко заметить, что в большинстве значений: I – (1),(2),(4), II – (1) и (3) буддийская *дхамма* остается в пределах общеиндийских коннотаций термина *дхарма*: *дхарма* как праведность, добродетель, общий порядок во вселенной, учение и моральное наставление. Собственно буддийским нововведением можно, пожалуй, считать только I – (2), (3) и II – (2) и (3). Особенно последние

два пункта, где подчеркнуты каузальный и феноменальный аспекты *дхармы*.

Что же касается разницы между Дхармой (учением Будды) и *дхармой* как элементом, то в суттах она выражается или грамматически (через единственное или множественное число), или же может быть восстановлена только по контексту. Опять-таки только из контекста можно заключить, идет ли речь о *дхармах* как о языке описания или же о *дхармах* как элементах реальности. Четкое различие самих *дхарм* и их наименований можно встретить только в абхидхармических текстах. Но даже и в третьей "корзине" буддийского канона вопрос о реальности *дхарм* еще не поставлен как философская проблема. Её постановку следует, по-видимому, связывать уже с периодом развития сарвастивады – школы, которая, как это ясно из её названия, утверждала, что "всё [все *дхармы*] существует" (*сарва-асту*). Иными словами, дхармы реальны в настоящем, прошлом и будущем. Ей противостояла саутрантика, согласно учению которой реальны только дхармы настоящего.

До этого периода буддизм едва ли знал проблему реальности дхарм, поэтому говорить об их онтологическом статусе в раннем буддизме будет, на мой взгляд, некорректно. Это касается и спора буддологов о том, были ли "*дхармы*" метафизическими, психологическими или этическими понятиями. Скорее всего следует говорить о синкретичной многозначности этого термина, еще не ставшей предметом теоретической рефлексии.

Иными словами, не впадая в анахронизм и неоправданную модернизацию, нельзя, как мне кажется, называть буддийскую теорию *дхарм* ни метафизикой, ни психологией, ни психологической этикой или этической психологией. Но вместе с тем столь же опрометчиво отказывать ей в метафизичности, психологичности или этичности на том основании, что она просто фиксирует факт изменчивости, и, стало быть, является своеобразной феноменологией процесса.

В самом деле, если смысл учения о *дхармах* сводится только к тому, что все непостоянно и посему не следует ни к чему привязываться в этом изменчивом мире, то так ли важно, что там мелькает за окном этого поезда, который есть наша жизнь, какие пейзажи проносятся мимо? Коль скоро это так, то нет никакого смысла углубляться в понимание мелькающих картинок. Какое нам дело до того, каков этот мир за окном поезда. Единственное, что имеет ценность, если придерживаться такой интерпретации, так это конечный пункт движения - нирвана.

Многие буддологи толкуют *дхармы* как феномены, в которых сущность и явление неразличимы, и на этом основании утверждают, что буддистам это различие вообще неизвестно. Но так ли это? Действительно, *дхармы* лишены сущности, понимаемой как нечто неизменное и постоянное, но само понимание мира и себя как потока *дхарм* – разве это не понимание на уровне сущности? Разве обычный

человек воспринимает *дхармы*? Если бы представление о них было простым отражением природы психического опыта, как это следует из интерпретаций некоторых буддологов, то тогда любой человек должен был бы обладать естественной способностью воспринимать все происходящее с ним в терминах *дхарм*. Однако мы знаем, что это не так - у обычного человека, т.е. человека, подвластного *сансаре*, нет такой способности, её еще нужно специально вырабатывать.

Иными словами, если буддистскую теорию *дхарм* определять как феноменологию процесса изменчивости, то нельзя при этом упускать из виду, что эта феноменология в контексте самого буддийского учения была противопоставлена "омраченному" *диттхи* (ложному мнению) обычного человека. Значит, в каком-то смысле можно говорить о том, что буддисты проводили различие между тем, что мы воспринимаем, и тем, что есть на самом деле. Думаю, что это было началом, или первой попыткой подхода к проблеме сущности и явления.

Итак, бесспорно, что, начиная с самого раннего времени, буддисты видели в учении о *дхармах* аналог истинной картины реальности, которая открывается только "пробужденному" от сансарного сна и свободному от всех аффектов. Важнейший термин *yathābhūtam* "таковость вещей", или "реальность как она есть", или "естественный ход событий" – и кодирует, с моей точки зрения, отличие подлинной реальности, или реальности *дхарм*, от той картины мира, которая предстает взору обычного человека, или, выражаясь философским языком, обозначает сущность в противоположность явлению. Это еще не метафизика в смысле проработанной умозрительной картины мира, но уже и не просто описание.

Для того, чтобы воспринимать мир как он есть, т.е. воспринимать его "очищенным" сознанием, нужно прежде сломать привычные механизмы восприятия и мышления. Значит, необходимо разобраться в том, как устроена обычная психика и что нужно сделать, чтобы её изменить. Кроме того, необходимо представлять, какой идеал "правильного" восприятия предстоит достигнуть. Стало быть, нужно располагать знаниями об "омраченной" психике и некой идеальной программой, или идеальным образом, в соответствии с которым следует её изменять. Но почему все эти проблемы стали решаться с помощью представления о *дхармах* – изменчивых и дискретных?

Всем ученым, размышлявшим об истоках учения о *дхармах*, самым вероятным представлялось, что оно возникло из интроспекции, самонаблюдения человека над его собственным сознанием. Действительно, наша психика, если мы попробуем понаблюдать за ней, представляет собой мелькание – порой беспорядочное и хаотичное – состояний, образов, мыслей, эмоций и т.п. Однако, как я уже отмечала, теория *дхарм* не вытекает из этих наблюдений автоматически, как естественное их обобщение. Одно дело – видеть смену образов и мыслей (как пейзажей за окном поезда), другое – наблюдать чередование *дхарм*. В последнем случае мы имеем дело с теми же образами и мыслями, но только в

предельно обезличенной, нейтральной и объективированной форме с акцентом только на одном – их изменчивости. Но чтобы видеть так, нужно уже иметь определенную априорную установку, которая лишает ценности непосредственное содержание нашего обычного опыта.

Это-то и мешает назвать теорию *дхарм* чисто психологической. В самом деле, психика интересовала буддистов не как предмет психологии в современном научном смысле, а только как объект "спасательного" преобразования. В конечном итоге, даже устройство "омраченного" сознания буддисты понимают только как машину закабаления в *сансаре* и описывают в негативных терминах ("препятствий") – т.е. их волнует не столько то, чем наша психика актуально является, сколько то, чем она *не должна*, или, напротив, *должна* быть в перспективе спасения.

Еще одно соображение мешает считать теорию *дхарм* психологической *par excellence*. Это то, что исследовалась не просто психика, а система "психика-мир" в единстве физико-физиологических и ментальных аспектов индивида с соответствующей им объектной сферой. Если вернуться к нашему человеку в поезде, то можно сказать, что, с буддийской точки зрения, он не является изолированным субъектом, наблюдающим объект, а целостностью наблюдающего и наблюдаемых им пейзажей в перспективе приближения к конечному пункту назначения.

Как же строится в буддизме система, условно названная мною системой "психика-мир"? Обратимся к репрезентативным классификациям *дхарм* по *дхату* и *аятанам*, которые, как мы знаем, уже были известны ранним буддистам, а возможно, введены самим Буддой. Термин *дхату* часто используется как синоним общеиндийского понятия *махабхут* – "великих стихий" (земля, вода, воздух и огонь). Однако более характерным и более терминологичным (в смысле специальной буддийской терминологии) является употребление его в качестве синонима слова *лока* (мир) в следующей триадичной классификации: *кама-дхату* (чувственный мир), *рупа-дхату* (мир форм) и *арупа-дхату* (мир не-форм). Здесь *дхату* обозначает по сути три уровня духовного прогресса индивида, соответствующие как бы трем буддийским вселенным: космосу обыденного, чувственного сознания (нулевой уровень), космосу форм и отношений, с которым коррелирует сознание адепта, освоившего четыре образные *дхьяны*, и, наконец, безобъектному космосу, или сознанию адепта, освоившего четыре безобразные *дхьяны*.

При всей значимости данной классификации, нельзя не признать, что самой важной для наших целей является классическая классификация *дхарм* на 18 *дхату*. В ней термин *дхату* переводят обычно как "элемент". 18 *дхату* включает 3 группы *дхарм*: 6 объектов (*вишья*), 6 органов чувств (*индрий*) и 6 сознаний (*виджняна*). Объекты – это видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое и осознаваемое, органы чувств – зрение, слух, осязание, обоняние, вкус, *манас*, или ум; сознания – сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание *манаса*.

Таким образом – воспринимаемые объекты, инструменты их восприятия и осознание факта восприятия, как можно было видеть, входят в единую систему, все элементы которой согласованы и скоординированы. Сознание при этом всегда направлено на объект, объект воспринимается *индриями*, действие *индрий* контролируется сознанием. То же самое можно видеть и в классификации *дхарм* на *аятаны* (базы), где органы чувств (*индрии* плюс *манас*) также входят в одну систему с объектами.

Не углубляясь в обстоятельный разбор этих классификаций, для которого *никаи* дают слишком мало материала, отметим только основные принципы их построения. Во-первых, это разделение на "внутренние" и "внешние", т.е. субъективный и объективный аспекты опыта и осознание взаимозависимости и единства этих аспектов как важного стратегического фактора освобождения и достижения *нирваны*. Во-вторых, ориентация общей стратегии "освобождающей" перестройки индивида не столько на познание или восприятие (органы чувств и их объекты), сколько на осознание (шесть сознаний) деятельности всего психо-физического комплекса. В-третьих, следует особо отметить отсутствие резких границ между "внешними" и "внутренними" *дхармами*. Речь идет не о противопоставлении "внутреннего" и "внешнего" как субъективного и объективного, а скорее, если можно так выразиться, о "субъективности" объективного и "объективности" субъективного. Ведь объектом является не просто предмет, а видимое, слышимое и т.д., т.е. предмет не как таковой, а предмет воспринимаемый. Поэтому этот предмет и характеризуется как бы "субъективно" – по органу его воспринимающему, сознание же, с другой стороны, описывается "объективно" – по его объекту.

Наконец, единство "внутреннего" и "внешнего" в индивиде обеспечивается как бы их аналогичной "фактурой" – и то и другое состоит из *дхарм*. И это самое главное. Не так важно, что это такие-то и такие-то органы чувств, действующие так-то и так-то, гораздо более важно для буддистов, что это *дхармы*.

Что же, с точки зрения раннего буддизма, значит быть *дхармой*? Это значит иметь начало и конец, то есть быть чем-то непостоянным (*анитья*), значит быть лишенным самости (*анатма*), или иными словами не быть чем-то отдельным, самостоятельным и значимым для мира. Затем, это значит быть пассивным и претерпевающим (*дуккха*). Наконец, быть *дхармой* – это значит – быть в ряду других *дхарм*. В этом смысле *дхармы* – это не бытие, а "со-бытие", сочленное бытие феноменов, череда не отдельных состояний, но "событий", значимая только тем, что одно событие сменяет другое, т.е. прежде всего фактом непостоянства. За счастьем следует несчастье, за рождением – смерть, за смертью – новое рождение и так до бесконечности.

Таким образом для раннего буддизма *дхармы* – это прежде всего символ непостоянства, а непостоянство – символ бесконечной неудовлетворенности, *дуккхи*, но вместе с тем и возможности эту неудов-

летворенность устранить и освободиться от *сансары* как таковой. В самом деле, если все непостоянно и изменчиво, значит и участь человека тоже можно изменить, меняя каждое мгновение его жизни, воздействуя на каждую дхарму. Стоит только начать этот процесс, как станет ясно, что он поддается контролируемому изменению. Для того, чтобы осуществлять этот контроль и планомерную перестройку психики и бытия, как мне представляется, созданы различные классификации дхарм на *дхату*, *аятаны*, *скандхи*. Иными словами, эти классификации возникли как систематические руководства по медитации, а уже потом, в период буддийских школ, стали и предметом теоретического интереса. В этом смысле я согласна с Э.Конзе, который подчеркивал, что теория *дхарм* – это по существу техника медитации.

Однако признание этого обстоятельства отнюдь не значит, что эта теория не может интерпретироваться с метафизической, психологической или общепhilософской точки зрения. Тем более, что по мере развития буддизма, она начинала приобретать все большую теоретическую самооценность, что особенно заметно по "Абхидхармакоше" Васубандху, в центре которой, бесспорно, теоретические, философские аспекты учения о дхармах.

Раз медитация играет в раннем буддизме такую важную роль, то рассказ об этом периоде буддийской традиции не может быть полным без специального разговора о буддийской медитации, чему и будет посвящена наша следующая лекция.

ЛИТЕРАТУРА

1. Розенберг О.О. Труды по буддизму, гл.4.
2. Шербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму, с.219-221.

