

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.Г.Лысенко**

**РАННИЙ БУДДИЗМ:  
РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ**

**Учебное пособие**

Москва  
2003

УДК 294.3  
ББК 86.39  
Л 88

**В авторской редакции**

**Рецензенты**

доктор филос. наук *С.Д.Серебряный*

доктор филос. наук *Р.Г.Апресян*

Л 88 Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. — М., 2003. — 246 с.

Учебное пособие «Ранний буддизм: религия и философия» состоит из Предисловия, 13 глав, Словаря основных терминов, и посвящено основным вопросам изучения раннего буддизма. Среди них: религиозно-философские представления в эпоху жизни Будды (5–4 вв.) до н.э.), понимание Буддой природы человека и его участи в мироздании, роли сознания в определении индивидуальной судьбы и причин, вовлекающие людей в круговорот перерождений, а также возможности освобождения от него. Кратко рассматривается эволюция учения Будды в более поздних направлениях буддизма (хинаяне, махаяне и ваджраяне). В каждой главе подробно разбираются тексты из «Сутта питаки» («Корзины бесед») второй части «Типитаки» — буддийского палийского канона школы тхеравада (многие из них переведены на русский язык впервые). В конце каждой главы — список рекомендованной литературы и вопросы для самопроверки.

Для студентов и преподавателей гуманитарных специальностей (история религии, история философии, культурология) и для всех, интересующихся буддийской культурой.

ISBN 5-201-02123-9

© Лысенко В.Г., 2003  
© ИФРАН, 2003

## Предисловие

Каждый верующий буддист уверен, что знает, чему учил Будда, но если спросить об этом ученого-буддолога, то он скорее всего затруднится с ответом. И на это у него есть веские основания. Беседы и проповеди Первоучителя были записаны «по памяти» уже после его смерти и редактировались его последователями в течение многих веков. Как отличить «подлинные» слова Будды от редакторских правок и добавок? Споры о том, каково учение Будды на самом деле, начавшись в конце позапрошлого века, продолжают и поныне. Некоторые ученые считают, что все, известное нам в качестве «учения Будды», есть лишь творение его последователей. Они предлагают даже вообще не употреблять имени Будды, а говорить о «ранней буддийской общине». Из-за отсутствия исторически достоверных данных вопрос о том, чему учил Будда на самом деле вряд ли возможно решить на научных основаниях, но у нас есть «учение Будды», сохранившееся в исторической памяти его последователей. «Будда легенды — это и есть исторический Будда», — писал О.О.Розенберг, известный российский буддолог.

В России утвердилась поздняя форма буддийского вероисповедания, пришедшая к нам не прямо из Индии, а из Тибета через Монголию (буддизм в нашей стране исторически исповедуют три народа: буряты, калмыки и тувинцы). В отечественной буддологии в первой половине XX в. сложилась традиция изучения преимущественно зрелых форм буддизма — школ хинаяны и махаяны (работы Ф.И.Щербатского, О.О.Розенберга и др.). После значительного перерыва, связанного с репрессиями против ученых-буддологов в период советской власти, эту традицию подхватили современные исследователи В.П.Андросов, С.Ю.Лепехов, В.И.Рудой, Е.А.Торчинов и др. Многие из текстов философских школ хинаяны и махаяны переведены на русский язык. Учебные пособия по буддизму тоже основаны на материалах этих школ.

Ранний буддизм (до возникновения деления на хинаяну и махаяну) больше изучали в других странах — особенно в Великобритании (Общество Палийских текстов). Самые ранние из дошедших до нашего времени буддийских текстов — сутты из палийского канона «Типитака» известны у нас главным образом в дореволюционных переводах с английского (то есть в переводах переводов Рис-Дэвидса и Фауссбола); несколько текстов переведены с пали современными отечественными буддологами. По сравнению с океаном палийской литературы — это лишь капля.

Учебное пособие, предлагаемое вашему вниманию, опирается на самые древние части палийского канона — Виная-питаку («Корзину Устава»), и особенно Сутта-питаку («Корзину бесед»). Эти тексты представляют беседы и проповеди Будды по разным поводам (из-за сходства с беседами Сократа британский буддолог Томас Рис-Дэвидс назвал их «Диалогами Будды»). В них еще нет систематического учения, но вместе с тем уже вырисовывается круг тем, которые составят ядро буддийской доктрины: четыре благородные истины, срединный (восьмеричный) путь к освобождению от *сансары* (колеса

перерождений), принцип *анатты* (не-души) и взаимозависимое становление (*пратитья-самутпада*). Именно это ядро присутствует во всех многообразных формах, принятых буддизмом в ходе его более чем двухтысячелетней истории. Все свои учения — для придания им авторитетности — буддисты неизменно приписывали «самому Будде». Неудивительно, что «слово Будды» в интерпретации одной школы может порой отличаться от «слова Будды» в понимании другой школы. Единственное, что совпадает в наследии всех школ и направлений — это как раз то самое «ядро». Ему придавалось разное значение, порой оно оказывалось на заднем плане из-за большего внимания к другим темам, актуальным для той или иной школы, но само оно сохранялось в неизменном виде.

В раннем буддизме, несмотря на его тесную связь с сотериологией (учением о спасении) и психотехническими практиками (йога, медитация), присутствует и явно выраженный философский элемент. В каком смысле можно говорить о ранней буддийской «философии»? Этот вопрос побуждает нас обратить внимание на язык интерпретации инокультурных традиций. Можно ли описать буддийскую мысль, не закладывая в это описание нашего собственного культурно детерминированного представления о том, что есть «философия», «религия», «спасение», «страдание» и т.п.? Знакомство с буддийскими идеями станет более глубоким, если представить их в сравнительной перспективе как решение определенных проблем — не только самого буддизма или современной европейской (российской) культуры в связи с попыткой понять его, но и проблем более универсального экзистенциального характера. «Проблематизация» в последнем смысле особенно важна — когда проблема осознана как «наша» собственная, то ее «буддийское» решение или прочтение покажется более ясным и будет лучше усвоено, чем в случае, если бы нам просто излагали ее как то или иное положение буддизма.

По сравнению с моим первым учебным пособием (Опыт введения в буддизм. Ранняя буддийская философия. М., 1994), данное содержит существенное новшество — «медленное чтение» буддийских текстов из Сутта-питаки. К каждой теме подобраны «беседы Будды», перевод которых приводится с моими комментариями (в квадратных скобках). Появляется возможность познакомиться с оригинальными текстами в самих лекциях, не обращаясь к дополнительным материалам. Преимущества помещения текста в рамки изложения той или иной темы очевидны — текст не только наглядно иллюстрирует обсуждаемые в беседах Будды теоретические положения, но и воссоздает атмосферу этих бесед, давая повод для разговора о мастерстве Будды как проповедника, о психологических аспектах его взаимоотношений с окружающими людьми, о его собеседниках, о нравах в среде монахов, об их ценностях — словом, позволяет обсудить некоторые аспекты культурного контекста. В заключительных главах кратко обрисованы основные формы дальнейшей исторической эволюции буддизма — махаяна и ваджраяна.

Несколько замечаний технического порядка. Поскольку анализируются главным образом палийские тексты, то буддийская терминология должна была бы даваться в транслитерации с языка пали, например: «дхаммы», «ниб-



бана», «джхана». Но российскому читателю привычнее санскритские термины «дхармы», «нирвана», «дхьяна». Поэтому я даю транслитерацию палийских слов либо в цитатах из текстов, либо в том случае, если она более известна, как например палийские термины «сати», «саматха», «випассана», но в скобках приводится соответствующий санскритский термин. В остальных случаях используется транслитерация санскритских слов. В конце книги помещен Словарь основных терминов — и палийских и санскритских.

Учебное пособие разработано на основе спецкурса, который читался в разных вузах Москвы, а последние пять лет — в Государственном Университете Гуманитарных наук.

### Использованная литература

В переводе текстов использованы: издание «Типитаки» на пали, осуществленное Палийским обществом (Pali Text Society — электронная версия), русские (Парибка, Шохина, Вертоградовой и др. — см. Рекомендуемую литературу), английские и французские переводы:

1. Dialogues of the Buddha. 3 vols. Sacred Books of the Buddhists. Transl. by T.W. Rhys Davids. II–V, L., 1899–1921.
2. Middle Length Sayings /Transl. by I.B. Horner. PTS, L., 1954–1959.
3. The Book of the Gradual Sayings /Transl. by F.L. Woodward PTS, L., 1955.
4. The Book of the Discipline /Transl. by I.B. Horner PTS, Vol. IV, 1962.
5. *Mohan Wijayaratna*. Sermons du Bouddha. Serf, 1988.
6. *Mohan Wijayaratna*. La philosophie du Buddha. Editions de la sagesse. Lyon, 1995.

Мнения зарубежных авторов цитируются в основном по моему исследованию «Ранняя буддийская философия» (В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994, далее — Лысенко 1994), к новым материалам, относятся следующие публикации: *Richard Gombrich*. How Buddhism began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. L., 1996; *Carol S. Anderson*. Pain and its Ending. Motilal Banarsidass, 1999.