ВОПРОСЫ

1. В чем заключались расхождения ученых по поводу оценки отношения Будды к "метафизическим вопросам"?
2. Что объединяло вопросы, входившие в категорию авьяката?
3. Каковы были разновидности реакции Будды на вопросы этой категории?
4. Может ли теория дхарм быть названа "метафизикой" и в каком смысле?
5. Каково значение теории дхарм в раннем буддизме?

Лекция 9

БУДДИЙСКАЯ МЕДИТАЦИЯ

Проблема определения буддийской медитации.

Буддийская медитация как культура психики.

Буддийское отношение к телу.

Роль интроспекции и концентрации.

Саматха и випассана – как две цели буддийской медитации.

Отношение Будды к "чистой" йоге.

Медитация и философия.

Существование медитации является одной из самых ярких характеристик, оттеняющих своеобразие индийской религиозно-философской традиции и недвусмысленно свидетельствующих о её практической направленности. Словом "медитация" (буквально: "размышление" или "созерцание") обозначают особо сосредоточенное размышление, предполагающее использование методов сознательного контроля и управления психическими процессами с целью достижения высших психических состояний. В этом смысле медитация может рассматриваться как часть йоги – техники самообуздания и самоконтроля, разработавшейся в Индии с самых древних времен. Вместе с тем буддийская медитация не сводится к йоге. В этом нам предстоит убедиться в данной лекции.

Хотя медитация известна в Индии и до Будды и помимо него, именно с акцентом на её центральной роли в освобождении от *сансары* часто связывается самое важное, что привнес основатель буддизма в религиозную жизнь Индии. Э.Конзе сравнивал значение медитации в буддизме с ролью молитвы в христианстве.

Однако, когда возникает вопрос, а что в буддийской медитации собственно буддийского, не заимствованного из брахманско-шраманской традиции йоги, то оказывается, что ответить на него не так уж просто. Множество медитативных практик, описанных в буддийских текстах, восходят к до-буддийским или не-буддийским источникам. Сюда относится практика *дхьян*, о которой мы еще специально расскажем, практика *самадхи* (концентрации) и др.

Из работ современных ученых, в которых так или иначе стоит проблема определения специфики буддийской медитации, привлекает внимание исследование Дж.Бронкхорста "Две традиции медитации в древней Индии" (Two Traditions of Meditation in Ancient India, Stuttgart, 1986). Автор пытается определить, что есть буддийская медитация, прибегая к методу "от противного": выясняя, чем она не является. С этой целью он выделяет группу медитативных и аскетических практик, которые подвергаются в буддийских текстах критике. Прежде всего – это болезненные приемы самоумерщвления – снижение рациона питания, приостановка дыхания, стояние на одной ноге под палящим солнцем и т.п., практиковавшиеся некоторыми аскетическими сектами, например, адживиками. Данную группу ученый называет "основной традицией медитации". Другую группу, которая в буддийских текстах не критикуется, он определяет как "буддийскую медитацию". Но при этом подчеркивает, что собственно буддийским элементом медитации является практика *самы* (разговор о ней впереди) и первая *дхьяна* (смотри далее).

Однако попытка Бронкхорста определить буддийскую медитацию чисто филологическими методами приводит к довольно механическому разделению всех медитативных практик на "чисто буддийские" и "заимствованные из основной традиции". Такое разделение исключает влияние на методы "основной традиции" специфически буддийских целей, в свете которых эти методы становятся органичной частью буддийской системы.

Мне представляется, что все практики, задействованные в буддийской медитации, независимо от их происхождения, в равной степени должны считаться буддийскими. Поскольку специфика буддийской медитации определяется не оригинальностью или новизной входящих в неё практик, которые в конечном счете носят чисто инструментальный и вспомогательный характер, а оригинальностью и новизной обрамляющего их буддийского учения и тех задач, которые оно ставило перед личностью.

В буддологической литературе понятие "буддийская медитация" употребляется в двух основных смыслах: в широком – как синоним всей практики духовного и физического самосовершенствования в буддизме, и узком – как методы культивирования (*бхавана*) созерцания. Медитация в первом смысле включает в себя и культуру поведения (буддисты разработали специальные упражнения для культивирования "правильных" социальных эмоций), и культуру психики и культуру мудрости.

Если же брать медитацию в последнем смысле слова, то в неё войдут: 1) *самы* (пали), или *смрити* (санскр. "памятование" – пер. А.В.Парибка, или иначе, "самообладание", 2) концентрация (*самадхи*) – 4 образных и 4 безобразных *дхьяны* и 3) мудрость (*праджня*). Иными словами, культура психики и культура мудрости.

Для овладения "культурой психики" первостепенную важность имеет практика *самы/смрити* – самообладания, контроля, внимания, па-

мятования. В специальном тексте "Сатипаттхана-сутта" (санскр. "Смритьюпаствхана-сутра") Будда перечисляет четыре базы *сати*: "Каковы эти четыре? Здесь, о бхиккху, пусть брат живет, осознавая тело, наблюдая тело, полный внутреннего жара, самосознающий, самообладающий, уничтоживший желание и отвращение к мирскому, (живет), осознавая ощущения, наблюдая ощущения,.../далее по той же схеме/осознавая мысль (читта), наблюдая мысль,... осознавая дхармы и наблюдая дхармы".

Таким образом, четыре базы – это тело, ощущение, мысль и *дхармы*. Первые две соответствуют *скандхам рупа* и *ведана*, третья – *скандхе виджняна*. *Дхармы* – это конечные элементы всех групп явлений, включая те же *скандхи*. Иными словами, уровень *дхарм* символизирует самую высокую ступень осознания реальности, абстрагирование от её конкретно-телесного и психического содержания.

Далее Будда поясняет, что значит жить, "осознавая тело, наблюдая тело": «В связи с этим, о бхиккху, брат идет в лес или к основанию дерева или же заходит в пустой дом. Он садится, устанавливая сати впереди себя. Он вдыхает, исполнившись смрити; делая долгий вдох, он сознает, что делает долгий вдох, делая долгий выдох, он сознает, что делает долгий выдох. Делая быстрый вдох, он сознает, что делает быстрый вдох, делая быстрый выдох, он сознает, что делает быстрый выдох. Так он упражняется, думая: "Я дышу, ощущая все моё тело", "я вдыхаю, успокаивая силы моего тела", "я выдыхаю, успокаивая силы моего тела"».

Аналогичным образом он должен упражняться при хождении, стоянии, сидении, лежании и в любой другой позе, которую может принять его тело. Помимо этого, ему следует осознавать любые другие действия, как-то: вход и выход (из дома и в дом за подаянием), несение (чаши для подаяния), вытягивание, сгибание (членов), испражнение, жевание, сон, пробуждение, говорение и т.д.

Далее он должен рассматривать свое тело с головы до ног и с ног до головы как обтянутый кожей сосуд нечистот, заключающий в себе 32 элемента, и представляя, что с ним случится после смерти. Кроме того, рекомендуется специально размышлять, какова природа "возникновения" и "прекращения" в отношении тела.

Вторая база *сати* – наблюдение ощущений (*ведана*) – описывается по той же схеме: Адепт, переживая приятное ощущение, сознает, что он испытывает приятное ощущение. Так же происходит и с неприятным ощущением, с ощущением, которое не является ни приятным, ни неприятным, с приятным, неприятным и нейтральным мирским ощущением, с приятным, неприятным и нейтральным немирским (духовным) ощущением.

Третья база – наблюдение мысли – это осознание мысли как "аффективной, неаффективной, неприязненной или ненаприязненной, заблуждающейся или незаблуждающейся, ограниченной или распыленной, сублимированной или несублимированной, преодоленной или непреодоленной, сосредоточенной или несосредоточенной, свободной или

несвободной (от препятствий)". По этому описанию можно видеть, как разнообразно характеризовалась мысль, сколь внимательны были буддисты к сфере мышления и какую важную роль в деле освобождения придавали именно дисциплине мысли. Заключительным рефреном к описанию обеих баз *сати* является требование к адептам – быть непривязанными и преодолевать заикленность на собственном "я".

Четвертая база *сати* – отношение к *дхармам* – включает основные системы классификации *дхарм*, с которыми мы уже в общих чертах знакомы. Первая – это пять *ниваран*, или *дхарм*, являющихся "препятствиями" к освобождению от *сансары*. Сутра гласит: "Когда существует желание чувственного удовольствия (первая ниварана – В.Л.), монах должен осознавать, что у него есть такое желание, когда внутреннего желания не существует, сознавать, что у него нет внутреннего желания. Он также должен сознавать, как возникает желание удовольствия, которое еще не возникло, и каким образом прекращается желание, которое уже возникло, и что может препятствовать его возникновению в будущем". Такому же осознанию должны быть подвергнуты и остальные четыре *нивараны* – гневливость, леность, глупость, или тщеславие, и неуверенность.

В противовес *ниваранам* следует культивировать "положительные" *дхармы*. Чувственность искореняется шестью *дхармами*: созерцанием десяти видов отвратительного (в трупях людей и животных), созерцанием всего непривлекательного, связанного с телом, охраной дверей своих чувств (контроль чувственного восприятия с тем, чтобы *индриш*, или органы чувств, не были слишком захвачены образами вещей), умеренностью в еде, обществом хороших людей, которые занимаются этим видом медитации и находят в нем удовольствие, подходящей беседой.

Гневливости следует противопоставлять дружелюбие, включающее осознание того, что люди являются продуктом своей собственной *кармы* и поэтому гнев бессмыслен, ибо бессилен что-либо в них изменить, но может причинить вред самому гневающемуся. Испытывать гнев к кому-то, посягает Буддхагхоша, это все равно, что бросать песок против ветра – он все равно упадет на голову бросающего - или же кидать нечистоты в другого, пачкая собственные руки.

Ленивый человек должен культивировать усилие, избегать чревоугодия, развивающего лень, и расслабляющих поз, быть особенно внимательным к свету – ночью к свету Луны, днем – Солнца. Тщеславному же предписывается послушание и учение, поклонение старшим и т.п., похожий рецепт рекомендуется и нерешительному.

Следующая классификация – пять скандх привязанности (*упадана скандха*): *рупа* (тело, форма), *ведана* (ощущение, восприятие), *санджня* (распознавание), *санскара* (кармические импульсы) и *виджняна* (сознание). В отношении каждой из скандх также следует размышлять, как она возникла, как исчезла и что сделать, чтобы она больше не воз-

ника. Тоже самое распространяется и на следующую классификацию *дхарм* на *аятаны*: видение и видимое, слух и слышимое, вкус и вкушаемое, осязание и осязаемое, обоняние и обоняемое, ум и помысленное. Монаху следует понимать "связь" (*самйоджана*) между членами каждой пары, т.е. способностью и её объектом, как такой род связи, который, хотя и существует, но может прекратить своё существование и больше не возобновиться. Под *самйоджаной* подразумевается не просто контакт органа чувств (или ума) и объекта, а такой контакт, который влечет за собой привязанность к данному объекту, т.е. закабалает индивида в *сансаре*.

Далее сказано, что монах может наблюдать дхармы в свете 7 факторов просветления (*бодхи* : *сати*, исследование дхарм, усилие, культивирование силы, спокойствие, концентрация и бесстрастость) и, наконец, в свете четырех арийских истин. Сутра заканчивается заверением, что адепт, развивший в себе четыре базы самообладания, достигнет высшего прозрения (*аджня*) еще в этой жизни, станет *архатом* и более уже не будет рождаться ни на земле, ни в каком-либо другой физической или духовной вселенной, т.е. достигнет *нирваны*.

Приведенный текст дает прекрасный повод поразмышлять об общих принципах буддийской "культуры психики". Бросается в глаза тотальность того, что в тексте названо "осознанием", или "памятованием" но что в современных терминах лучше передается словом "интроспекция", или самонаблюдение. Обращает на себя внимание, сколь радикально увеличилась роль интроспекции в буддизме по сравнению с другими индийскими учениями. Если нормами брахманско-шраманской йоги интроспекция предписывается в основном в определенных статуарных позах, *асанах*, при полной неподвижности тела, то у Будды помимо этого, как мы видели, она "подключается" и к движениям тела в процессе обычной жизнедеятельности. В жизни буддийского монаха все, даже его каждодневная рутинная деятельность и даже естественные отправления организма, должно быть охвачено интроспекцией. Чтобы он ни делал, он должен делать сознательно и целенаправленно, установив *сати/смрити* впереди себя и следуя определенным правилам.

Что это за правила? Во-первых, это отношение ко всему, что происходит, как некоему объективному процессу, не зависящему от "я", простая констатация фактов опыта, без личностной их оценки. Во-вторых, это не просто описание, но анализ (*вибхаджа*) реальности в терминах буддийской теории о составляющих её элементах – *дхарм*, сгруппированных по *скандхам*, *аятанам*, *дхату*, *ниваранам* и т.д. Главная цель такого анализа – выработка привычки видеть мир дискретно, т.е. преобразование интеллектуальной процедуры в навык чувственных органов: благодаря такому анализу чувства тоже "научаются" воспринимать происходящее дискретно.

В-третьих, это осознание любого события как существования, возникновения и прекращения *дхарм*. Однако прекращение может быть двух видов: простое, временное, за которым вновь следует возникно-

вание, и такое, которое не оставляет кармических следов, и тем самым не ведет к возникновению в будущем. Именно такое прекращение и необходимо культивировать. В-четвертых, это акцент на освобождении от привязанности к вещам, проистекающей от эгоизма, или заикленности на собственном "я". Наконец, в-пятых, этот акцент на необходимость ежеминутного возобновления духовных усилий.

Если выразить все сказанное на специальном буддийском языке, то можно сказать, что *самы* – это конкретная практика, которая показывает, как реализовать принципы *анитья* (составленности, бренности, непостоянства, изменчивости) сущего – всех *дхарм*, их *анатва* (безличности) и *дуккха* (подверженности *дуккхе*). Особенно ярко это проявляется в характере медитации над природой тела, которая рекомендуется чувственным и темпераментным личностям.

Борьба с плотью как источником отвлекающих от освобождения страстей, которую с той или иной степенью воодушевления ведут практически все "осевые" религиозные традиции, в буддизме, в сравнении, скажем, с джайнизмом и другими крайними аскетическими течениями в Индии, носит более теоретический характер. Если в этих течениях практикуется реальное самоумерщвление, то в буддизме основной акцент переносится на "правильное" отношение к телу. Хотя Будда отказался от крайностей аскетизма и призывал своих адептов поддерживать своё тело в здоровом состоянии (чтобы быть в силах осуществить трудную задачу духовного прогресса), все же нельзя не заметить, что в целом буддийское отношение к телу было вполне традиционным для религии аскетического типа.

Чтобы выработать требуемую нормами буддийского тренинга неприязанность к телу и его потребностям, буддийским адептам рекомендуется специальный анализ тела на 32 элемента: волосы на голове и на теле, ногти, зубы, кожа, мускулы, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, ушные мембраны, селезенка, легкие, кишки, желудок, экскременты, мозги, желчь, желудочный сок, кровь, жир, гной, слезы, пот, слюна, моча, суставная жидкость, брыжейка, сопля. Каждый из этих элементов должен детально рассматриваться с точки зрения его цвета, формы, запаха, местоположения в теле, разграничения с другими элементами (например, волосы на голове – это не волосы на теле). Каждая из характеристик должна быть представлена так, чтобы сам элемент вызвал отвращение, например, цвет и вид волос в пище. Чувственным натурам, увлекающимся красотой тела, предписывается созерцать стадии трупного разложения и разные виды трупов людей и животных.

Цель этой тренировки заключается в том, чтобы видеть тело не как некое целое, а как кучу элементов, представляя их одновременно, подобно тому как можно одновременно видеть все цветы на гирлянде. На следующем этапе, когда конкретика элементов отступает на второй план, должен остаться общий отталкивающий привкус. Адепт уже не видит деталей: цвета кожи, длины волос, формы носа и т.п., а постигает лишь общий его смысл как "скопища нечистых 32 эле-

ментов". Такое отношение к телу можно проиллюстрировать очень характерным эпизодом из палийских сутт, в котором рассказывается про некоего тхеру по имени Махатисса. Тот оправился в Анурадхапур собирать милостыню. Тем временем в одной почтенной семье жена поссорилась со своим мужем и ушла из дома. Муж же, бросившийся на её поиски, встретил тхеру и спросил его, не видел ли тот молодую и красивую женщину? В ответ он услышал: "Не знаю, было ли то, что здесь проходило, мужчиной или женщиной, но скопище костей движется сейчас по этой дороге".

Думаю, что это не литературное преувеличение. Буддийские адепты вырабатывают в себе способность видеть разные стадии эволюции тела в их общей перспективе – движению к смерти. Если жизнь предполагает смерть, или жизнь есть в какой-то степени смерть, то почему бы живому телу не быть скелетом?

В важнейшем тексте школы тхеравада, посвященном медитации, – "Висуддхимагга, ("Пути очищения") Буддхагхоши дан нормативный список предметов медитации, включающий, кроме элементов, 10 видов "приспособлений" (*карина*): 10 *сати* (среди них памятование смерти), четыре состояния брахмана (слово "брахман" здесь синоним нравственной личности) – дружелюбие, сострадание, симпатическая радость, уравновешенность, четыре *арупа* (или "безобразных") *дхьяны*, наблюдение вызывающих отвращение аспектов пищи и анализ тела на 4 элемента (огонь, вода, земля и воздух). Среди всех предметов медитации (их общее число 40) только две их категории – культивирование дружелюбия и памятование смерти – рекомендуются всем людям без исключения. Остальные варьируют в зависимости от типа характера и темперамента. Надо сказать, что буддисты вообще очень увлекались характерологическими классификациями, придумывая для них самые разные основания, но все же чаще всего они различают людей именно по преобладанию в них трех главных аффектов – гневливости, алчности и глупости.

Заметим, что Будда рисует смерть и последующую участь тела предельно прозаически и натуралистически (как беспощадный сторонний наблюдатель), лишая эти важнейшие, с нашей точки зрения, события человеческого бытия всякой таинственности и глубокого экзистенциального значения. Напротив, он подчеркивает их естественность и даже ординарность. Действительно, если каждое мгновение происходит исчезновение и возникновение *дхарм*, иными словами, в нас и вокруг нас что-то умирает и что-то рождается, то смерть не несет ничего принципиально нового. Если понять, что и при своей жизни мы постоянно умираем, а после смерти снова возродимся и снова будем умирать, что жизнь – это смерть, а смерть – это жизнь, это помогает избавиться и от жадности бытия и от страха смерти, преследующих обычного человека.

На примере отношения к телу можно видеть, что буддисты использовали анализ, или разложение на составляющие части, не для того, чтобы что-то изучать или исследовать, т.е. не в теоретических целях, а

только для того, чтобы выработать в себе незаинтересованность и непривязанность к тому, что имеет такой составной вид. В этом смысле размышление над 32-я элементами тела не имеет самоценного теоретического характера, как хотелось бы думать многим современным ученым. Не случайно оно не связано с попытками исследовать внутреннее строение человеческого организма, а содержит только общеизвестные в то время физиологические представления.

В целом, практика *самти*, вырабатывая у адепта отстраненное отношение к миру, готовила его для перехода на следующий уровень буддийской медитации – практике *самадхи* (концентрации). Под "концентрацией" обычно понимают сосредоточенность на каком-либо предмете или действии. Такое сосредоточение характеризует – в той или иной степени – всю деятельность человека. Практика *самти* также предполагает сосредоточение на предмете интроспекции. Но *самадхи* – это больше, чем обычное сосредоточение. Слово "самадхи" буквально означает "синтез", "интеграция". В техническом смысле это концентрация не только ума, но и эмоций, воли, всех физических возможностей организма на каком-то одном предмете. Способность к подобной концентрации не дана человеку от природы, её вырабатывают с помощью специальных йогических упражнений. Цель их – переключить все познавательные импульсы человека с "внешних" предметов на "внутренние" состояния. Постепенное углубление в себя (интроверсия) кульминируется в транс – "выныривании" из себя на самом глубинном уровне, лишенным всех прежних атрибутов "внутреннего" и "внешнего" бытия. Техника транс была известна и до Будды. Кстати, Будда научился входить в транс у своих йогических учителей, прежде всего у Удраки Рамапутры. Не случайно, открыв Дхарму, он хочет проповедовать её именно им, но, не застав их в живых, довольствуется обществом пяти аскетов, своих бывших компаньонов по самоумерщвлению.

Симптоматично, что описания транс совпадают в разных мистических традициях – христианской (Псевдодионисий, Эккхарт), исламской (суфизм) и индуистской (слияние с Брахманом). Это лишний раз доказывает, что речь идет о реальном опыте, который можно испытать при определенной подготовке, методы которой при всех их различиях в разных традициях схожи в главном – в ударении на интенсивной концентрации.

Последовательность стадий интроверсии, разработанная в "основной традиции" медитации, если пользоваться выражением Бронкхорста, была реализована Буддой в его "пробуждении" под деревом Бодхи, а впоследствии и в его паринирване. Она включает 8 *дхьян* (*дхьяна* – буквально размышление, созерцание), разбитые на две группы: четыре образные (*рупа*) и четыре безобразные (*арупа*) *дхьяны*. Вот их описание, с небольшими вариациями воспроизводящееся в разных санскритских и палийских текстах:

«И, поистине, тогда, о Аггивессана, приняв немного пищи и восстановив свои силы, отстраненный от желаний, отстраненный от дурного,

я достиг первой дхьяны, которая сопровождается мыслью и размышлением, рожденной отстранением и состоящей из радости, счастья, и пребыл /в ней/. Но даже такой приятный опыт, когда он случился со мной, не завладел моим умом целиком. В результате успокоения мысли и размышления я достиг второй дхьяны, которая есть внутреннее умиротворение, унификация ума, свобода мысли и размышления, состоящая из радости и счастья, и пребыл /в ней/. Но и такой приятный опыт, о Аггивессана, когда он случился со мной, не овладел моим умом целиком. В результате отрешенности от радости, я остался безразличным, внимательным и владеющим собой. Телом своим я пережил блаженство, которое великие мужи описывают так: "безразличный, исполненный внимания, пребывающий в блаженстве"; таким образом я достиг третьей дхьяны и пребыл /в ней/. Но даже этот приятный опыт, о Аггивессана, когда он случился со мной, не овладел моим умом целиком.

В результате, отбросив блаженство, и еще прежде устранив радость и уныние, я достиг четвертой дхьяны, которая свободна от неудовлетворенности и блаженства, полна чистоты, умиротворенности и концентрации, и пребыл /в ней/. Но даже этот приятный опыт не овладел моим умом целиком» (Маджджхима никая I.247).

Буддийские тексты приписывают открытие первой дхьяны Будде. Оно связывается с эпизодом, когда тот вспоминает о своем детском переживании в тени дерева (см. лекцию о биографии Будды). Возможно, Будда кодифицировал как первую дхьяну состояние отстраненности от мира и тихой радости, которое может пережить и обычный человек, не занимающийся медитацией, в каких-то обстоятельствах своей жизни.

Но главное "открытие" Будды все же скорее состоит в том, что начало духовного прогресса не обязательно должно быть связано с болезненным самоограничением и аскетизмом. Оно может быть и очень приятным, приносить человеку радость, и именно через эту радость, а не через страдания, неофит будет восходить ко все более высоким состояниям, где уже нет ни того, ни другого.

Вслед за четырьмя "образными" дхьянами "пробуждающийся" Будда переживает ещё 4 "безобразных", которые представляют собой четыре стадии трансa:

"Выходя за пределы всех восприятий форм, еще прежде отбросив восприятия воздействий, не прибегая к восприятию множественности, мысль "бесконечное пространство", он пребывает на стадии бесконечного пространства".

"Преодолевая стадию бесконечного пространства, думая "бесконечное сознание", он пребывает на стадии бесконечного сознания".

"Преодолевая стадию бесконечного сознания, думая "ничего нет", он пребывает на стадии ничто".

"Преодолевая стадию ничто, он пребывает в состоянии не восприятия и не невосприятия".

Последние четыре стадии, как можно видеть, – это уже чисто

йогические состояния, являющиеся результатом увеличения безобъектности концентрации. Мы видим, что полное исчезновение объекта – стадия ничто – влечет за собой и прекращение умственной активности. Сознание человека становится совершенно неопределенным в отношении восприятия или невосприятия. Строго говоря, о нем вообще нельзя сказать – существует оно или нет.

Главной задачей дхьян является успокоение "волнения" чувств и мыслей. Не случайно буддийская традиция объединяет их категорией *саматха* – покой, невозмутимость. В основе всех йогических техник "успокоения" (в этом буддизм не отличается от других индийских йогических учений) лежит представление о психике как системе, состоящей из двух уровней (в отдельных учениях их может быть и больше). Первый – это "поверхность", которая постоянно подвержена внешнему воздействию и поэтому всегда находится в состоянии возбуждения: чувства реагируют на внешний мир волнами эмоций, мысли бегут одна за другой. Второй же – "глубина", недвижимая словно глубина океана (сравнение психики с океаном – излюбленный пример всех авторов, которые писали и продолжают писать о медитации). Чтобы дойти до глубинного слоя, необходимо остановить общее волнение "поверхности".