## Рекомендуемая литература (ко всему спецкурсу)

### ИСТОЧНИКИ

1. *Дараната*. История буддизма в Индии /Пер. с тибет. В.П.Васильева. СПб., 1869.
2. Сутта-нипата. Сб. бесед и поучений /Пер. с пали Фаусболла. Рус. пер. Н.И.Герасимова. М., 1899.
3. Буддийские сутты /Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидса, на рус. — Н.И.Герасимова. М., 1900.
4. Дхаммапада /Пер. с пали В.Н.Топорова. М., 1960.
5. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Т. 2. М., 1980.
6. Повести о мудрости истинной и мнимой /Пер. с пали. Л., 1989.
7. *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы /Пер. К.Бальмонта. М., 1990.
8. История и культура Древней Индии. Тексты. М.: Из-во МГУ, 1990.
9. Вопросы Милинды /Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989.
10. *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. I /Пер. с санскрита, введение, коммент., историко-филос. исслед. В.И.Рудого. М., 1990.
11. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разд. I—II /Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М., 1998.
12. *Васубандху*. Учение о карме. Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб., 2000.

### Исследования

1. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
2. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
3. *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 201, Тр. по востоковедению I. Тарту, 1968.
4. *Померанц Г.С.* Европоцентрическая модель религии и парадоксальные религии Индии (буддизм, индуизм) // Там же.
5. *Пятигорский А.М.* О.О.Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Тр. по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 433.
6. Индийская культура и буддизм: Сб. ст. памяти акад. Ф.И.Щербатского. М., 1972.
7. *Топоров В.Н.* Мадхьямики и эсаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 51—68.
8. *Мяль Л.* Основные термины праджняпарамитской психологии // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 309. Тр. по востоковедению. Вып. II. Тарту, 1973. С. 202—215.
9. *Андросов В.П.* Буддизм: религия и философия // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
10. *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
11. *Мяль Л.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 754. Тр. по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22-26.

12. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
13. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
14. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
15. *Розенберг О.О.* Избранные труды. М., 1990.
16. *Лепехов С.Ю.* Буддизм: философия освобождения или освобождение от философии? // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М., 1990. С. 73–107.
17. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
18. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
19. Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.
20. Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.
21. *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994.
22. *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М: Научно-издат. центр «Ладомир», 1997.
23. *Лепехов С.Ю.* Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М., 1998. С. 20–45.
24. *Шохин В.К. Ф.И.Щербатской* и его компаративистская философия. М., 1998.
25. *Глазенапп Х. фон.* Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы» // *Вопр. философии.* 1994. № 7–8. С. 208–236.
26. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. М.: Вост. лит., 2000.
27. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Orientalia, 2000.
28. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
29. *Молодцова Е.Н.* Тибет. Сияние пустоты. М., 2001.
30. *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001.
31. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001.
32. *Кузнецов Б.И.* Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. СПб., 2002.
33. *Элиаде М.* Йога Патанджали. М., 2003 (в печати).

## ТЕМА 1. ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ

### Буддизм — религия?

Буддизм первым в истории человечества обратился к человеку как индивиду, личности, а не члену определенной социальной, религиозной или этнической группы, клана, сословия и т.п. Именно это обстоятельство и делает его *мировой* религией (наряду с христианством и исламом, появившимися значительно позже). Но говоря о буддизме как *религии*, мы сразу столкнемся с рядом фактов, которые побуждают нас пересмотреть представления о религии, сложившиеся именно в связи с так называемыми авраамитскими религиями — христианством, исламом, а также иудаизмом.

Начнем с того, что в буддизме нет ни Бога-творца, создавшего вселенную, ни Его посланника, несущего человечеству Его слово, ни Богочеловека. Будда никогда не объявлял себя богом или посредником между людьми и высшими силами, не считал себя и сверхъестественным существом. Основатель буддизма говорил о себе как о человеке, пережившем опыт, «неизвестный ранее», — опыт пробуждения (*бодхи*). Но *бодхи* — это опять-таки не откровение, ниспосланное Богом, а акт мистического прозрения реальности как она есть (*ятха-бхутам*), явившийся результатом применения определенных методов психотехники и медитации (Будда называет их «Путем»). Будда был категорически против любого культа своей персоны («Не подносите мне цветов, гирлянд, даров, лучше следуйте Дхарме» — Д. II. 138) и всегда настаивал на том, что самое главное — это не он, Будда, а то, что он открыл и чему учит — *Дхарма*, Учение, Закон («Те, кто видят *Дхарму*, видят и меня» — Ити. 90).

Нет в буддизме и бессмертной души, которая представляла бы перед высшим Божьим судом и смиренно несла ответ за свои прегрешения. Соответственно, нет ни божественного Провидения (действия

Высшего Существа, направленного к наибольшему благу творения вообще, человека и человечества в особенности), ни искупления (страданий и смерти, которыми невинный Богочеловек искупил грехи человеческие). Нет безусловной и безоговорочной веры (вплоть до «верую, ибо абсурдно») и абсолютной преданности (забвения себя), которую требуют и получают от своих последователей другие религии. Буддийский восьмеричный путь начинается не с веры, а с «правильных взглядов», поскольку больше взывает к сознанию людей, чем к их эмоциям и чувствам.

Из этого вытекает и следующее значимое «отсутствие» в буддизме по сравнению с христианством и исламом — в нем нет религиозной веры в сверхъестественные силы. Существование богов, демонов, духов предков и прочих сверхъестественных существ признается, но скорее как данность «естественного» устройства вселенной. Все эти существа так же подчиняются *карме* (моральному воздаянию за действия) и *сансаре* (бесконечному перерождению), как люди, животные, насекомые и растения. Из них всех только человек способен достичь прекращения *кармы* и *сансары*, недоступного даже богам. Это и есть главная религиозная цель буддизма — *нирвана* (буквально «остановка», «угасание»).

Заметим, что *карма* и *сансара* — тоже не предмет веры. Нельзя сказать, что буддисты *верят* в перерождение. Для них это совершенно реальный факт, доступный «экспериментальной» проверке. Например, войдя в особое медитативное состояние, можно вспомнить свои прошлые перерождения и увидеть рождение и смерть других существ. Будда пережил этот опыт в момент «пробуждения». Те же, кто пока его не пережил, могут доверять Будде. Наконец, в буддизме нет религиозной организации, соответствующей христианской церкви. Буддийская сангха — это сообщество единомышленников.

В современной литературе религию иногда определяют как «совокупность ритуальных актов, связанных с понятием священного в отличие от профанного». Но даже и такое предельно общее определение не относится к буддизму — в нем подобное разделение не играет существенной роли.

Что же тогда делает буддизм *религией*, почему, вопреки всему, что говорилось раньше, мы все же называем его этим словом? Прежде всего — это обещание избавить своих последователей от всего, что приносит страдание. Но при этом болезни, старость, страх смерти и им подобное буддисты, как и другие индийцы, считали проявлениями более фундаментальной причины — бесконечных перерождений (*сансары*). Участь человека, по буддизму, под влиянием его поступков

меняется: поступая плохо, он пожинает болезни, бедность, унижения; хорошо — вкушает радость и умиротворенность. Таков закон *кармы*, определяющий участь человека в этой и в будущих жизнях. Всякое перерождение, даже самое распрекрасное (например, в облике божества, блаженствующего на своих небесах) с точки зрения буддизма (а также индуизма и джайнизма) есть зло, продолжающее приносить страдание, поэтому высшая религиозная цель — это освобождение от действия *кармы* и круговорота *сансары*. Буддист является буддистом в той степени, в которой он считает, что учение Будды и есть Путь, ведущий к освобождению.

Вместе с тем, в тех формах, которые принимал буддизм за всю долгую историю своего развития, мы встречаем и культ будд (не обязательно Будды Шакьямуни, основателя буддизма), и культ священных мест, и культы местных богов и многие другие атрибуты «нормальной» религии. Деграция учения Будды? Нарушение заветов Учителя? Действительно, дистанция между доктринами разных буддийских традиций так велика, что кажется порой невероятным, что они восходят к одному и тому же источнику. Но вместе с тем нельзя сказать, что то или иное учение, чьи последователи считают себя буддистами, нарушило какие-то принципы, провозглашенные Буддой, и поэтому должно быть объявлено ересью. В истории буддизма *не было ересей*, поскольку в буддизме нет ни единого *церковного канона* (в каждой школе или направлении буддизма была своя «священная литература»), ни общих для всех школ *догматов* — богооткровенных истин, формулируемых церковью, которые должны иметь непререкаемый авторитет для каждого ее члена. То, что считается «буддийским символом веры» — «три драгоценности»: Будда, Дхарма и Сангха — не содержит никаких «содержательных» истин. При этом Дхарма — это и описание определенного опыта, изнутри которого все видится «так как оно есть» (*ятха-бхутам*), и вместе с тем предписание (метод), применяя который можно испытать этот опыт самому. 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. Буддийское учение, Дхарма, — это всегда *конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации*. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории слушателей. На чем основывается такой подход?

За ответом на этот вопрос обратимся к буддийскому тексту «Маггавагга» из Виная-питаки (пер. В.Вертоградовой).

1. По прошествии семи дней [после просветления] Благословенный (Будда) воспрянул от размышлений и, покинув дерево Раджаятана [дерева, у подножия которого он сидел после просветления — В.Л.], направился к фиговому дереву Аджапала [это фиговое дерево, находящееся в Урувеле, на берегу реки Нераджара — В.Л.]. Придя туда, он сел у подножия фигового дерева Аджапала.

2. Там в уединении Благословенному, погрузившемуся в размышления, пришли вот какие мысли: «Я овладел этим учением (дхармой), глубоким, трудным для понимания, трудным для постижения, находящимся за пределами того, что доступно рассудку, тонким понятным только мудрым (винну пуриссо).