Сначала йог постепенно "сворачивает органы чувств" (его нередко сравнивают с черепахой, которая втягивает под панцирь свои конечности). Он перестает видеть, слышать, ощущать и вообще реагировать на внешние раздражители и переключает внимание на свой внутренний мир. Четыре первые *дхьяны* отражают именно этот процесс. Его результатом является постепенное прекращение и умственной активности – замедляется движение мыслей и образов, мысль концентрируется в одной точке и останавливается. Дальше начинаются стадии транса, когда мыслительная деятельность, понимаемая как движение мыслей, практически прекращается, не говоря уже о сенсорных реакциях. Йог еще жив, но вся жизнедеятельность его организма сильно заторможена (его состояние напоминает каталепсию). Сам он выйти из этого состояния уже не может, и если не оказать квалифицированную помощь, то он скорее всего умрет. В этом описании *дхьян* нет ничего специфически буддийского. Если бы буддийская медитация заключалась только в *дхьянах*, то у нас совсем не было бы повода считать её чем-то, отличным от йоги "основной традиции". Но что же дает нам основание так считать? Здесь мы подходим к сердцевине, ядру медитации в буддизме – "культуре мудрости", или, как её обычно называют в тхераваде, – *vipassane* ("внутреннее зрение", "инсайт", "интуиция").

Если транс – это буквально "выход" из себя путем полного самоустранения и прекращения работы сознания, то *vipassana*, напротив, интенсивнейшая работа сознания, кульмирующая в понимании, которое проникает в глубь вещей, имеющих, как и познающее их сознание две стороны – поверхность, воспринимаемую обычным способом, и скрытую подоплеку – истинную природу. Истинной природой, как мы

знаем, является чередование дхарм, на которые разбивается существование всего в этом мире. Смысл культивирования *випассаны* состоял именно в том, чтобы сформировать в сознании буддийского адепта ментальный образ мира как дхарм – изменчивых, безличных и подверженных *дуккхе*.

Как правило, *випассана* связывается с уничтожением *асав* (аффектов) и постижением основ буддийского учения: четырех арийских истин, закона взаимозависимого возникновения (*пратитья самутпады*), а также овладением анализа индивида на *скандхи*, *дхату* и *аятаны*. Этот процесс проходит несколько этапов: 1) обучение (принятие к сведению), 2) дискурсивную проработку, или же критическое обдумывание, 3) овладение и культивирование, формирующее как бы новый орган познания. Не случайно *пруджня* перечисляется среди *индрий* – познавательных способностей.

Однако *випассана* – вовсе не какая-то особая практика. В общем-то, это практическая реализация, или прикладное применение уже известных нам буддийских доктрин – всего, что связано с анализом реальности в терминах дхарм (практика *сати*), *дхату*, *аятан* и т.п. Среди семи факторов просветления ей соответствует "различения дхарм", а из звеньев восмеричного пути – "правильное воззрение".

Если практика транс направлена против слишком тесной связи человека с его телом, чувствами и мыслями, а также против тех "автоматизмов" работы психики, которые созданы кармой, то *пруджня* и *випассана* – это противоядие прежде всего против невежества или неправильных воззрений на мир (*диттхи*), или знание реальности как она есть (*yathābhūtam*). *Пруджня* просвечивает всю толщу опыта, не оставляя в нем никаких непознанных глубин. Таким образом, *пруджня*, а точнее *випассана*, это прозрение, предполагающее истинное познание, т.е. гносис – знание реальности в терминах буддийской теории. Иными словами, знание дхарм как *аничча*, *анатта* и *дуккха* (*пали*). В текстах оно определяется несколькими терминами – *ньяна-дассана* ("знание–видение"), *абхинна* ("прозрение") и *анна* ("гносис"). В признании "освобождающей" роли гносиса буддизм едва ли принципиально отличался от упанишад. Близость целей упанишад и буддизма подчеркивает и современный исследователь С.Кинг: «Хотя буддизм отрицал реальность упанишадовского "я" (*atman*) и хотя он провозгласил, что цель новой буддийской медитации состоит в том, чтобы достичь экзистенциальной реализации "не-я" (*anattā*) и преодолеть существование, характеризующее не вечностью (*anicca*) и страданием (*dukkha*), все же цель буддийской практики оставалась духовно близкой упанишадовской реализации "Я". Замените нирвану – выход за пределы, или отказ от эгоизма и желания продолжать существование – на упанишадовское "Я", и вы получите прекрасное описание стремления к буддийской цели, так же, как и наметку его методологии» (статья "Медитация" в Encyclopedia of Religion. Под редакцией М.Элиаде, том 9, с.331).

Согласиться с Кингом в признании типологической близости гносиса буддизма и упанишад, это ещё не значит поставить знак равенства между двумя этими традициями. Близость касается только общего характера гносиса, что до его содержания и методов, то здесь больше приходится говорить о различиях. Упанишадцы мало сообщают о том, каким образом достигли прозрения главные "гностики" и учителя тайного знания об *Атмане* - Яджнявалкья, Праджапати и др. Ученики этих мудрецов проходят определенное посвящение в истину о тождестве *Атмана* и *Брахмана*, но оно, как правило, не связано ни с какой систематической подготовкой. Обычно лицо, стремящееся к высшему знанию, проходит этап ученичества (*брахмачари*) – преданного служения учителю в роли слуги – но никаких знаний от него может и не получить и часто действительно не получает. Некоторым искателям истины приходится служить десятки, а богам и сотни лет, чтобы добиться хоть крупницы высшего знания. Этим подчеркивается труднодоступность истины, её элитарный характер, предназначенность только узкому кругу избранных.

Мудрецы упанишад отнюдь не горят желанием нести свои знания "в массы", напротив, они всячески противятся, лавируют и громоздят непреодолимые препятствия, если кто-то взыскует их знаний. Очевидно, что одних собственных усилий искателя истины недостаточно, чтобы добиться желаемого результата. Все, в конечном счете, зависит только от учителя, а тот, как правило, суров и беспощаден – он не проявляет к "соискателю" ни жалости, ни сострадания, ни снисхождения. Так, Яджнявалкья проклинает своего незадачливого ученика Шайкалю, после чего у несчастного отваливается голова (Брих.уп.Ш.9.26). Мотивы же Будды, как мы видели, совершенно противоположны – это желание донести Дхарму до каждого сердца, симпатия и сострадание к своим слушателям. Если в упанишадах истина выражена загадочными формулами, через которые еще надо до неё добраться, а это доступно далеко не всем, то в буддизме истина всегда приспособлена к уровню буддийских адептов.

Более того, если в упанишадах ученик заранее не знает, как добиться высшего знания, действуя на свой страх и риск, то в буддизме выработана система самоподготовки, исключая зависимость от внешней помощи и, стало быть, требующая от человека главным образом только неустанной работы над собой. Идеалом для буддистов является опыт самого Будды, который, как мы знаем, включал йогическую подготовку и прохождение курса всех важнейших аскетических наук. Будда был "первопроходцем" в новой местности, расставившим на пути все необходимые дорожные знаки, в частности и те, которые предупреждают об опасности "крайностей" (аскетизма и чувственности). Он не просто изрек истину, но и дал метод её реализации, а также разработал способы интеллектуальной интериоризации своего учения в медитации (практика сати и др.).

В буддийской медитации *саматха* и *випассана* как бы взаимно дополняют друг друга. Прозрение реальности (*випассана*) является

необходимым условием успокоения (*саматха*). Обратная последовательность – успокоение и на этом фоне прозрение – едва ли возможна. Но почему? Разве успокоение не ведет к правильному пониманию реальности? Прежде чем ответить на этот вопрос, попробуем разобраться, каковы соответствующие цели этих практик.

Путь *саматхи*, покоя – это постепенная изоляция от мира (сворачивание органов чувств, прекращение умственной активности), "выпускание" из себя всякой предметности и активности (классический пример – идеал *кайвалья* в йоге Патанджали, предусматривающий полную отрешенность от всего сущего). Путь *випассаны* – напротив, путь слияния с миром, завоевания его знанием. Если первый связан с торможением всякой активности, то второй с её предельной интенсификацией.

Таким образом, *саматха* – это, так сказать, чистая йога, которая дает успокоение, но не понимание. Но чистая йога, с точки зрения Будды, не ведет к *нирване* и к освобождению от перерождений, т.к. человек, достигший успокоения без понимания природы реальности, остается закабаленным в *сансаре*. Йога хороша только как сопутствующее, но не главное средство. Главным остается именно *випассана* – прозрение сути вещей, тождественное реализации буддийских учений о четырех благородных истинах, *пратитья самутпаде* и др.

Естественно, что "освобождающему прозрению" должна предшествовать кропотливая аналитическая работа по разложению сущего на *дхармы*-элементы, классификация этих *дхарм* – словом, выработка привычки видеть мир дискретно. Ничего не меняя в содержании познавательных актов *випассана*, или, как её еще называют "инсайт-медитация", кардинально изменяет их смысл. Именно с ней связана "перекодировка" реальности в терминах буддийского учения. Ради её осуществления создаются многочисленные классификационные и числовые списки *дхарм* (матрицы), вырабатываются принципы их интерпретации.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу, который подспудно созрел на протяжении всего этого курса и сейчас может наконец быть сформулирован. В прошлых лекциях мы говорили о философии раннего буддизма, но все названное нами "философией" – доктрины *анатмы*, *пратитья самутпады*, теория *дхарм* служат прежде всего "освобождающему прозрению" и могут рассматриваться как практическая подготовка ума к этому заключительному акту. Спрашивается, а можно ли, строго говоря, считать их хоть в какой-то степени философскими, не являлись ли они просто практическими руководствами по медитации, "буддизмом для себя"? Ведь и сам Будда говорил, что все его учение имеет один лишь вкус "освобождения".

Действительно, это так. Однако можно выдвинуть и другое соображение. Основатель буддизма имел в виду высший религиозный смысл своей доктрины, но прежде, чем его достичь, эту доктрину необходимо понять и, так сказать, интеллектуально. С точки зрения Будды,

простого принятия на веру для спасения недостаточно. Вера в Будду, *Дхарму* и *сангху*, или "три драгоценности" буддизма, буддийский символ веры, характерна главным образом для мирян, не претендующих на достижение *нирваны*. От монахов же требуется нечто большее. Буддизм, как мы видели, подчеркивает необходимость сознательного отношения ко всему, в том числе к самому буддизму. Учение Будды должно быть не только принято на веру, а осмысленно и критически проработано. Поэтому оно не просто провозглашается, но разъясняется, толкуется и иллюстрируется примерами. Эти разъяснения, нацеленные на рациональное понимание и выраженные на языке общезначимых (для всех людей того времени) истин, и составляют суть буддийской философии. Ибо последняя, как мы уже говорили, есть истина, объясняемая "другому".

Программа инсайт-медитации разрабатывается главным образом в абхидхармической литературе хинаянских школ. Данный жанр литературы в нашей терминологии составляет "буддизм для себя", но в комментариях к нему, содержащих полемику между школами, появляется более или менее систематическая форма того, что мы называли "буддизмом для другого", или философии. Однако это не значит, что философия возникает именно в этом жанре. Уже в Сутта-питаке мы встречаем множество элементов философии в беседах Будды с *винну пурисо* (умными людьми).

Таким образом, философия и медитация, имея одни и те же предметы – буддийские доктрины об *анатмане*, *дхармах* и т.п., прибегали к разным методам. Первая – к логическим аргументам и объяснениям, вторая – к практическому усвоению и упражнению. Причем, по мере развития буддизма философия все больше отрывалась от конкретных задач психотренинга, хотя и никогда не теряла общей сотериологической перспективы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы. – История и культура Центральной Азии. М., 1983.
2. Он же. Вступительная статья к переводу Абхидхармакоши.

ВОПРОСЫ

1. Какова специфика буддийской медитации по сравнению с общиндийской йогой?
2. Какова роль интроспекции в буддийской медитации?
3. В чем главное различие между саматхой и випассаной?
4. Можно ли достичь нирваны только с помощью йоги?
5. Каково отношение между медитацией и философией в раннем буддизме?

Лекция 10

ДАЛЬНЕЙШАЯ ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИЗМА В ИНДИИ

История расколов и пролиферация сект и школ хинаяны.

Основные соборы.

*Учение о дхармах и представление о познании в сарвастиваде
и других философских школах ханаяны.*

Причины появления махаяны.

Идеи махаяны в отличие от хинаяны.

Основные направления ваджраяны.

*Эволюция идей буддизма в ваджраяне -
философия, ритуал, высший религиозный идеал.*

Как известно, Будда не назначил преемника на роль лидера *сангхи*, полагая, что дела буддийского братства должны вершиться только в согласии с *Винаей* (Уставом) и *Дхармой* (Учением). С самого начала он видел в *сангхе* не организацию, а скорее чисто духовное братство единомышленников, не объединенных ничем, кроме общего интереса достичь освобождения от *сансары*. Тем самым исключалась возможность формирования в буддийской общине некой централизованной иерархической системы, типа клира в христианской церкви, которая обладала бы верховным авторитетом в делах – религиозных и земных – и обеспечивала бы единство и согласие монахов.