[С этой формулой мы будем постоянно сталкиваться в буддийских текстах. Она сопровождает изложение самых сокровенных и сложных буддийских учений и прежде всего учения о цепи взаимозависимого возникновения — пратитья-самутпада и нирваны — В.Л].

Между тем люди отдаются привязанности (упадана), находятся во власти привязанности, видят удовольствие в привязанности [типично буддийская риторика — перечислить ряд словесных клише, выражающих в разных формах, практически один и тот же смысл. Тот же самый прием и в характеристике дхармы — труднопостижимая и т.д. — В.Л.]. И этим людям, отдавшимся привязанности, видящим удовольствие в привязанности, трудно понять, что такое причинная связанность и взаимозависимое происхождение, особенно же трудно понять им, что значит угасание всех санскар [санскара — это одна из скандх — групп элементов, на которые распадается индивид при его анализе Буддой; обуславливает перерождение — см.: Тема 8. Принцип анатты — В.Л.], отказ от всего, что способствует перерождению, уничтожение жажды, уничтожение страсти, подавление чувств, нирвана.

[Здесь более сложный ряд понятий, каждое последующее из которых служит пояснением предыдущего: причинная связанность — это взаимозависимое происхождение. Согласно классической схеме взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада), неведение (авидья) вызывает к жизни санскары. Угасание же санскар — это уничтожение импульсов к перерождению. Оно, в свою очередь, обязано уничтожению жажды (таньха) — основного топлива, подпитывающего страдания, а значит, и перерождение. Уничтожение же жажды связано с уничтожением аффектов и с культивированием чувств, то есть с определенной психотехникой, о которой мы будем говорить позже (см.: Тема 11). Все это приводит к нирване — конечной цели буддийской практики, т.е. полному освобождению от непостоянства — В.Л.]

3. *Но если я стану проповедовать учение, а люди не будут понимать его, это для меня только усталость и изнурение.*

[Будда выказывает некий пессимизм, свойственный определенной категории буддийских святых, называемых *пратьека-буддами*, то есть «буддами для себя». Такие будды, боясь остаться непонятыми, довольствуются собственным спасением. Это никак не противоречит принципам буддизма, особенно раннего, отличающегося определенным эгоизмом. Каждый спасается сам, на свой страх и риск и каждый вправе решать — проповедовать свое учение или же вкушать его плоды в спокойном одиночестве. Кроме того, Будда рассуждает как прагматик: если люди неспособны его понять, то зачем зря тратить силы, ведь один из важнейших принципов буддизма — эффективность *Дхармы*. Проповедь *Дхармы* должна всегда приносить результат, в противном случае это будет болтовня, «пустой разговор», бесполезный для слушателей и вредный для проповедующего, ведь он рискует своим душевным спокойствием — *В.Л.*]

*И вот Благословенному пришли на ум такие прежде не слышанные гатхи (стихи):*

*В том, что с таким трудом постиг я,  
зачем других наставлять стану?*

*Ведь тому, кто охвачен враждой и страстью,  
нелегко постичь это учение.*

*Предавшись страсти, тьмою объятые,  
они не поймут того, что тонко,*

*Что глубоко и трудно для постижения,  
что против течения их мысли.*

[Обращаю ваше внимание на этот образ потока, течения — очень важный для буддизма. Он символизирует некую машину непрерывного ослепления, неведения, страдания, которую человек, сам того не ведая, постоянно приводит в действие — своего рода эскалатор, который приводится в движение многочисленными пешеходами, движущимися в одном направлении. Эта машина действует сразу на трех уровнях — уровнях мысли, речи и поступков — *В.Л.*]

5. *И когда Благословенный задумался над этим, ум его стал склоняться к бездействию, к тому, чтобы не проповедовать учение. А в это время Брахма Сахампати, постигший своим разумом мысли Благословенного, подумал так: «Увы, приходит конец этому миру! Увы, погиб этот мир! Если уж ум татхагаты (буквально «достигшего таковости», совершенного просветления — часто употребляется как эпитет Будды,*



хотя и не связан только с буддизмом), *архата* («совершенная личность, святой»), *достигшего наивысшего совершенного просветления, склоняется к бездействию, к тому, чтобы не проповедовать учение».*

[Согласно бытовавшим в древней Индии добуддийским представлениям, существует множество миров, соответствующих разному уровню существ — миры богов, людей, демонов, духов предков и т.д. Брахма Сахампати является одним из Махабрахм — Великих Брахм. Он следит за тем, что происходит в мире людей и часто вмешивается в их дела. Это высший бог брахманизма, являющийся персонификацией *брахмана* ср.р., то есть высшего принципа, содержащегося в ритуале и хранимого в тайне жрецами-брахманами. Кстати, состояние освобождения от страданий, по брахмизму, достигается как раз прозрением сущности *брахмана*. Легенда о том, что Брахма спускается со своих небес, Брахма-локи, чтобы уговорить Будду проповедовать свое учение, призвана была подчеркнуть превосходство буддизма над брахманизмом. Поднимаясь по ступеням перерождения, человек может достичь статуса Брахмы, но и здесь он не найдет успокоения, ведь и этот статус зависит от специальных усилий по его поддержанию. Стоит только Брахме чем-то «проштрафиться», он может лишиться своего высокого положения — В.Л.]

6. *И вот за такое же время, которое требуется сильному человеку, чтобы вытянуть согнутую назад руку или вытянутую руку согнуть назад, Брахма Сахампати покинул мир Брахмы и предстал перед Благословенным.*

7. *Накинув одежду на одно плечо и опустившись на правое колено [поза, выражающая наивысшую степень почтения — В.Л.], Брахма Сахампати склонился перед Благословенным, и приветственно сложив руки так сказал Благословенному: «Да проповедует Благословенный учение! Да проповедует благой учение! Есть люди, умственный взор которых лишь чуть запорошен пылью. Но не слыша, проведи учения, они приходят в упадок. Они-то и смогут постичь учение.*

*Так сказав, Брахма Сахампати произнес вот еще какие гатхи:*

*Ученье, что было прежде у магадхов*

*[жителей Магадхи — северо-восточного государства Индии во времена Будды — В.Л.],*

*нечистым было, измышленное нечистыми.*

*Отвори, совершенный, эту дверь «бессмертной» (нирвана), пусть слышат ученье, постигнутое безупречным.*

*Как человек, на горе стоящий,*

*видит людей во всей округе,*

*Также о ты, мудрый, всезрящий,*

*взойди в высокий дворец ученья!*

*Взгляни, беспечальный, на объятых печалью,  
рождением и брэнностью побежденных,  
Встань, о герой, одолевший в битве,  
 пройди по миру, вожак каравана!  
Да возгласит Благословенный ученье,  
 найдутся такие, что его услышат!*

[Иными словами, Брахма как бы гарантирует Будде, что его учение будет услышано некоторыми людьми, не слишком ослепленными неведением. И тут Будда ему объясняет, почему он не хочет этого делать — В.Л.]

8. *Когда он произнес эти гатхи, Благословенный так сказал Брахме Сахампати: «Вот какие мысли пришли мне, о Брахма: «Я овладел этим ученьем, глубоким, трудным для понимания и т.д. И вот, Брахма, пришли мне на ум не слышанные прежде гатхи: «То, что с трудом постиг я ... и т.д.». И когда, Брахма, я задумался над этим, ум мой стал склоняться к бездействию, к тому, чтобы не проповедовать ученье».*

9. *Во второй раз Брахма Сахампати так сказал Благословенному: «Да проповедует Благословенный учение! Да проповедует благой учение! и т.д. Найдутся такие, что его услышат».*

10. *В третий раз Брахма Сахампати так сказал Благословенному: «Да проповедует Благословенный учение! Да проповедует благой учение! и т.д. Найдутся такие, что его услышат».*

11. *Внимая уговорам Брахмы, Благословенный, преисполненный сочувствия ко всем живым существам, оглядел мир своим оком просветленного [то есть Будда использовал одну из сверхординарных способностей — сверхвидение, которые он обрел в результате просветления — В.Л.]. И оглядев мир своим оком просветленного, Благословенный увидел существа, умственный взор которых лишь чуть запорошен пылью, и существа, чей умственный взор покрыт густым слоем пыли; увидел существа с острой восприимчивостью и с восприимчивостью вялой, существа, имеющие благоприятную форму и имеющие неблагоприятную форму, существа, легко поддающиеся внушению [в сущности, здесь приведены разные характеристики только двух категорий существ — тех, кому будет легко постигнуть Дхарму и тех, кому это трудно — В.Л.], а также увидел существа, пребывающие в страхе перед иным миром и в страхе перед грехом.*

12. *Подобно тому как в пруду, заросшем голубыми лотосами, или в пруду, заросшем красными лотосами, или в пруду, заросшем белыми лотосами, одни лотосы, рожденные в воде, выросшие в воде, не поднимаются над водой, другие, рожденные в воде, выросшие в воде, стоят вровень с поверхностью воды, а третьи, рожденные в воде, выросшие в воде, поднявшись над водой, стоят так, что вода их не касается.*

[Вода символизирует то же, что и поток — то есть машину закабления в *сансаре*, а положение лотосов — разные градации духовной продвинутости существ. Три пруда, заросшие голубыми, красными и белыми лотосами, — возможно, три *варны* (*варна* изначально означает цвет). Можно быть уверенным в одном — белый цвет соответствует высшей варне брахманов, относительно корреляции других цветов у меня нет уверенности, да она и не имеет принципиального значения, поскольку мысль Будды сводится к тому, что во всех трех прудах (трех *варнах*) есть все виды лотосов — все градации продвинутости — В.Л.]