Однако упование Будды на интегрирующую и организующую роль *Дхармы* при существовании большого числа самостоятельных общин в разных регионах Индии, едва ли было реалистичным. Вполне естественно, что по мере распространения буддизма "вширь" и включения в сферу его влияния все новых и новых регионов с их собственными традициями, верованиями, обычаями, менталитетом, создавалась почва для разных "внеуставных" ситуаций, которые не были предусмотрены в *Винае*. А коль скоро все члены *сангхи* были равны перед *Дхармой*, то любые нарушения дисциплины или нетрадиционные толкования буд-

дидских учений, могли отстаиваться каждым из них как "истинное понимание" *Дхармы* и *Винаи*, а их сторонники могли образовать собственное братство и жить по своим законам, оставаясь при этом буддистами. Даже к концу жизни Будды местные общины составляли такой пестрый и обширный конгломерат, что буддийская *сангха* уже не могла существовать как единое целое. Тем более, что не было централизованной структуры, которая бы удерживала единство силой или авторитетом. Таким образом создание множества сект было предопределено самими принципами организации буддийского духовного братства. Кроме того, оно было предопределено характером буддийского учения — изначальной адресованностью буддийского послания всем, но — что здесь особенно важно — в форме, улавливающей своеобразие каждого, включая своеобразие языка, культуры, ритуала, менталитета. В связи с этим некоторые ученые оспаривают правомерность употребления слова "секта" в отношении буддизма, аргументируя тем, что эта традиция, в отличие от христианской, никогда не знала единожды канонизированного авторитета, стало быть, и не могла переживать "расколов", подобных тем, что были в истории христианской церкви. Но несмотря на справедливость этих соображений, термин "секта" продолжает широко использоваться. Попытки полностью заменить его словом "школа" едва ли, на мой взгляд, правомерны. Трудно назвать "школами" те буддийские общины, которые отличаются друг от друга только некоторыми особенностями уклада жизни, а также местные "филиалы" более крупных направлений. Похоже, что и споры ученых наконец привели к "консенсусу". "Школами" теперь, как правило, называют группы приверженцев того или иного толкования учения, а "сектами" — объединения верующих для совместной религиозной жизни. В этом смысле школа может состоять из нескольких сект, а секта разбиваться на сторонников разных школ.

В целом, история буддизма после смерти Будды — это история расколов и образования все новых и новых школ, сект и направлений. По свидетельству буддийских источников, первое собрание буддистов — *сангити* (буквально, "рецитация", "спевка") произошло через год после нирваны Будды в Раджагрихе (древней столице Магадхи), т.е. в 479 г. до н.э. (если придерживаться традиционной даты паринирваны в 480 г. до н.э.). Сообщается, что на "спевке" присутствовало 500 архатов, которые попытались восстановить все, что говорил Будда по разным поводам и систематизировать его беседы и высказывания в две корзины — корзину *Дхармы* (*Сутт*) и корзину *Дисциплины* (*Винаи*). Описанием этого собрания буддийские авторы разных школ явно хотели показать, что после ухода Будды община оставалась единым целым и думала о том, как и в дальнейшем обеспечить свое единство перед лицом центробежных тенденций, обнаруживающихся в её рядах. То, что такие тенденции существовали, подтверждают два эпизода, описанные в *Винаях* разных школ. Один из монахов (относительно его имени источники расходятся), узнав о кончине Первоучителя, страшно обрадовался и выразился в том духе, что теперь уже никто не будет-де

"давить авторитетом". Другой же, по имени Пурана, не пожелал признать решений собора, ссылаясь на то, что он сам слышал "слова Учителя" и имеет собственное представление о *Винае* и *Дхарме*.

Настроения, отразившиеся в этих эпизодах были, надо полагать, довольно типичными для буддийского монашества. Ведь если Будда учил: "Будьте сами себе светильниками", то это можно было понять и как: "спасайтесь в одиночку", "каждый сам себе авторитет и судья", "у каждого своя Дхарма". Стало быть, никакого ограничения инициативы братьев в деле спасения со стороны *сангхи* вообще быть не должно.]

Однако преимущества совместной жизни, на которые указывал и Будда, заставили большинство братьев искать основу сосуществования и предпринять в связи с этим попытку утвердить некую безличную авторитетную инстанцию, с помощью которой — при отсутствии лидера — можно было бы контролировать и регулировать ход дел в общине, а также взаимоотношения *сангхи* и общества. Так, рецитация *Дхармы* и *Винаи* была событием, символизировавшим преемственность между *сангхой* после *паринирваны* Будды и *сангхой* при его жизни, первым поворотом колеса *Дхармы* — раз колесо вертится, значит в мире сохраняется оплот чистоты и праведности, если перефразировать известный лозунг, — "Будда умер, но дело его живет и побеждает."

Через 100 лет после *паринирваны* Будды произошло событие, которое, по свидетельству *Винаи* разных школ, подтолкнуло буддийскую общину к её первому большому расколу. Некий странствующий монах по имени Яса (*Яшас*), проживая в общине города Вайшали, заметил, что местные братья берут в качестве подаяния золото и серебро, что противоречило предписаниям *Винаи*. Яса выразил свой протест, который, однако, принят не был. Сам же Яса был приговорен к публичному покаянию и извинению. Несмотря на это наказание, он продолжал настаивать на своем, за что и был изгнан из общины.

Уверенный в своей правоте принципиальный монах стал искать поддержки в других общинах и у самых видных буддийских старейшин (*стхавиров*). Но и монахи из Вайшали тоже не сидели сложа руки, а активно собирали своих сторонников. Ради разрешения этого конфликта и был созван собор в Вайшали под председательством знаменитого архата Ренаты. Собор осудил собирание серебра и золота и еще 9 практик вайшалистских монахов, большинство из которых выражало тенденцию ослабления монастырской дисциплины. Хотя на нем победили сторонники жесткой дисциплины ("ригористы"), приверженцы более мягких порядков ("обновленцы") не сдавались. Это была предлюдия к более серьезным столкновениям.

Большинство современных исследователей связывают первый раскол с другим собором, который имел место в Паталипутре (1 собор в Паталипутре) где-то через 116-170 лет после *паринирваны* Будды, в эпоху правления либо Калашоки (116 лет после *паринирваны* Будды), либо Махападмананды (137 лет).

Крупнейший специалист в этом вопросе французский ученый А.Баро

придерживается последней даты. Он полагает, что к этому времени *сангха* уже распалась на два лагеря: в одном превалировали "ригористы", в другом – сторонники большего "обмирщения".

Среди последних был некий монах Махадева. Он выдвинул свои пять знаменитых тезисов о природе архата (буддийского святого), которые вызвали протест консервативных старейшин *сангхи*. Не будучи в состоянии разрешить эту тяжбу собственными силами, члены *сангхи* обратились за помощью к царю Махападме. Тот прибег, по-видимому, к простому голосованию, в результате которого выяснилось, что большинство монахов выражает солидарность с Махадевой. Это большинство – *махасангха* (буквально, "большая община") – откололось от меньшинства – старейшин (*стхавиров* – на санскрите, или *тхер* – на пали). Так произошел раскол и образовались первые две буддийские секты – *махасангхика* и *стхавиравада*, или *тхеравада*. Каждая из этих сект постепенно разрасталась и начала создавать свою религиозную литературу. События, которые привели к созыву II собора в Паталипутре, подробно описываются в сингальских хрониках "Махамсамса" и "Дипавамса". Там сообщается, что в эпоху правления Ашоки, покровительствовавшего, как известно, буддийской *сангхе*, в неё по разным причинам стали проникать "еретики", которые своими словами и действиями подрывали устои общинной жизни. Положение стало настолько серьезным, что пришлось вмешаться самому Ашоке, который издал ряд специальных указов (три эдикта в Сангхи, Саранатхе и Косамби). В этих указах, которые дошли до нашего времени, предписывалось изгонять "еретиков" и восстановить чистоту *сангхи*. Обычно предполагают, что под "еретиками" имеются в виду приверженцы школы сарвастивады. Однако, как справедливо замечает А.Баро, дальнейшее влияние этой школы, её авторитет, да и то, как она описывается в сингальских хрониках, не соответствуют образу "еретиков", которых клеймят как ничтожных слушников, проникших в *сангху* по корыстным соображениям. По мнению многих современных ученых, II собор в Паталипутре был собранием только сторонников стхавиравады, хотя сингальские хроники для придания авторитетности называют его общепбуддийским. По преданию, Тисса Моггалипутта и произнес на нем свою знаменитую речь, осуждающую 200 ложных мнений, – речь эта легла в основу известного текста палийского канона "Катхаваттху".

Последний (не по счету) собор, проходивший в Индии и сыгравший важную роль в истории хинаяны, состоялся приблизительно в 100 г.н.э. в царствование царя Канишки, который, подобно Ашоке, также симпатизировал буддизму, особенно школе сарвастивады. По инициативе Канишки, были созданы самые высокоученые монахи этой школы. Под председательством Васумитры была составлена новая Виная школы *сарвастивада*, а также обширный комментарий к Абхидхарме, известный как "Махавибхаша", или просто "Вибхаша". Раскол сарвастивады на вайбхашнику и саутрантику произошел впоследствии по той причине,

что часть сарвастивадинов не признала авторитета "Вибхаши" и предпочла опираться только на Сутты, т.е. вторую корзину канона, – отсюда, саутрантика. Другая часть исходила из традиции "Вибхаши", – отсюда, вайбхашика.

Все остальные соборы проходили уже вне Индии, на Цейлоне, и играли роль только в истории одной школы - тхеравады. Разумеется, расколы и образования школ и сект не обязательно связаны с соборами, они происходили и независимо от них.

По свидетельству буддийских историков, существовало 18 школ хинаяны, или никай. Однако современные ученые насчитывают их гораздо больше – от 23 до 26. Одной из причин такой сильной пролиферации школ ученые считают не только доктринальный и дисциплинарный, но и географический фактор. Распространяясь по территории Индии и за её пределами, буддизм утверждался в регионах, которые имели свою этническую и культурную специфику и хотели сохранить её в той или иной форме. Что же касается расколов, то очевидно, что их причины не всегда могли иметь отношение к дисциплинарным или доктринальным спорам. В истории буддизма можно встретить примеры дискуссий по принципиальным вопросам, которые не привели к организационному размежеванию, и, напротив, расколы по, казалось бы, ничтожным поводам. Так что в этом процессе могло сыграть роль и личное соперничество, и влияние харизматических личностей, и борьба за богатых покровителей сангхи.

В целом, географическая карта пролиферации сект хинаяны выглядит так: 6 школ сарвастивады – на севере и северо-западе Индии, 4 школы стхавиравады (из них, как мы помним, только одна – тхеравада – дожила до нашего времени) – на юге, западе и на Ланке, 4 школы пудгалавады (ереси пудгалы) – на западе, 5 школ махасангхики – центральные и южные области Индостана.

В философском отношении наиболее важными и интересными являются, бесспорно, вайбхашика и саутрантика. Философские идеи этих школ отражены в "Абхидхармакоше", компендиуме абхидхармического анализа, созданном в 4 в. н.э. знаменитым буддийским философом Васубандху, который впоследствии перешел в махаяну.

Основная идея вайбхашики состоит в том, что все *дхармы* – прошлого, настоящего и будущего – существуют, но существуют в разных формах. Настоящие *дхармы* – проявлены, существуют актуально, *дхармы* прошлого и будущего – не проявлены. Поэтому нет возникновения и исчезновения дхарм, а есть их переход с одной ступеньки существования на другую. Все *дхармы* делятся на *санскрита* – составленные, постоянно пребывающие в волнении и заполняющие собой сансарный мир, и *асанскрита* – несоставленные, успокоенные. Это прежде всего *нирвана*. И *сансара* и *нирвана* – равно реальны. Мир *сансары* – не иллюзия. Но все же *сансара* и *нирвана* абсолютно противоположны, взаимно исключают друг друга.

Сутрантики полагали, что существуют только *дхармы* настоя-

щего, *дхармы* прошлого и будущего нереальны. *Нирвана* – это не какое-то особое состояние, а простое отсутствие *сансары*. В этом смысле есть либо *сансара*, либо её отсутствие. В отличие от вайбхашиков, которые в вопросах познания были реалистами, т.е. считали, что объект познания реален и, познавая мир, мы познаем его таким, каков он есть, и тем самым наше познание отражает реальность, саутрантики придерживались так называемой репрезентативной теории познания, полагая, что мы познаем не вещи, а представления о вещах. Зарождение тенденций, развитие которых привело к возникновению махаяны, прослеживается в хинаянской школе махасангхика. Как мы помним, сторонники этой школы выступали за "большую общину", т.е. за доступ в *сангху* мирян и смягчение суровой дисциплины и аскетизма, отпугивающих от нее простых людей, не способных на столь героические усилия. От махасангхики в дальнейшем откололось еще несколько школ. Например, школа локоттаравадинов, которая провозгласила природу Будды некой потусторонней сущностью, что также предвосхищало идеи *махаяны*. Иными словами, махаяна в большей степени, чем хинаяна учитывала религиозные чаяния простых верующих, их стремление увидеть в религии не только высший идеал, но и реальное утешение в своей каждодневной жизни.