13. *Также и Благословенный, оглядев мир своим оком просветленного, увидел существа, умственный взор которых лишь чуть запорошен пылью, и существа, чей умственный взор покрыт густым слоем пыли; увидел существа с острой восприимчивостью и с восприимчивостью вялой, существа, имеющие благоприятную форму и имеющие неблагоприятную форму, существа, легко поддающиеся внушению, а также увидел существа, пребывающие в страхе перед иным миром и в страхе перед грехом. И увидев их, Благословенный обратился к Брахме Сахампати с такими гатхами:*

*Широко открыта дверь «бессмертной» для тех, кто слышит.*

*Да отвернутся от шраддхи*

*[брахманский обряд подношения пищи духам умерших предков — В.Л.]!*

*Сознавая тяготы, не возглашал я, о Брахма,  
среди людей ученья, ясного и высокого.*

14. *Тогда Брахма Сахампати подумал: «Благословенный дает мне понять, что он будет проповедовать ученье, и, поклонившись Благословенному, Брахма обошел Благословенного кругом слева направо и тут же исчез».*

Итак, основной вывод, который мы можем сделать из этого отрывка — Будда осознал основное различие между людьми не как различие происхождения (пруды с голубыми, красными и белыми лотосам ничем не отличаются друг от друга, так как наполнены одной и той же водой и все лотосы рождаются и растут в воде), а как индивидуальные различия в восприимчивости к духовному посланию. Это было принципиальным новшеством, отличающим буддизм в древности от брахманизма с его приверженностью социальной и духовной иерархии варн — социально-профессиональных групп (высшие варны — брахманы, кшатрии и вайшьи, низшие — шудры), а в настоящее время — от всех национальных или этнических религий, считающих, что «правильная» вера зависит от принадлежности к «правильному» народу.

Приняв решение проповедовать Дхарму, Будда сначала ищет тех, чей взор «мало запорошен пылью», то есть тех, кому он может ее поведать с большой вероятностью быть понятым. Самыми достойными из всех известных ему людей он считает своих учителей йоги — Алару Каламу (санскр. Арада Калама) и Уддаку Рамапутту (санскр. Удрака Рамапутра). Но Брахма сообщает ему, что они уже умерли, и тогда Будда находит аскетов-отшельников, с которыми когда-то вместе странствовал и занимался аскетической практикой. К этой истории мы еще вернемся (см.: Тема 6. Образ Будды: философские импликации). Пока же нам важно отметить, что для первой проповеди Будда избрал людей, отказавшихся от социальной жизни, людей, занимающихся духовным самостроительством, выработавших в себе психические и волевые качества, позволяющие им подняться над природными склонностями (вспомним лотосы, поднимающиеся над водой). Однако это не значит, что другие категории людей считались совершенно безнадежными. Как показывает последующая история жизни Будды, он проповедовал Дхарму не только монахам и отшельникам, но и мирянам. Но ведь он же говорил, что такая проповедь бесполезна?

Что же изменилось в его отношении к людям? Что побудило его принять решение проповедовать свое «открытие»? Ответ тоже содержится в тексте — «сострадание» (*каруна*). Сострадание к тяжелой участи живых существ (не только людей, но и животных, насекомых, растений, а также богов, демонов, обитателей разных других миров) и заставило Будду искать и находить такие формы проповеди, которые соответствовали бы уровню духовной готовности его слушателей. Даже тех, кто совершенно далек от духовных исканий, людей, которых мы бы назвали «обывателями» или «мещанами». Но при одном условии — *они должны были сами этого захотеть*. В них самих должна была созреть потребность, оформиться вопрос. Трудно себе представить, чтобы Будда пришел в деревню, вышел на площадь и стал бы проповедовать свое учение. Будда никогда не навязывает себя, он лишь откликается на «запрос». Его проповеди, если судить по текстам, всегда приурочены к какой-то ситуации. Вот он, окруженный последователями, приходит в ту или иную местность, а затем кто-то из местных жителей или бродячих отшельников заводит с ним разговор на ту или иную тему (предыстория возникновения этой темы тоже излагается).

Например, в «Велудвареяя-сутте».

Брахмане-миряне (домохозяева) деревни Велудвареяя попросили Будду: «... *Преподай нам учение, в соответствии с которым мы могли бы жить, имея такие-то и такие-то привязанности, такие-то и*

*такие-то надежды и такие-то и такие-то намерения, например «жить в окружении детей, пользоваться бенаресским сандалом, носить гирлянды, пользоваться духами и ароматическими растираниями, владеть золотом и серебром, возродиться в одном из раев, в небесных пределах после смерти тела».*

Семейная привязанность, любовь к украшениям, к благовониям, инстинкт собственника, а также стремление к продолжению жизни в блаженных райских мирах — все это считалось в буддизме препятствием к духовному совершенствованию, то есть брахманы из Велудварейи откровенно объявляют о своей приверженности тому, что, с точки зрения Будды, является несомненным пороком, омрачением, но он тем не менее не осуждает их за это и не призывает отказаться от собственности.

*Будда: Когда у тебя отнимают жизнь, это неприятно и нехорошо, из чего можно заключить, что также будет и для другого. «А раз нечто неприятно и нехорошо для меня, то как я могу поступать так с другими?»*

Так преподносится принцип ненасилия (*ахинса*). В том же ключе Будда говорит о других моральных принципах (*шила*): недопустимости воровства, семейной неверности, лжи, клеветы, пустой болтовни. Можно легко видеть, что этические нормы буддизма являются не «заветами», спущенными свыше, а некими утилитарными принципами человеческого общежития (золотое правило морали — не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе), действенность которых люди познают в своем собственном социальном опыте. Лишь убедив домохозяев, что лучше жить, не совершая таких проступков, чем совершая их, Будда рассказывает им о возможностях, которые открываются перед теми, кто откажется от мирской жизни и встанет на буддийский Путь.

Никаких обличений и увещаний, ничего туманного и непонятного, только то, что способно увлечь как реальная и доступная перспектива. В буддизме такая тактика получила название *упая-каусяля* или «искусные средства» (обращения людей в буддизм). Будда и его последователи внимательно относились к потенциальной аудитории буддийского послания и уделяли большое внимание классификациям типов личностей. В краткой сутте из Ангуттара никаи (А. II, 135) Будда делит людей, пришедших его послушать, на четыре типа: тех, кто понимает учение, лишь услышав его, тех, кто понимает после разъяснения или по зрелому размышлению, «ведомых» — тех, кто размышляют о нем, работают над ним. Четвертые называются «пада-парама» — «ставящими слова вперед», то есть понимающими букву, но не дух учения. В другом тексте («Пуггала паньяти») об этой последней категории говорится, что слыша учение много раз, много о нем рассказывая, мно-

гое помня и декламируя наизусть, они никогда не приходят к его пониманию. Относительно последних Будда предупреждает в «Алагадупама-сутте», что буквальное восприятие слова Будды не принесет никакой пользы, а может даже причинить вред. Он приводит в пример неумелого охотника на водных змей, не знающего, как правильно держать пойманную добычу, в результате чего змея может укусить его.

Тактика *урая-каусалья* была прекрасно описана одним из крупнейших буддологов конца прошлого — начала нашего века Томасом Рис-Дэвидсом:

*«Говоря о жертвоприношении с жрецом, о единении с Богом с приверженцем общепринятой идеологии, о брахмане, претендующем на высшее место в обществе, с высокомерным брахманом, о мистическом прозрении с тем, кто в него верит, он следовал одному и тому же методу. Готама, насколько это возможно, ставит себя на психологическое место того, кто его вопрошает. Он не подвергает критике ни одного из любезных тому убеждений. Он принимает как отправную точку своего изложения желаемость действия или условия, высоко ценимых его оппонентом — единения с Богом (как в «Тевиджджа сутте»), или достижения высокого социального ранга (как в «Амбхатта-сутте»), или видение небесных знаков (как в «Махали-сутте») или теорию души (как в «Поттхапада-сутте»). Он даже использует саму фразеологию вопрошающего. Затем же, частично вкладывая в эти слова новый и с буддийской точки зрения высший смысл, частично апеллируя к тем этическим понятиям, которые являются общими для него и его собеседника, он постепенно приводит того к своему собственному выводу. ... В этом методе есть и учтивость и достоинство. Но чтобы достичь желаемого результата, требуется и искусство диалектики, и умение легко оперировать этическими категориями. ... Однако метод этих диалогов имеет один недостаток. Принимая позицию своего противника и используя его язык, авторы текстов заставляют нас многое читать между строк. Argumentum ad hominem, то есть доказательство, основанное не на объективных данных, а рассчитанное на чувства убеждаемого, никогда не может быть таким же, как высказывание мнения без ссылок на конкретную личность»* (The Dialogues of the Buddha. Vol. 1. Pali Text Society, L., 1899).

От человека, следующего такой тактике, трудно ожидать связно изложенного учения. Любое словесное выражение Дхармы ситуативно, инструментально и приурочено к задачам наставления конкретного человека или аудитории. Будда говорит не для *tabula rasa*, а для носителей определенного жизненного опыта и ценностей, для личности со своим характером, темпераментом, способностями, достоинствами и недостатками. В зависимости от аудитории содержание и стиль его проповедей могли меняться подчас очень разительно.