Как отдельное направление со своей литературой махаяна оформляется в начале нашей эры. Её расцвет относится к середине 1 тысячелетия н.э. Литература махаяны представляет собой огромный корпус текстов, центральное место в котором, бесспорно, занимают праджня-парамитские сутры, т.е. сутры, толкующие о высшем совершенстве (*парамита*) – мудрости (*праджня*). Она включает также религиозно догматические, ритуалистические, поэтические сочинения, философские трактаты крупнейших махаянских мыслителей.

Взамен хинаянского идеала архата как слишком элитарного и эгоистического махаяна выдвинула в центр своей религиозной доктрины идеал *бодхисаттвы*. Если архат заботился только о своем личном спасении, не думая о судьбе других, то *бодхисаттва* заботится о спасении всех существ. Это повлекло за собой изменение самой концепции *бодхисаттвы*. В хинаяне *бодхисаттвой* называют будущего Будду главным образом в его прошлых воплощениях. В махаяне же *бодхисаттвой* может стать любое существо, которое дает специальный обет бодхисаттвы: "стремиться к спасению других". Это радикально меняет взгляд на методы и формы спасения. Если в хинаяне, как мы помним, достижение нирваны считается возможным только в *сангхе*, то в махаяне подчеркивается, что спасение одних только монахов не согласуется с учением Будды о сострадании ко всему живому (*каруна*). Бодхисаттва (буквально, "тот, чья сущность просветление"), стоя на пороге *нирваны*, отказывается от неё до тех пор, пока не будут спасены все существа.

Если хинаяна делает упор на личных усилиях человека как единственном пути к спасению, махаяна исходит из того, что не все люди

способны к духовным усилиям, и потому нуждаются в помощи извне. Возникает концепция "передачи заслуг", согласно которой героические деяния *бодхисаттв* образуют запас религиозных заслуг, который может передаваться верующим. Облегчая страдания других, *бодхисаттва* как бы принимает на себя и их дурную *карму*.]

Побудительным и движущим импульсом *бодхисаттвы*, как можно видеть, является альтруизм. Это идеал деятельного служения, а не созерцательного сочувствия. [Спасение всех существ рассматривается как главный аспект учения Будды, который в хинаяне был неоправданно отодвинут на задний план. Сострадание выдвигается на один уровень с праджней, высшей мудростью, и становится одной из важнейших парамит (духовных достоинств). Сущность *боддхисаттвы* – "великое сострадающее сердце, и все одушевленные существа являются объектом этой любви", – сказал махаянский философ Нагарджуна.]

Хотя *нирвана* и остается в махаяне конечной целью буддийского пути, её достижение считается слишком трудным и отдаленным во времени. Поэтому появляется промежуточный этап в виде небес или обителей разных будд и бодхисаттв. Простые люди попадают туда только благодаря преданности избранному будде или *бодхисаттве*. Так махаяна ассимилирует индуистскую идею *бхакти* – пути к богу, который требует не знаний или действий, а только любви и преданности.

Появляется в махаяне и пантеон, но не богов, творящих мир или управляющих стихиями, а существ, главная цель которых неустанно помогать человеку. Это бодхисаттвы, будды, а также дхьянибудды, являющиеся человеку в медитации. Самые популярные персонажи махаянского пантеона – это бодхисаттвы Авалокитешвара (особо популярен в Китае), Манджушри, Майтрея, Ваджрапани, дхьяни-будды Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Ами табха, Амогхасиддхи. Их культ включал молитву, поклонение образам и другие выражения любовного служения. Кроме этого в *махаяне* была распространена вера в сверхъестественные силы, духов, божественную благодать, прощение грехов, ад и рай. Развитие культа привело к созданию обширной иконографии и космографии, что, в свою очередь, способствовало бурному расцвету живописи и архитектуры.

[В махаяне развивается зародившаяся еще в хинаяне доктрина трех тел Будды – физического, ментального и абсолютного, или тела *Дхармы*, *Дхармакая*, олицетворяющего тождество всех будд прошлого и будущего. Так исторический Будда Шакьямуни превращается в некую трансцендентную реальность, высшее божественное начало. А для простых верующих *Дхармакая* может выступать как бог, к которому можно обратиться за утешением и помощью.]

[В целом мы видим, что *махаяна* гораздо в большей степени, чем *хинаяна*, приспособляется к человеческим слабостям и привычным стереотипам религий. Она становится религией для масс, религией с мощным миссионерским зарядом, которая стремится охватить своим

вливанием как можно больше людей и для этого пользуется всеми пропагандистскими средствами. Не случайно многие буддисты хинаянского направления, да и очень многие исследователи буддизма считали *махаяну* деградировавшим, вульгаризированным буддизмом, буддизмом, отступившим от первоначальной чистоты учения ради дешевой популярности. Но насколько такое мнение справедливо?

Думается, что оно не верно по сути. Ведь фактически в *махаяне* мы видим только развитие некоторых из тех тенденций, которые присутствовали в буддизме с самого его возникновения и по-видимому были сознательно заложены в это учение самим его основателем. Прежде всего это открытость Дхармы для всех людей, независимо от пола, возраста, положения в обществе, ментального склада, образованности, понятливости и т.п. Из этого вытекала законность многообразия форм, в которых может существовать и функционировать буддийское учение. Это и сложная философская доктрина, и монашеский путь, и популярная религия со всеми её атрибутами, и ритуал, и медитация - словом, на любой вкус и на любой запрос. Именно эта открытость и сделала буддизм мировой религией.

То, что в *махаяне* так сильно развился религиозный элемент, было вызвано изменившейся исторической и культурной ситуацией. Чтобы выдержать конкуренцию с набиравшим популярность индуизмом и местными культами, буддизм был вынужден заимствовать некоторые их стороны, точно также как индуизм в споре с буддизмом впитал в себя многие буддийские черты – прежде всего в области философии.

Философская доктрина *махаяны* только на первый взгляд кажется чем-то радикально новым по сравнению с хинаянской. Но по сути она также является дальнейшим развитием идей раннего буддизма. Если в хинаяне на первый план выдвигается идея "не-я", бессущности всех *дхарм*, то в *махаяне* эта идея преобразуется в более радикальную концепцию *шуньяты* (пустоты, относительности).

Раз *дхармы* лишены самости, – значит, они пусты, раз управляются законом зависимого возникновения, – значит, относительны. Реально лишь то, что обладает независимым самодостаточным бытием, но поскольку *дхармы* связаны друг с другом и не обладают собственной сущностью (*свабхава*), то их нельзя считать реальным. А коль скоро *дхармы* нереальны, то между ними нет принципиальной разницы. Стало быть, её нет и между *сансарой* и *нирваной*. Их противоположность в вайбхашике сменяется в *махаяне* идеей тождества. Тем самым ставится знак равенства между абсолютным и относительным, вечным и изменчивым.

Изложенный ход рассуждений принадлежит знаменитому буддийскому философу II в.н.э, Нагарджуне, основателю *махаянской* школы мадхьямика, или школы "срединности" (иногда её называют *шуньявадой*, или школой пустоты, относительности). Нагарджуна утверждал, что пусты не только *дхармы*, но и все концепции и идеи, в том числе и буддийские. Этим он подчеркивал их инструментальность,

зависимость, сугубо прикладную ценность и практическую направленность на цели спасения. Иными словами, идея либо учение приобретает ценность только в перспективе целей, к которым ведут.

Нагарджуна прославился как критик доктрин всех соперничающих школ. Основной его метод, названный учеными "негативной диалектикой", заключался в сведении к абсурду всех возможных высказываний об онтологическом статусе предмета: существует, не существует, существует и не существует, не существует и не не существует (*тетралеμμα*, или как её называли буддисты *чатушкотика*, "имеющая четыре острия").

Концепция *шуньяты* как бы вбирает в себя все важнейшие принципы, развитые в хинаянских философских школах, – принцип *анатма*, принцип *анитья*, или изменчивости, принцип зависимого возникновения. Коль скоро *сансара* равна *нирване*, то не вечное тождественно вечному. Таким образом снимается хинаянская оппозиция вечного – не вечного, изменчивого – неизменного в паре *сансара – нирвана*. Раз вечное и не вечное тождественны, то постоянное существует в изменчивом, а изменчивое в постоянном, *сансара* в *нирване*, а *нирвана* – в *сансаре*.

Мадхьямиковская концепция *шуньяты* и в Индии сторонниками соперничающих доктрин, и на Западе исследователями буддизма часто отождествлялась с нигилизмом – отрицанием реальности всего сущего. Но эта слишком прямолинейная и поэтому неадекватная оценка данной концепции противоречит основной методологической установке мадхьямики – придерживаться срединности (мадхьямика – это и значит "срединная"). Нагарджуна не отрицает реальности мира, он отрицает возможность говорить о мире как в терминах реальности, так и в терминах нереальности. Для него отрицание мира такая же крайность, как и противоположная точка зрения. Поэтому понятие *шуньяты* следует трактовать двояко: с одной стороны это относительность и взаимозависимость вещей, делающая их нереальными в смысле самостоятельного бытия (относительная истина), с другой стороны, о шуньяте можно говорить как о реальности, которая не может быть описана в терминах обычного опыта или в рациональных понятиях, поскольку лишена воспринимаемых свойств (высшая истина). Эта неопределимая природа вещей – *шуньята* – возводится Нагарджуной в ранг абсолюта, напоминающего индуистский *Брахман*.

Аналогом *нирваны*, или другим выражением высшей реальности является в *махаяне* понятие природы Будды, или буддавость. Достижение *нирваны* – это и есть реализация природы Будды. Подобно тому как *нирвана* содержится в *сансаре*, природа Будды содержится во всех живых существах. Природа Будды – это потенция, которую каждый может реализовать, познав самого себя. Таким образом, *нирвана*, *шуньята*, природа Будды (разные обозначения одного и того же) – это не какая-то особая реальность вне мира явлений, вне сансары, а то, что исконно присуще ему, некая единая основа мира. Именно существование этой основы и позволяет бодхисаттвам рассчитывать на спа-

сение всех – ведь природа Будды есть у всех, нужно только помочь её обнаружить.

Другая махаянская школа - виджнянавада, или йогачара, не согласна с нереальностью всех дхарм. С точки зрения её сторонников, Майтреи, Асанги, Васубандху (автор "Абхидхармакоши"), Чандракирти, Шантракшиты и др., реально только сознание, а точнее *алая-виджняна*, сокровищница сознания, которая содержит потенции всех возможных существований. Если бы ум был нереальным, то тогда все рассуждения были бы ложными и мадхьямики не могли бы сказать, что их учение истинно. "Все нереально, но факт сознания нереальности реален" – утверждают виджнянавадины.

Алая-виджняна во многом напоминает концепцию Атмана адвайтаведанты. Правда, в отличие от неизменного Атмана, она представляет собой динамическое целое, поток изменчивых состояний. Виджнянавада известна своими логиками Дигнагой и Дхармакирти, оказавшими огромное влияние на развитие индийской логики.

Говоря о махаяне, нельзя не упомянуть о расцвете монастырей и монастырской учености. Самым известным центром буддизма махаяны становится монастырь в Наланде. Там изучают и исследуют тексты, пишут комментарии, готовят будущих монахов. Причем, в махаянских центрах изучают не только махаянские, но и хинаянские сочинения, сутры, абхидхарму, а из более поздних – Абхидхармакошу. Считается, что занятия дхармическим анализом полезны для тренировки ума. Правда, это тренировка рассматривается лишь как подготовительная ступень для перехода к более "продвинутому" махаянскому учению.

Следующий этап развития буддизма в Индии обозначается разными понятиями - "ваджраяна", "буддийский тантризм", "эзотерический буддизм" и др. В целом, он знаменует переход от спекулятивных идей махаяны к воплощению буддийского учения в индивидуальной жизни. Постепенному обучению и накоплению заслуг противопоставляется мгновенная (подобно молнии) реализация буддавости еще в течение этой жизни. Для этого направления характерна критика монастырского истеблишмента, ну а самое главное – соединение махаяны с тантристской практикой, известной в Индии с древнейших времен.

Тантристские обряды восходят к доарийской культуре Индии. По большей части они связаны с культом плодородия. Это обожествление тела (оно уподобляется вселенной – идея единства макро- и микрокосма), а также распространение на вселенную противоположности мужского и женского. Соединение этих начал – аналог творения мира. Поэтому сексуальные обряды усиливают плодородие земли. С тантризмом связан также и особый культ женского, восходящий к матриархату. Женское считается активным началом, в то время как мужское – пассивным.

Как эзотерическая практика внутри махаяны тантризм возник в V–VII вв. н.э. Однако он никогда не представлял собой однородного движения, поэтому обычно рассматриваются три его основных направ-

ления: *ваджраяна*, *сахаджаяна* и *калачакраяна*. Каноническими текстами этой традиции являются тантры. Основные – Гухьясамаджа-тантра (III в.), Хеваджа-тантра (VII–VIII вв.), Ваджрабхайрава-тантра (VII–VIII вв.). В литературе *тантризма* важное место занимают также *садханы* (руководства к порождению визуальных текстов) и жизнеописания выдающихся йогов и учителей. Легендарным основателем тантризма считается Падмасамбхава (VI в.).

Ваджраяна возникла в IV в. н.э. в долине реки Ганг. Ваджра (буквально громовик или алмаз) является символом твердости и несокрушимости и олицетворяет собой вечное, врожденное всем существам состояние Будды. Имманентность буддавости, или состояния Будды, связана с идеей тождества *нирваны* и *сансары* и с принципом *шуньяты*. Можно даже сказать, что это своеобразная трансформация *шуньяты*. Реализация *ваджры* в человеческом теле означает реальное соединение абсолютного (*нирваны*) и относительного (*сансары*). Цель ваджраянской практики заключается в пробуждении мысли (*бодхичитта*). *Бодхичитта*, или "пробужденная мысль" – осознание своей собственной природы как "природы Будды". Для этой цели адепт отождествляет 6 элементов своего тела с разными аспектами Махавайрочаны, 5 *скандх* – с пятью формами знания Будды и т.п. Интерес к телу как сосуду вечного объясняет увлечение тантристов алхимией и разными способами продления жизни.

В тантристской практике вообще много отождествлений – фактически большинство медитаций строится именно на отождествлениях элементов одного порядка с элементами другого. Но, пожалуй, самым важным было отождествление высших принципов буддизма с сексуальной символикой. *Бодхичитта* – семя, *праджня* (мудрость), дремлющая в каждом человеке, – женщина, ждущая осеменения. Поэтому мудрость считается женским началом – она и богиня, она и мать, но она же – низкорожденная потаскуха. Её муж – *упая* (или искусные средства). Их соединение – реализация недвойственности. Другая важная пара: пассивное мужское начало *шуньята* и активное женское – *каруна* (сострадание). Сексуальная символика подчеркивала естественность и спонтанность соединения абсолютного и относительного, а не снятие относительного абсолютным.

Центральной в тантристской медитации становится практика зрительного образного представления, или визуализации высших принципов учения. Все они персонифицируются божествами. Так, состояние ваджры персонифицируется Ваджрасаттвой, есть божества Праджня, Бодхичитта и др. Таким образом, буддийские принципы существуют как бы в нескольких формах в форме абстрактного символа, в форме божества, или же в форме конкретных образов, например, в *бхавачакре* (колесе становления). *Бхавачакра*, которая символизирует буддийское представление о бесконечности перерождений, изображается обычно как колесо в пасти чудовища, олицетворяющего непостоянство. В центре колеса изображены три основных порока в виде красного

голубя (похоть), зеленой змеи (гнев) и черной свиньи (невежество). Пространство между центром колеса и его ободом разделено на шесть секций, изображающих возможные состояния, в которых может возродиться человек: области богов, титанов, людей, животных, духов и демонов. Вокруг обода символически, или аллегорически изображаются 12 нидан. Так на одной наглядной картинке представлены основные принципы буддийского учения о *пратитья самутпаде*.

Главный упор делается однако не столько на интеллектуальном понимании или интуитивном прозрении и даже не на духовной реализации доктрин буддизма, сколько на их мистическом чувственном воплощении. Это не значит, что *ваджраяна* отказывается от предшествующей традиции. Она инкорпорирует её в виде предварительной подготовки к посвящению в свои тайные обряды. Так от неопитов требуют соблюдения элементарных моральных норм – *панча шила*, монастырских порядков, обета бодхисаттвы и т.п., а дальнейшем изучении хинаянских и махаянских текстов.

Если *ваджраяна* часто практиковалась в махаянских монастырях, то другое тантрийское направление буддизма – *сахаджаяна* представляла собой вызов всему буддийскому истеблишменту, некую "пощечину общественному вкусу" того времени. *Сахаджа* в переводе означает "простой", "естественный". Согласно *сахаджаяне*, *сахаджа* – это врожденный принцип просветления (бодхичитта), который должен быть реализован в соединении *праджни* и *упайи* (искусных средств). Идеалом *сахаджаяны* был бродячий аскет, эксцентричная личность, почти юродивый, странствующий со своей спутницей или многими спутницами, а также прислужниками и учениками. Он не отягощает себя монастырскими обетами и считает монастырскую дисциплину только препятствием к спасению. Больше всего тантристы *сахаджаяны* практиковали самое "естественное" средство просветления – сексуальное соединение. Именно в этой форме *тантризма* чувственный экстаз непосредственно отождествляется с экстазом мистическим.

Но самой загадочной и таинственной сектой тантристского буддизма является *Калачакра*. Она возникла в эпоху правления царя Махапалы (974-1026 г.) и основана на тексте "*Калачакра-тантра*". Это особенный текст, не похожий ни на какие другие буддийские тексты. Он явно носит политический характер (против продвижения мусульман в Индию), содержит элементы зороастризма и отличается чуждым буддизму интересом к астрологии. *Калачакра* является, пожалуй, самой эзотерической сектой, доктрина которой зашифрована настолько, что никакой непосвященный не сможет её понять. Центральной идеей *Калачакры* является идея времени, олицетворяемая богиней Кали. Слияние с этой богиней дает адепту власть над временем и всем изменчивым миром. Основной аргумент состоит в том, что все явления мира и аспекты времени содержатся в теле, отсюда тело – это сосуд как изменчивого, так и вечного, и именно через это тело человеку и дано достичь высшего состояния. "*Калачакра-тантра*" содержит идею Ади-Будды –

первичного Будды, из которого разворачивается вселенная (аналог бога) и идею утопии Шамбалы.

Теперь несколько слов об общих принципах тантристского буддизма и о том, что отличало его от других направлений буддийской религии, с которыми мы уже немного познакомились.

Прежде всего надо подчеркнуть, что это эзотерическое направление. Оно предполагает разные ступени посвящения, испытания адептов, множество символов, служащих шифром, защищающим *тантру* от непосвященных. Причем, чем эти символы нагляднее, тем ниже уровень посвящения. В связи с эзотерическим характером тантризма важнейшую роль в нем приобретают наставники – *ламы*, которые следят за духовным прогрессом своих подопечных, устраивают им проверки, испытания, проводят по разным ступеням посвящения. Только от наставника зависит духовная судьба верующих. Возникает своеобразный культ учителя, напоминающий культ гуру в индуизме, но еще более сильный (*ламы* считаются перевоплощением разных будд). Не случайно тибетский буддизм, являющийся развитием ваджраяны, иногда еще называют ламаизмом. Этот термин был придуман европейскими путешественниками, которые хотели подчеркнуть огромную роль лам-наставников в жизни верующих тибетцев.

В тантризме, по сравнению с махаяной, возрастает и роль йоги. Причем упор делается не на интеллектуальную медитацию в виде анализа, а скорее на развитие визуальных образов разной степени символичности. Огромную роль играют *мандалы* – священные диаграммы, магические карты для медитации. Их созерцание призвано пробудить в адепте духовные силы, но при этом есть опасность активизировать не только созидательные, но также и разрушительные демонические силы, которые будут стремиться помешать духовному прогрессу. Поэтому медитация над мандалами считается делом далеко не безопасным и требующим больших усилий.

Каждое божество имеет свою супругу или супруга, ездовое животное, символ, священный слог, цвет, *мудру* (жест), положение на *мандале* и др. атрибуты. Например, будда Вайрочана изображается в белой одежде, его супруга – Тара, ездовое животное – дракон (или лев), символ – *чакра* (колесо), скандха – рупа, слог – а, или ом, элемент – *акаша*, ("эфир") орган чувств – ухо, местоположение в теле – голова. Главная тантристская практика, или садхана, как уже говорилось, это визуализация. После предварительного очищения и подготовки адепт начинает визуализировать разные атрибуты божества и через серию образов, переходящих друг в друга, приходит к ясному видению этого божества и наконец к слиянию с ним.

Присутствие природы Будды в человеке раскрывается путем трех таинств – таинства тела, таинства ума и таинства речи. Исполняя ритуальные жесты, адепт реализует природу Будды в своем собственном теле, принося священные заклинания (*мантры*), он реализует природу Будды в речи, а визуализируя божество, реализует природу

Будды в собственном уме и как бы становится Буддой во плоти. Таким образом, ритуал преобразует человеческую личность в Будду и все человеческое становится священным.

Главный пафос тантры состоит в том, чтобы сделать относительное — тело, человеческую личность, мир сансары вообще — проявлением абсолютного (природы Будды). Поэтому *тантра* как бы создает параллельную реальность, которая проявляет силу Будды через иллюзию. Божества тантризма не имеют самостоятельного существования. Они существуют только в медитации, поэтому тантристский буддизм — это не теистическая религия, а предельно развитая ритуалистика, некая алхимия личностного самосовершенствования, воплотившая в практику высшие доктрины спекулятивного буддизма. В этом смысле её можно рассматривать как кульминацию и синтез всех предшествующих традиций.

Что же, пришло время подвести общий итог нашему разговору о буддизме. С чего начинал буддизм и к чему он пришел за время своего развития в Индии?

Начал с веры в собственные возможности человека достичь освобождения от *сансары*, пришел к признанию необходимости помощи извне со стороны более продвинутых существ — будд, бодхисаттв, наставников (как в тантризме). Это первое.

Второе. Начал с эгалитарности, доступности Дхармы всем людям, пришел к эзотеризму: между человеком и Дхармой появляется множество препятствий, которые сам человек устранить не в состоянии. Он должен быть кем-то "допущен" к сокровенному знанию, как когда-то искатели истины в упанишадах.

Третье. Начал с отрицания вечных и неизменных сущностей, (принцип анатмы) единых для всего универсума, пришел к их признанию (природа Будды, *шуньята*, *виджняна*, *бодхичитта*)

Четвертое. Начал с медитации как анализа, пришел к медитации как визуализации.

Так можно продолжать долго. Действительно, между первоначальным буддизмом, который мы рассматривали в этом курсе, и тантризмом "дистанция огромного размера". Но является ли эта дистанция логической и содержательной?

Мне представляется, что между учением Будды и *махаяной*, между учением Будды и *тантризмом* дистанция скорее историческая. Это не разные учения, искусственно соединенные именем Будды, а разные формы, которые могло принять и приняло в своем историческом развитии одно учение. Подобно *алая-виджняне* первоначальный буддизм, бывший предметом нашего разговора, содержал в себе семена и *хинаяны*, и *махаяны*, и *ваджраяны* и прообразы бесконечного множества локальных и национальных конфигураций, которые он, выйдя за границы своей родины — Индии, принимал и продолжает принимать в разных частях земного шара.

«Несмотря на крайнюю разнородность буддийских направлений, ясно чувствуется, что все они имеют одну общую основу, что они опираются на определенный общий для всех цикл идей. При этом не следует думать, что центральные идеи буддизма образуют какую-то отдельную систему помимо фактических, конкретных направлений; основные идеи лишь повторяются в каждом из многочисленных направлений, причем различия конкретных систем сводятся к большему или меньшему подчеркиванию той или другой из основных идей.

Но что нас особенно поражает в основоположениях буддизма – это их чрезвычайная универсальность и их философский характер: в них мы не найдем ни одного исторического догмата, не найдем требования определенной веры в какое-либо божество – мы найдем лишь ряд определенных положений о смысле и цели бытия.

Окружающий нас мир – иллюзия, сновидение. Наше "я", которым мы так дорожим, – тоже иллюзия. Бытие как таковое – страдание. Страдание безначально, как и бытие эмпирически безначально. Цель бытия состоит в прекращении эмпирического бытия, в достижении высшего покоя сверхбытия.

Пресечение безначального процесса бытия возможно – оно возможно путем искоренения страстей, искоренения привязанности к иллюзорному бытию. Все эти формулы могут быть выражены так, что они будут одинаково приемлемы и для аскета, и для мистика, и для рационалиста. Их можно выразить и на философском языке, и на языке, доступном для всякого, – они передают лишь определенное настроение по отношению к бытию – несколько пессимистическое, как и все более глубокие религиозные и философские системы» (О.О.Розенберг, 2, с. 107.).

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- 2.Буддизм: проблемы истории, культуры и современности. М., 1990.
3. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч.1,II, СПб.,1857-1859.
4. Розенберг О.О. Труды по буддизму.
5. Рудой В.И. Вступительная статья, комментарий и перевод "Абхидхармакоши" Васубандху.
6. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию.М., 1955, раздел:"Буддийская философия", с.106–145.
7. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму.
8. Щербатский Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.1–II, СПб.,1903–1909.