Если мы пытаемся реконструировать из этих проповедей некое единое учение, то столкнемся со множеством трудностей. Например, в одних суттах Будда описывает *нирвану* как блаженство, в других дает ей лишь отрицательные характеристики (в апофатическом духе). Даже его последователи не всегда были согласны в том, что же думал Будда «на самом деле». Это послужило стимулом для создания в буддизме обширной экзегетической (истолковательной) литературы и разработки принципов герменевтики. Для правильного понимания раннего буддизма необходимо отдавать себе отчет в том, что стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды является функцией от некоторой переменной — менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника или слушателя. Вспомним в этой связи обращение буддийских авторов, создателей «Махавагги», с Брахмой. Высший Бог брахманизма три раза смиренно просит Будду открыть миру дверь бессмертия, хотя, согласно самому брахманизму, путь к нему известен и лежит через познание Брахмана. О чем это свидетельствует? О том, что данная сутра была рассчитана прежде всего на приверженцев брахманизма.

Тактику *упая-каусяля* я бы сформулировала так: «Встречаться с противником на его поле, поражать его же оружием». Такая военная формулировка в данном случае определяет вполне мирную тактику. Будда всегда использует термины и понятия своих оппонентов, но при этом вкладывает в них свое содержание. Так, ключевое для брахманизма понятие «брахман» он понимает как синоним благородной, моральной личности:

*«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», пер. В.Топорова)

Эта изначальная нацеленность на адресата, слушателя, реципиента и сделала буддизм тем, чем он был и есть — религией, принявшей самые разнообразные формы, в зависимости от среды, в которую попадала. Китайский буддизм — это религия, которая говорит с китайцами на языке китайской культуры и китайской системы ценностей. Японский буддизм — это 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.

Буддизм совсем не обязательно предполагает веру в Будду Шакьямуни, основателя этой религии. В китайском и японской буддизме есть направления, в которых больше поклоняются другим буддам, например, Амитабхе или Вайрочане, а в странах Юго-Восточной Азии Будду почитают не как высшее существо, а скорее как святого и великого мудреца. Существуют направления, отрицающие любой культ и подчеркивающие первостепенное значение «внутренней» работы над собой — медитации (чань, дзен). Но сколь бы ни были велики различия между разными школами и направлениями буддизма, все же все они являются формами одной и той же религии, которую проповедовал Будда Шакьямуни.

Во-первых, сам Будда говорил о «вариативности» изложения Дхармы. Во-вторых, как бы далеко не отходил буддизм от своего первоначального вида, в нем всегда сохранялось некое ядро учений, которое приписывалось Будде Шакьямуни.

### **Что считать «учением Будды»? Где искать его?**

Из всей буддийской литературы, которая известна в настоящее время, самым древним памятником считается палийский канон «Типитака» («Три корзины»). В конце XIX в. ученые полагали, что «Сутта-питака» (вторая корзина палийского канона) — 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 тхеравады, хотя и составлен с позиции именно этой буддийской школы и датируется периодом после смерти Будды, когда в буддийской общине произошел раскол и образовались отдельные школы и направления, каждое из которых



имело своей свод «священных текстов», — все же содержит самый ранний и самый полный отчет об учении Будды — том учении, которое стало основой всех направлений буддизма, каким бы толкованиям оно не подвергалось. 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» — имеется в виду путь к освобождению от перерождений), махаяна (широкий путь); иногда выделяют еще и ваджраяну (алмазный путь). Сама концепция *ян* была создана сторонниками махаяны, чтобы подчеркнуть, что путь, предлагаемый соперничающим направлением, слишком элитарен, тогда как их путь открыт для всех. За этим противопоставлением лежало вполне реальное различие в трактовке методов освобождения. Если с точки зрения первого направления *нирвана* достижима только для монахов (бхиккху) и реализуется только в результате их собственных усилий, то второе направление открывает свои двери для мирских последователей Будды и обещает им постоянную поддержку и любовь будд и бодхисаттв (сущест, откладывающих свое личное освобождения, чтобы помочь другим).

Впрочем, сторонники первого направления не признавали названия «хинаяна», считая его оценочным и обидным, 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 термин «тхеравада» имел два значения. С одной стороны, он обозначал консервативное направление, образовавшееся в результате раскола буддийской сангхи и отделения от нее махасангхи (эту школу считают предшественницей махаяны, поскольку ее последователи выступали 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 она существует и по сей день в Юго-Восточной Азии, такие знаменитые школы хинаяны, как сарвастивада и ее по-

зднейшие модификации — вайбхашика и саутрантика — влились в другие направления (см.: Тема 12. Эволюция буддизма в Индии: хинаяна и махаяна).

Третья колесница — ваджраяна, или, как ее часто называют на Западе, эзотерический буддизм, а у нас — ламаизм, — по своим основным параметрам совпадает с махаяной и иногда считается ее разновидностью. Однако это направление буддизма отличается от махаяны большим вниманием к индивидуальной жизни и ее духовному преобразованию с помощью особых тантристских ритуалов (см.: Тема 13. Тантризм и постмодернизм).

В действительности, картина эволюции и взаимодействия буддийских школ и направлений по современным научным данным выглядит куда более сложной и противоречивой, чем это следует из рассказов буддистов 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, а зародилась и довольно долго вызревала в ее лоне. Оба направления прекрасно сосуществовали на протяжении всей истории индийского буддизма. Точно так же ваджраяна сформировалась в лоне махаяны и выделилась из нее достаточно условно, по крайней мере в Индии. Одни и те же буддийские мыслители создавали сочинения в традиции разных направлений. Например, знаменитый буддийский философ Васубандху был сначала хинаянистом (автором знаменитой «Абхидхармакоши» — «Энциклопедии абхидхармы»), а потом под влиянием брата Асанги перешел в махаяну.

В этом пособии 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? Если считать, что хинаяна — это все развитие буддизма до расцвета махаяны, то ранний буддизм можно рассматривать либо как составную часть, либо как синоним хинаяны. Но в этом случае возникает двусмысленность. Хотя некоторые школы хинаяны и возникли раньше махаянских, но по степени и уровню философской разработанности своих доктрин они, бесспорно, идентичны последним. Поэтому их вряд ли можно назвать «ранними», имея ввиду не просто хронологическую последовательность, а еще и оценку их зрелости.

Чтобы избежать двусмысленности, я буду называть «ранним» развитие буддизма до его раскола на школы, а после раскола — «школьным», или хинаяной. Вот что в результате входит в понятие «ранний буддизм»:

- 1) время жизни и проповеднической деятельности Будды Шакьямуни (6—5 вв. до н.э. или по новым данным: 5—4 вв. до н.э.);
- 2) сангха после смерти Будды до раскола на тхераваду и махасангхику (4—3 вв. до н.э.).

### «Слабость» и «сила» буддизма как религии

Буддизм часто называют «слабой религией», подразумевая под этим несколько вещей. Во-первых, отсутствие теистического элемента (концепции бога-творца и правителя вселенной). Обычно считается, что «сила» религии определяется могуществом бога или богов, в которых в ней верят. В этом смысле монотеистические религии «сильнее» политеистических, как государства, власть в которых сосредоточена в одних руках, сильнее государств с «распыленной» властью. Могучего и всевидящего Бога не только почитают, но и боятся. Для многих людей страх перед наказанием — более сильный стимул нравственного поведения, чем туманная награда на небесах. Сильный бог, как и сильный хозяин, берет на себя ответственность за свои чада. Кроме того, сильный бог требует безусловной веры и абсолютной преданности. Это тоже огромная сила, способная поднять человека над самим собой и условиями его существования, сделать его «пассионарием», несущим свет своей веры другим людям. Третьим фактором силы является религиозная организация, четко структурирующая жизнь верующих, определяющая их взгляды на мир, приоритеты, модели поведения. Словом, «сила» таких религий в том, что они указывают человеку на высшую инстанция *вне его*, наделенную всей полнотой власти над миром, и определяющую и его индивидуальную жизнь. В буддизме такой высшей инстанцией является сам человек, буддийский взгляд на мир — это взгляд, направленный на психологическое устройство человека. Именно в нем ищут и находят источник духовного преобразования. Будда никогда не рассуждал на тему, как устроен мир и как он возник, а если ему задавали подобные вопросы, отказывался отвечать на них, повторяя, что его учение имеет лишь один вкус — вкус спасения: не спасения, приходящего извне, от Бога, а спасения, которое человек способен достичь собственными усилиями, если изменит самого себя, используя методы, открытые Буддой («Будьте сами себе светильниками!»). Физиков, ищущих религиозное учение, которое позволило бы объяснить множество парадоксов современных исследований структуры мироздания (работы Фритьорфа Капры и многих других) буддизм привлекал своей

теорией *дхарм* (элементов потока существования) и идеей относительности и взаимозависимости всех вещей и явлений (*пратитья-самутпада*). Отвлечемся от всякой критики или апологетики религий и попробуем взглянуть на вещи с чисто прагматической точки зрения (точки зрения психологической эффективности). Мы должны признать, что «слабость» буддизма (прежде всего раннего) состоит как раз в том, что он замыкает человека на самом себе, требуя от него быть «сильным», «взрослым», активизировать сознание и волю, и при этом не давая никакого утешения, в то время как религия в привычном нам понимании всегда служила тому, чтобы вывести человека за пределы самого себя и поставить перед Богом, который не только наказывает, но и дает утешение и надежду (мы все прекрасно знаем, сколь малодейственно утешение, которое в момент отчаянья мы можем придумать себе сами, и как остро мы нуждаемся в том, чтобы переложить часть нашей тяжелой ноши на кого-то другого).