ВОПРОСЫ

1. Чем объяснить существование в буддизме такого большого числа школ и направлений?
2. Какие вопросы вызвали раскол в единой буддийской общине?
3. Как эволюционировала идея дхарм в хинаяне и махаяне?
4. В каком смысле шуньята является трансформацией принципа анатты и закона взаимозависимого возникновения?
5. В чем заключается "срединность" мадхьямики?
6. Каковы основные отличия тантризма от махаяны и раннего буддизма?
7. Как бы вы ответили на вопрос - является ли тантризм реализацией идей Будды?

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

- абхидхамма* (пали), *абхидхарма* (санскр.) – жанр буддийских текстов, систематизация учения Будды
- Абхидхамма/Абхидхарма* – название третьей части буддийского канона
- аварана* (синоним ниварана) – препятствие к освобождению, обозначение аффектов и психологических качеств индивида, подлежащих искоренению
- авидья* – неведение
- авьякрита* (санскр.), *авьяката* (пали) – общее обозначение вопросов, на которые Будда не давал категорического (экамсика) ответа
- аджива* – образ жизни
- аджнянавада* – доктрина агностицизма, или скептицизма Санджи Белатхипутты
- акаша* – пятый элемент мироздания, аналог эфира
- акриявада* – доктрина тех, кто не верил в действие закона *кармы*
- алая виджняна* – "сокровищница сознания", понятие буддийской школы Йогачара, или виджнянавада
- анагамита* – "безвозвратность", одна из ступеней духовного совершенствования, гарантирующая адепту невозвращение в мир людей и перерождение в высших небесных мирах
- анатмавада* (санскр.), *анаттавада* (пали) – учение о не-душе
- анатма*, *анатман* (санскр.), *анатта* (пали) – "не-душа", "бессущность", "бессамостьность", одна из *три лакшана* – трех фундаментальных характеристик *дхарм*
- анитья* (санскр.), *аничча* (пали) – "невечность", "изменчивость", одна из *три лакшана*
- арупа дхату* – "сфера не-формы"
- артха* – "значение", "смысл"
- архат* – идеал буддийского подвижника, буддийский святой, высшая ступень духовного прогресса индивида
- асанскрита* (санскр.), *асанкхата* (пали) – "несоставное", характеристика *дхарм*
- асаткарьявада* – учение о непредсуществовании следствия в причине
- асрава* (санскр.), *асава* (пали) – "омрачение", или "аффект"
- астика* – общее обозначение доктрин, признающих авторитет Вед
- атмавада* (санскр.), *аттавада* (пали) – учение об атмане
- атман* – "душа", "самость", "я"
- Атман* – высшая душа, абсолютный субъект, тождественный *Брахману* – абсолютному объекту
- аттапатилабха* – "достижение атмана", технический термин, обозначающий умение удерживать *дхьяну*
- ачетасика* – "нементальное"
- ашрамы* – стадии жизни в индуизме: *брамачари* (ученика в доме учителя), *грихастха* (домохозяина), *ванапратха* (лесного отшельника), *санньяси* (бродячего отшельника)
- аятана* – сфера, область, одна из систем классификации *дхарм*
- бодхи* – "пробуждение", "просветление"
- бодхисаттва* – "тот, чья сущность просветление", категория буддийских святых, которые откладывают собственный уход в *нирвану*, чтобы помочь другим существам достичь духовного совершенства

Брахман – Мировой Дух, абсолютный объект, тождественный *Атману*
брахманы – жанр ведийской литературы, посвященный истолкованию ритуала
брахманы – высшее сословие индийского общества
брахмачари – "ученик брахмана", один из *ашрамов*
будда – "просветленный", "пробужденный"
буддха вачана – "слова Будды"
бхава – "становление"
бхавачакра – "колесо становления"
бхиккху (пали), *бхикиу* (санскр) – монах
ванапратха – "лесной отшельник", один из *ашрамов*
варна – сословие индийского общества, известны четыре сословия: *брахманы*, духовные наставники и жрецы, *кшатрии* – правители и воины, *вайшьи* – торговцы, *шудры* – слуги, обслуживающие три высшие варны
ведана – "ощущение", одна из *скандх*
Веды – священные тексты индуизма: Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа и *упанишады*
вивартавада – доктрина иллюзорной модификации причины в следствие, которой придерживается *адвайта веданта* – одна из главных школ индуизма
вижджняна – "сознание", одна из *скандх*
виная – "дисциплина"
Виная – Устав, первая часть буддийского канона
винну пурисо – "умные мужи"
випака – "созревание", имеется в виду созревание плода деяния – *кармы*
випассана – "ньясайт- медитация"
гана-сангха – племенная республика
грихастха – "домохозяин", один из *ашрамов*
дришти (санскр.), *диттхи* (пали) – "мнения", "ложные воззрения"
духкха (санскр.), *дуккха* (пали) – "неудовлетворенность", "страдание", "тягота", одна из *три лакшана*
Дхарма – учение Будды, закон, высшая истина буддистов
дхарма – "моральный долг", "добродетель", в индуизме *свадхарма*
дхармы – элементы потока существования, явления, имеющие изменчивый и конечный характер
Дхармакая – тело Дхармы, высшее тело Будды, одно из *трикая*
дхату – "элемент", "сфера", один из классификационных терминов для *дхарм*
дхьяна – созерцание, транс, одна из форм медитации в буддизме
индрия, индрии – "орган", "органы чувств" и "духовные органы познания" в более широком смысле (буддисты включают в число индрий "веру", "усилие", "самообладание" и "мудрость")
Ишвара – бог, демиург в индуизме
кальпа – временной период в циклической концепции мировых циклов, охватывает 1000 махаюг, 1 махаюга – 4 юги, или 4 320 000. Одна кальпа составляет один день Брахмы, жизнь же Брахмы длится 100 лет, после этого наступает космическая ночь, после цикл существования возобновляется.
кама – чувственная привязанность, любовь, страсть, чувственные удовольствия, одна из четырех целей человеческой жизни (*пурушартха*) в индуизме
кама дхату – "мир чувственных желаний"
карма – "действие", закон морального воздаяния, согласно которому каждое действие влечет за собой вознаграждение или наказание в этой жизни или в будущих воплощениях
каруна – "сострадание", одно из важнейших понятий буддийской этики
клеша (санскр), *килеса* (пали) – категория аффектов, служащих препятствием к *достижению нирваны*
кривавада – учение о *карме*
кшатрий – воин, правитель, одна из *варн*

лама – буддийский наставник, в будизме ваджраяны, считается воплощением каких-то будд или бодхисаттв

лока – мир

локоятики – в эпоху Будды искусные спорщики, позднее название материалистической доктрины

манас – "ум"

манасикара – "внимание"

маңдала – магическая диаграмма

мантра – заклинание

марга – "путь"

матрика – классификационные списки дхарм

махабхуты – "великие элементы": земля, вода, огонь и воздух, иногда акаша

мокша – "освобождение" от перерождений в индуизме, одна из *пурушартх*

мудра – ритуальный жест

нама-рупа – "имя-форма", обозначение психо-физического комплекса индивида

ниварана – синоним *аварана*

нидана – "причина", звено цепочки *бхавачакры*

нирвана – "угасание", преодоление круга перерождений, высшая религиозная цель буддизма

нирманакая – "физическое тело" Будды, см. *трикая*

нияти – рок, основанное понятие адживики

ньяна-дассана – "знание-видение", высшая сверхрациональная форма познания в буддизме

панча шила – пять заповедей буддистов: не убий, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя, не укради

парамита – "духовное совершенство"

паривраджак – бродячий аскет, учитель софистики

паринамавада – доктрина эволюции причины в форму следствия, разрабатывается ортодоксальной школой санхья

паринирвана – высшая *нирвана* Будды, связанная с его смертью, в отличие от *нирваны*, которую он достиг в момент просветления

праджня (санскр.), *панна* (пали) – высшая мудрость, тождественная прозрению четырех арийских истин

праштья самутпада – "взаимозависимое возникновение"

прагья будда – "будда для себя"; то есть человек, достигший просветления, но не ставший проповедовать свое учение

пудгала (санскр.), *пуггала* (пали) – "индивид", совокупность пяти *скандх*

пудгалавада/пуггалавада – учение об относительно реальном существовании индивида

пурушартха – цели человека в индуизме: *кама* (чувственные удовольствия), *артха* (польза), *дхарма* (долг), *мокша* (освобождение).

риддхи – сверхобычные силы, которых достигают йоги благодаря концентрации

рупа – "форма", "чувственное", одна из *скандх*

рупа дхату – "мир формы"

сакадагамита – "возвращение единожды", один из этапов духовного самосовершенствования, означает еще одно перерождение в мире людей, после которого человек достигает *нирваны*

самадхи – "концентрация", "сосредоточение"

саматха – "покой"

самбхогакая – "тело наслаждения", мистическое тело Будды, см. *трикая*

самхиты – собрания ведийских гимнов

сангити – "спевка", собор

сангха – духовное братство буддистов, буддийская община

санджня – "распознавание", "сознание", одна из *скандх*

санскрита (санскр.), *сансхата* (пали) – "составное", характеристика *дхарм*

санньяси – бродячий отшельник, один из *ашрамов*

сансара – перерождение, перевоплощение в разных телесных оболочках

санскара – кармические импульсы, одна из *скандх*

сассатавада (пали) – учение о вечности (души, элементов и т.п.)

сати (пати), *смрити* (санскр.) – самообладание, памятование, самонаблюдение, одна из важнейших буддийских практик медитации

саткарьявада – учение о предсуществовании следствия в причине

саткая дришти – "мнения о самости"

свабхава – "собственная природа"

свабхававада – учение о собственной природе, одна из доктрин, отрицавшая закон *кармы*

свадхарма – "собственный долг", ритуальные и общественные обязанности *четырёх варн* и *ашрамов*

скандхи – "кучи", "группы", совокупность пяти категорий *дхарм*, составляющих индивида: *рупа*, *ведана*, *санджня*, *санскара*, *виджняна*

сотананна – "обретение слуха". Самый первый плод духовного подвижничества, когда адепт осознает истинность буддийской доктрины и решает достичь *нирваны*

стхавира (санскр.), *тхера* (пали) – старейшина в буддийской общине

тантра – учение и класс текстов тантризма

три лахиана – три основных характеристики дхарм: *духкха*, *анитья*, *анатма*

тришина (санскр.), *танха* (пали) – "жажда", "желание", одна из важнейших причин перерождения

упадана – "привязанность" к объектам

упасака – мирской последователь буддизма

упая каусалья – "искусные средства" буддийской проповеди

уччхедавада – доктрина уничтожения души после смерти

чакра – колесо, важнейший буддийский символ

чакравартин – праведный буддийский правитель

чатушкотика – тетралемма

четасика – "ментальное"

читта – "ум" "мысль"

шадаятана – шесть сфер (зрение, вкус, осязание, обоняние, слух, манас и их объекты)

шила – моральные нормы

шраддха – вера

шрамана – "совершающий усилие", небрахманские отшельники

шрути – священные тексты индуизма Веды

шуньята – "пустота", "относительность"

ядхриччхавада – доктрина случайности

яна – "путь", "колесница"

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
<i>Лекция 1</i> Введение в буддизм	5
<i>Лекция 2</i> Буддизм как явление «осевой эпохи»	20
<i>Лекция 3</i> Буддийская литература: текст и культура	35
<i>Лекция 4</i> Образ Будды: философские импликации	50
<i>Лекция 5</i> Четыре арийские истины	66
<i>Лекция 6</i> Философский и религиозный смысл буддийского принципа анатма ("не-души").....	81
<i>Лекция 7</i> Пратитъя самутпада – буддийская концепция причинности.	96
<i>Лекция 8</i> Отношение Будды к "метафизическим вопросам"	112
<i>Лекция 9</i> Буддийская медитация.....	126
<i>Лекция 10</i> Дальнейшая эволюция буддизма в Индии.....	140
Словарь основных терминов.....	155

Учебное пособие

Лысенко Виктория Георгиевна

**ОПЫТ ВВЕДЕНИЯ В БУДДИЗМ.
РАННЯЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений

Руководитель фирмы "Наука – философия,
социология, психология, право"
Е.А. Жукова

Редактор *Н.В. Ветрова*

Художник *В.В. Медведев*

Художественный редактор *Н.Н. Михайлова*

Технический редактор *О.Б. Черняк*

Корректоры *Н.П. Гаврикова, Ф.Г. Сурова*

Набор выполнен в издательстве
на компьютерной технике

ИБ н/к

Л.Р. № 020297 от 27.11.91

Подписано к печати 31.05.94. Формат 60 × 90 1/16

Гарнитура Таймс. Печать офсетная

Усл.печ.л. 10,0. Усл.кр.-отт. 10,3. Уч.-изд.л. 10,8

Тираж 3000 экз. Тип. зак. 209. . Заказное

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12