Но эта «слабость» буддизма составляет и его «силу». Он учит человека брать ответственность за свои собственные мысли и поступки, воспитывая в нем сознание того, что только сами эти мысли и поступки, а не их оценка Богом и Его суд определяют его будущее (в теистических религиях всегда есть лазейка: грех, конечно, это плохо, но ведь можно покаяться и Бог все простит). В человеке же буддизм делает ставку не на веру и преданность, а скорее на сознание и волю как локомотив духовного прогресса и достижения спасения. А что же касается утешения, то на его место становится знание, как в знаменитой буддийской притче о горчичном зерне.

У женщины умер единственный сын. Убитая горем, бродила она по деревне, когда кто-то подсказал, что в окрестностях обосновался отшельник Готама (монашеское имя Будды), который наверняка сможет ей помочь. Она бросилась к Будде и стала просить его вернуть ей сына. Будда согласился, но с тем условием, что она принесет ему горчичное зерно из дома, где никто не умирал. Женщина страшно обрадовалась и поспешила назад в деревню. Но оказалось, что ни в этой и ни в какой другой деревне не нашлось такого дома. Осознав, что смерть носит всеобщий характер, женщина вступила в буддийскую общину и стала монашкой.

А вот та же самая ситуация в христианской легенде (я нашла ее в книге Антония Сурожского «Жизнь. Болезнь. Смерть», Клин 2001). Женщина пришла со своим горем к святому, а он сделал так, чтобы она увидела сон, в котором ее выросший сын грабил и насильничал. Пронувшись, женщина поблагодарила Бога за то, что ее сын вовремя умер.

Разумеется, с точки зрения утешения, христианский подход оказывается куда более быстродейственным. Женщина верила и оттого заслужила утешение. Мы не знаем, стал бы ее сын действительно бандитом, или святой навеял такой сон ради облегчения ее страданий. Будда же даже не пытался утешить женщину, он создал ситуацию, в которой его просительница испытала некоторый опыт и поднялась на новый уровень понимания реальности. Надобность в утешении отпала сама собой. Не то чтобы она поверила в Будду, ведь Будда не ничего такого не требовал и не совершил никаких чудес (не показал никаких снов). Она сама пришла к пониманию того, о чем он учил — к пониманию всеобщности страдания.

Сравнивая эти две близкие по сюжету и вместе с тем такие непохожие истории, мы ясно видим разницу. В первом случае важна вера. Христианский Бог сострадателен — он послал испытание, он же — через своего посредника — посылает и утешение. Во втором случае — внутренняя работа личности.

Для многих верующих буддизм был привлекателен тем, что не требовал от них немедленной и бесповоротной ломки их образа жизни и привычек, в том числе и отказа от служения местным богам (очень часто именно эту толерантность буддизма считают одним из проявлений его «слабости»). Буддист может одновременно исповедовать и даосизм, и синтоизм, и любую другую религию (трудно себе представить, чтобы христианин или мусульманин, не нарушая принципов своей веры, могли исповедовать еще какую-то религию — «сильная» религия не терпит конкуренции). В силу этой и ряда других причин (например, в некоторых странах Юго-Восточной Азии дети и подростки практически в обязательном порядке живут в монастырях, но это не значит, что в дальнейшем они становятся практикующими буддистами) установить точное количество буддистов в мире крайне сложно. С большей или меньшей точностью можно говорить лишь о численности буддийских монахов — их около 1 миллиона. Число же светских приверженцев буддизма просто не поддается оценке.

**Литература к лекции**

1. *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та, вып. 201. Тр. по востоковедению 1. Тарту, 1968.
2. *Померанц Г.С.* Европоцентрическая модель религии и парадоксальные религии Индии (буддизм, индуизм) // Там же.

**Вопросы для самопроверки**

1. Каково основное отличие буддизма от авраамистских религий?
2. Что делает буддизм религией?
3. Что такое «ранний буддизм»?
4. В чем «слабость» и «сила» буддизма как религии?

## ТЕМА 2. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: ТЕКСТ И КУЛЬТУРА

### Своеобразие буддийской литературы

Тексты многочисленных буддийских школ и каноны разных направлений — это не просто большое собрание книг, а колоссальная библиотека на разных языках: пали, санскрите, китайском, тибетском, монгольском, японском, корейском, уйгурском, вьетнамском, тайском, индонезийском, бирманском, сингальском и многих других. И это при том, что значительная часть буддийского наследия не дошла до нашего времени. Но не только чрезвычайная обширность делает буддийскую литературу уникальной. Еще целый ряд ее характеристик не находит прямых аналогов в литературном наследии других мировых религий.

**Первое.** В отличие от христианства и ислама, в буддизме нет единого и признанного всеми буддистами канона. Каждая школа располагала собственным набором авторитетных текстов, который мог частично совпадать или не иметь ничего общего с авторитетными текстами («канонами» их можно назвать только условно) других школ, что, однако, не мешало приверженцам той или иной школы считать «общебуддийским» именно свои тексты.

**Второе.** Границы «канонов» разных школ считались абсолютно закрытыми. Даже известная своим консерватизмом тхеравада до настоящего времени так и не пришла к окончательному списку текстов, которые должны входить в канонический раздел «Кхуддака». Махаянисты же включали в свой «канон» любые тексты, «согласные с Сутрой, Винаей и Дхармой».

**Третье.** Само отсутствие единого для всех школ канона и признанных критериев «каноничности» затрудняет, если не делает вообще невозможным, разграничение между «ортодоксией» и «гетеродок-

сией» в буддизме. Каждая школа, считая свой собственный канон «ортодоксальным», а каноны других школ менее «ортодоксальными» или даже «еретическими», могла, тем не менее, признавать авторитетность некоторых канонических сочинений других школ. Все раннебуддийские школы располагали обязательным набором «общехинаянских» 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 для верующих буддистов такое же громадное значение, как знание Библии для христиан, Корана — для мусульман или Торы — для иудеев. Приверженность буддийской вере не ассоциировалась с культом определенного текста и текста вообще. Даже неграмотный христианин знает о существовании Библии. Неграмотный же буддист может не иметь никакого представления о существовании буддийской литературы и довольствоваться наставлениями местного монаха. Не случайно, что в странах, принявших буддизм, не было параллелей такому значимому культурно-моральному акту, как клятва на Библии.

### **Соотношение Дхармы и «слова Будды»**

Это своеобразие буддийской литературы во многом объясняется принципами понимания и толкования «слова Будды» (*буддха-вачана*). «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. Буддизм, как мы уже знаем, не признавал существования бога-творца, поэтому слово Будды не считалось ни «боговдохновенным», ни «откровенным». Это было, бесспорно, человеческое слово, адресованное «братьям по разуму». Будда, как мы помним, говорил так, чтобы смысл его «послания» был доступен аудитории, то есть содержание его проповеди непосредственно зависело от конкретной ситуации общения — от повода для беседы, от заданной темы и от уровня духовного, умственного, эмоционального развития, характера, темперамента и убеждений его слушателей. Будда не просто говорил разным людям о разных вещах, он высказывался о вполне определенном и достаточно ограниченном круге вопросов, но прибегал к разным выразительным средствам.

Что же было неизменным смысловым ядром его проповедей? Это Дхарма — квинтэссенция духовного знания, открытого Буддой в момент «просветления» и вместе с тем путь к достижению этого знания.



Дхарма носит и описательный и одновременно предписательный характер — она учит, как *понимать* реальность по-буддийски «правильно» и как действовать в ней, чтобы достичь *нирваны* — прекращения перерождений. Если прибегнуть к европейской философской терминологии, проблему отношения «слова Будды» и Дхармы можно толковать в терминах отношения «истины» и «способов» ее выражения. Буддисты утверждают, что Дхарма извечна и существует всегда, независимо от того, «открыта» она кем-то или нет. До Шакьямуни было множество *прагьякабудд* — будд «для себя», которые тоже постигли Дхарму, но не захотели поделиться своим открытием с другими, довольствуясь 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 буддийского вероисповедования фигура «открывателя» и «глашатая» Дхармы по сравнению с самой Дхармой была второстепенной и вспомогательной. Будда первым донес Дхарму до живых существ и именно в этом он видел свою основную роль. Перед окончательным уходом в нирвану он наставлял своих последователей полагаться в их религиозных устремлениях не на него, Будду, а лишь на Дхарму и самих себя («Будьте сами себе светильниками»).

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 в основе буддийской герменевтики, т.е. методов понимания и истолкования речений основателя буддизма и его последователей.

В «Махапариниббана-сутте» («Сутте о великой кончине») Будда назвал четыре способа, коими можно удостовериться, что то или иное высказывание действительно принадлежит Будде и является его «собственным» словом. Такое высказывание 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 данное высказывание должно соответствовать Дхарме и Винае (Уставу).

Как можно заметить, слово проверяется не столько на аутентичность, т.е. соответствие *букве*, сколько на ортодоксальность — соответствие *духу* учения. Раз буквальное воспроизведение Дхармы не представляло для буддистов исключительной ценности, а сама воз-

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 Мьялль назвал Дхарму «текстопорождающим механизмом» (ТМП).

В этом смысле «поточное производство» священной литературы не знает в буддизме ни пространственных, ни временных границ. Буддисты считают, что такие тексты, когда бы и кем бы они ни создавались, несут на себе отпечаток высшего вдохновения (достигаемого вполне прозрачным способом — благодаря систематическим занятиям буддийской медитацией), которое и вызвало их к жизни. Поэтому критерием «аутентичности» священного слова являлась его красота, неотличимая от истинности: «Все, сказанное красиво/хорошо (*субхашита*) — есть слово Будды».

Принцип «приоритета» Дхармы имел и еще одно важное герменевтическое последствие. Раз Будда сообразовывал содержание своих проповедей с уровнем аудитории, то его слово могло иметь разные смысловые уровни. Буддисты различали два уровня проповеди: буквальный и символический. В махаяне формулируются принципы, с которыми соотносятся эти уровни толкования «слова Будды». Их называют «опорами надежности» (*пратисарана*). Каковы эги принципы?

Во-первых, это опора на природу вещей, а не на мнение человека.

Во-вторых, опора на смысл 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 подвергать интерпретации.

В-четвертых, это понимание посредством интуиции (*джняна*), а не с помощью дискурсивной мысли (*виджняна*).

Здесь суммировано все, о чем мы уже говорили: 1) приоритет Дхармы как высшего смысла перед конкретными словесными формами ее выражения или толкования, зависящих от «мнения» человека; 2) предпочтительность личной реализации перед дискурсивным постижением. Наконец, 3) различие прямых и косвенных форм выражения Дхармы. Последнее связывалось 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, че-

рез *пратипахшаку*, или противоядие 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 словесную оболочку — в сущности случайную — к единственному сокровенному смыслу. Высший уровень понимания часто ассоциировался с полным преодолением слова как такового и отождествлялся с знаменитым «благородным 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 (санскр.) или Абхидхамма (пали). 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 («школьный» буддизм — в моей терминологии). Махаянская и ваджраянская литературные традиции относятся к более поздним формам буддизма, анализ которых не входит в задачу данного курса.

## Состав палийского буддийского канона

Буддийские предания связывают создание Типитаки (санскр. Трипитаки), или буквально «Трех корзин», с первым собором (*сангити* — буквально «спевкой») в Раджагрихе. Считается, что на этом соборе последователи Будды (500 архатов) собрались спустя год после ухода Учителя, чтобы зафиксировать все, что они от него слышали. Махакассапа пересказал по памяти все, что Будда говорил по поводу правил монашеской жизни. Ананда же передал все, что он слышал от Будды по поводу Дхармы. Поэтому все сутты предваряются формулой «Так я слышал, однажды ...». Именно этому собору приписывается разделение учения Будды на три части — *Виная* (устав и правила поведения монахов в сангхе), *Сутта* (санскр. Сутра), содержащую проповедь Дхармы (иногда эту часть называют просто «Дхамма» — на пали, или «Дхарма» — на санскрите) и *Абхидхамму* (санскр. Абхидхарму) — систематизацию учения Будды. Однако, сравнивая источники разных школ, ученые пришли к выводу, что в своем первоначальном

чальном виде канон содержал только две первые «корзины» — Сутту и Винаю. Абхидхамма же была добавлена к нему уже после раскола первой буддийской общины на отдельные школы.

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 полный канон школы сарвастивада, который дошел до нашего времени в переводе на китайский язык (санскритский оригинал сохранился только фрагментарно), а также ряд отдельных сочинений, входивших в каноны разных хиньянских школ.

Тем, кто впервые знакомится с буддизмом, необходимо представлять себе как общую структуру тхеравадинского канона, так и назначение 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-питака** 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), комментарий к учебнику дисциплины **«Патимоккха»** (санскр. «Пратимокша»), содержащему 227 правил поведения монахов и разновидностей дисциплинарных взысканий в случае их нарушения, в зависимости от тяжести содеянного, — от покаяния в своем проступке вплоть до исключения из сангхи. Комментарий каждого правила включает историю случая, который побудил Будду ввести его, обсуждение всех деталей его применения и некоторых исключений.

2. **«Кхандхаки»** («Подразделения», санскритский 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 поведение монахов в сезон дождей, одежду, питание, виды ночлега, распределение подаяния, ведение диспута и т.п. Так же, как и в «Сутта-вибханге», описываются история каждого случая, по поводу которого Будда дал то или иное предписание, а также значительные события в жизни сангхи.

3. **«Паривара»** («Придаток»), систематизация правил по отдельным рубрикам. Этот текст содержится только в каноне тхеравады.

В целом монахи должны соблюдать 227 правил, монахини же — 332. Вместе с тем в вопросах дисциплины Будда всегда был готов принять во внимание обстоятельства и мотивы поведения конкретных

личностей и легко шел на отмену слишком мелочных регламентаций. 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.

Сутта-питака 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 странствий Будды по Индии и т.д. 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. Сутты часто допускают разные толкования, поэтому редакторы 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.

**Сутта питака** тхеравады состоит из пяти *никай*, или «собраний», поэтому иногда этот раздел канона называют «Никая».

1. **«Дигха (санскр. Диргха) никая»** («Длинное собрание») — 30–34 «длинные» сутты, раскрывающие разные стороны жизни и деятельности основателя буддизма. Самые известные из них: **«Саманна-пхала-сутта»** («Сутта о плодах подвижничества»), **«Брахма-джала-сутта»** («Сутта о сетях брахмана»), **«Маха-париниббана-сутта»** («Сутта о великой кончине»), **«Амбхатта-сутта»** («Сутта об Амбхатте»), выступающая против системы варн и претензий брахманов, **«Маханидана-сутта»** («Сутта о великой причине»), излагающая буддийскую доктрину взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*), а также **«Сигаловада-сутта»** («Сутта о Сигаловаде»), посвященная нормам социальной этики.

2. **«Маджджхима (санскр. Мадхьяма) никая»** — 152 сутты «средней» длины. Тексты по всем аспектам буддизма: доктрине, жизни в сангхе, о вреде крайностей аскетизма, легенды и истории. Самые известные сутты: **«Ваччхагхота-сутта»**, **«Упали-сутта»**, **«Ассалаяна-сутта»**, **«Ангулимала-сутта»** (все названия образованы от собственных имен собеседников Будды).

3. **«Самьютта (санскр. Самьюкта) никая»** — «связанные» сутты (в количестве 2875), самая известная из них — **«Дхамма-чакка-ппаватана-сутта»** («Сутта о повороте колеса Дхармы»), в которой излагается первая проповедь Будды перед пятью аскетами.

4. **«Ангуттара (санскр. Экоттара) никая»** — «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. Составляет 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») — собрание популярных дидактических стихов (на русский язык переведена В.Н.Топоровым);

3) **«Удана»**, сборник 82 стихов, содержащих вдохновенные религиозные излияния, приписываемые самому Будде;

4) **«Ити-вутака»**, высказывания Будды в прозе и в стихах о праведном образе жизни;

5) **«Сутта-нипата»** — одна из самых древних, по мнению ученых, частей канона;

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 злоключениях духов существ, ведших несправедный образ жизни, — самая поздняя часть раздела;

8) **«Джатаки»** («Истории рождения») — 550 рассказов, легенд и сказок о предшествующих существованиях Будды;

9) **«Тхера-гатха»**;

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 (санскр. Шарипутре);

12) «Патисамбхида-магга» («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 *пратьека-будд* (будд «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 в Таиланде.

В школах хинаяны, распространившихся на севере Индии, вместо *никай* использовался 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 *ппакарана* (отсюда и другое ее название — «Саттаппакарана» или «Семь трактатов»):

1) «Дхаммасангани» («Классификация *дхамм*») — перечисление и обсуждение *дхамм* (санскр. *дхарм*): явлений, событий, состояний, на которые разбивается поток существования. Предназначена для хорошо подготовленных монахов;

2) **«Вибханга»** («Деление» или «Классификация») — дополнительный анализ некоторых категорий, встречающихся в «Дхаммасангани»;

3) **«Дхатукаттха»** («Дискуссия об элементах»), посвященная обсуждению классификации *дхамм* на *дхату* — «элементы»;

4) **«Путгалапанньяти»** («Определение личности») — собрание цитат главным образом из «Ангуттара-никаи», в которых рассматриваются различные типы людей. Считается самым ранним из трактатов палийской Абхидхамма 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 Тиссой Моггалипуттой, который на 3-м буддийском соборе выступил с опровержением 200 тезисов соперничающих школ по поводу трактовки буддийских принципов *анатта*, или бессущности, *аничча* (пали, санскр. *анитья*), или непостоянства, времени существования *дхамм* (критика доктрины сарвастивады) и др. Этот текст считается важнейшим источником по ранней буддийской логике, однако ученые датируют его создание более поздним, чем буддийская традиция, периодом, — 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»**, **«Праджняптишастра»** и **«Самгитипарья»**.

подавляющее большинство текстов Абхидхаммы питаки предназначалось для самоподготовки будущих *архатов* — тех буддийских адептов, которые поставили перед собой цель достичь высшей цели буддизма — *нирваны*. Жанр абхидхаммы или абхидхармы предназначался прежде всего для лучшего усвоения монахами буддийских истин, изложенных в суттах. Это касалось не только запоминания, но и понимания. Поэтому абхидхарма включает разработку истолковательных процедур, а также резюме доктрин, классификационные списки терминов, снабженных числовыми индексами, уточняющие и разъясняющие вопросы о значении терминов.



## Буддийская литература «для себя» и «для другого»

Приверженность абхидхармических трактатов принципам систематичности, точного употребления и правильного толкования терминов создавал у многих западных исследователей впечатление, что они имеют дело с системным теоретическим мышлением, а многие из них стали 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 эллиптических, представляли собой довольно пространные тексты, имеющие определенный сюжет, 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 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, то есть признающей авторитет Вед, индийской философии (санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта), то буддийские сутты, подобно упанишадам, 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 комментария — к Абхидхамме, но более всего прославился своим трактатом «**Висуддхимагга**», или «Путь очищения». Самый известный из сарвастивадинских комментариев — «**Махавибхаша**», был составлен на буддийском соборе при Канишке в I в. н.э. Однако ввиду чрезвычайной обширности этого текста большую популярность приобрели краткие его компендиумы, особенно трактат «**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 (мы еще будем к нему обращаться).

Чтобы лучше разобраться в том чрезвычайно сложном и многоплановом явлении, которое представляет собой буддийская литература, я предлагаю применить к нему деление на «буддизм для другого» и «буддизм для себя». Мы получим две группы текстов: с одной стороны, тексты, предназначенные 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. Начнем с первой группы.

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 в основном шла 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 прибегание к аналогиям. В буддологической литературе аналогии толкуются обычно как простой иллюстративный материал, т.е. как нечто второстепенное и производное от иллюстрируемой идеи. Однако, с моей точки зрения, роль аналогий в буддийской литературе была гораздо более важной, чем это может показаться на первый взгляд. Мой тезис заключается в том, что аналогии играют в буддийских текстах «для другого» квазитеоретическую 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 такие иллюстрации-модели часто называют «репрезентаторами» — «представителями» в силу того, что они воспроизводят/представляют некоторые принципиальные свойства моделируемого объекта). По сравнению с обычными иллюстрациями, смысл которых неотъемлем от смысла того теоретического суж-

дения, 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 — 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 после определенного периода «созревания» (см.: Тема 10. Пратитья-самутпада — буддийская концепция причинности).

В рамки той же модели укладывается и поздняя буддийская концепция *алая-виджняны*, 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 влияла на логику развития буддийских концепций. В чем смысл этой логики модели, или, как ее 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 ведения, проливает сияние знания, освещает арийские истины, и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: /все это/ бренно, тяжело, без самости». Милинда просит привести пример. «Представь, государь, что в темный дом внесли светильник. Внесенный светильник рассеет 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 — в первой же фразе Нагасены в описании свойств мудрости предвосхищается образ 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 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 являются избыточными с точки зрения «чистой» модели, и которые, будучи внесенными в теоретический предмет, могут прийти в конфликт с другими заданными ее свойствами. Например, светильник может погаснуть, мудрость же понимается буддистами как нечто вечное.

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 не хватать 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 разяснить. Это побуждает нас искать все новые и новые репрезентаторы. Мы встречаем в суттах 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 «логику репрезентаторов», чтобы показать сотериологическую неэффективность категорических суждений о вещах, связанных с утверждением их существования или несуществования (см.: Тема 11). От лобовых и прямолинейных констатаций, от этих черно-белых «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. А его ученик О.О.Розенберг уподоблял набор *скандх* (групп *дхарм*, из которых, по мнению буддистов, складывается личность) калейдоскопу, где из одних и тех же разноцветных стеклышек складываются многообразные узоры. В изучении и истолковании буддизма данные примеры уже многие годы играют роль репрезентаторов.

Репрезентация упрощаемой сферы с помощью конкретной и наглядной картинки является посредником между образным и дискурсивным мышлением. Но это не только переходная ступень от первого ко второму, а еще и движение в обратном направлении — способ избежать однозначности дискурса, сознательный прием, применение которого диктуется духовно-практическими целями изменения личности (*упая-каусяля*). В этом смысле «логику репрезентаторов» можно понимать как «срединный путь» между обыденным и научным мышлением, между риторикой и научной логикой. На этом пути можно поразить 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 сквозь призму буддийских понятий, наполняется буддийским духовным смыслом. Через оболочку обычных предметов просвечивают буддийские идеи, лишая предметный мир его собственной когерентности, сообщая вещам и событиям иную перспективу — служить подтверждением буддийских истин. Как в знаменитой тхеравадинской истории, когда монах на вопрос, не видел ли он женщину, ответил: не знаю, было ли то, что я встретил, мужчиной или женщиной, но я видел только скелет.

Свойство репрезентаторов — представлять «тонкие» аспекты доктрины в наглядном и легко усваиваемом виде — использовались и в литературе «буддизма для себя». Но главным приемом этой литературы

является метод *матрик* — перечней и классификаций. 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 разные смешные истории, которые получают постепенно свои кодовые номера и каждый из сокамерников, кто хочет вспомнить какую-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 ее «объективную» осмысленность. Важно отметить, что эти звенья не просто отбрасываются, они как бы свертываются и упаковываются в смысловые единицы другого уровня. С моей точки зрения, и наши матрицы, 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 (письменной либо устной) расшифровок такого рода не было никакого резона, поскольку приверженцам той или иной системы они и так были известны. Со временем же, когда традиция непосредственного понимания матриц и сутр стала разветвляться и усложняться, появились разные школы со своими толкованиями и комментарии стали фиксироваться.

Нет сомнения, что брахманистские сутры и буддийские матрицы были плодом длительного формирования учения, включавшего и дискурсивную проработку понятий и, как мы уже говорили, процедуры классификации и систематизации. Создание литературы буддизма «для себя» опиралось и на литературу буддизма «для другого». Диалектика этих двух уровней пронизывает всю историю буддийской литературы.

Возникает вопрос — к какому же уровню относится буддийская философия? Философия всегда остается в сфере некой интеллектуальной всеобщности и обязывает всех попадающих в ее орбиту быть доказательными, т. е. облекать свою мысль в общезначимые формы и подчинять ее общезначимым логическим законам.

По природе своей Дхармы, открытой для разных интерпретаций, буддизм очевидно никогда не был, да и не мог быть единой замкнутой системой, недоступной влиянию внешних обстоятельств. 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 — развитие «внутренней речи» и соответственно литературы «для себя» и развитие «внешней речи» и литературы «для другого».

По словам знаменитого английского ученого Эдварда Конзе, «социологическая доктрина, подобная буддизму, становится философией, когда ее интеллектуальное содержание объясняется постороннему» (цит. по: Лысенко 1994. С. 14). Необходимость передать другому человеку в понятной и доступной для него форме — это главный побудительный мотив развития дискурсивной речи, а философия — одна из ее форм. Именно появление такого дискурса и создало ту сферу интеллектуальной всеобщности, в которой родилась философия и в Греции, и в Индии.

**Литература к лекции**

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.
3. Дхаммапада. Вступительная статья В.Н.Топорова. М., 1961.
4. Милинда паньха. Вопросы Милинды. Издание подготовлено А.В.Парибком. М., 1989.

**Вопросы для самопроверки**

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. В чем принципиальное различие между литературой буддизма «для себя» и «для другого»?



## ТЕМА 3. ЧТО ТАКОЕ РАННЯЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### Учение «самого Будды»?

Хотя палийский канон «Типитака» является собранием текстов тхеравады, т.е. его создание относится уже к «школьному» периоду развития буддизма, тем не менее в его первых двух частях — Виная и Сутта-питаке, совпадающих с канонами других школ, отражены, как принято считать среди буддологов, самые ранние формы буддийских доктрин. Это позволяет использовать их в качестве источника для реконструкции учения «самого Будды», или «исторического Будды». В своих попытках выявить элементы этого учения исследователи часто опирались на принцип главного тхеравадинского комментатора Буддхагхоши, жившего в V в. н.э. В соответствии с этим принципом, высказывания, которые совпадают в разных источниках палийского канона, могут рассматриваться как относящиеся к периоду, предшествующему расколу буддизма на отдельные школы, т.е. в нашей терминологии — к периоду раннего буддизма, а значит, теоретически могут принадлежать и самому основоположнику буддизма. Но некоторые современные ученые (вслед за Грегори Шоппенем) высказывают сомнение в правильности такого принципа. По их мнению, подобные совпадения могут свидетельствовать не о древности, а скорее наоборот — о редакторской и систематизаторской работе, проделанной уже после раскола. Например, они считают (К.Р.Норман, Шмидтхаузен и др.), что учение о четырех благородных истинах является добавкой, хотя и сравнительно ранней, к древнейшей версии «биографии» Будды (в таких текстах, как «Дхамма-чакка-паваттана-сутта», «Сутра о повороте колеса Дхармы»). Это подтверждают исследования отечественного ученого Б.И.Кузнецова, изучившего широкий круг ранних буддийских текстов, сохранившихся в переводе на ти-

бетский язык. Он полагает, что такие известные буддийские учения, как учение о четырех благородных истинах, о восьмеричном пути освобождения и взаимозависимом происхождении приобрели окончательную форму лишь в хинаянской школе сарвастивада.

Предположение о том, что ядро учений Будды, сохраняющееся во всех направлениях буддизма, есть продукт поздних систематизаций (об этом говорили еще в начале XX в. К.Рис-Дэвидс и С.Шаер), заставляет ученых подвергнуть серьезному критическому анализу все тексты палийского канона, считающиеся «древними». Эта работа далека от завершения. Предвосхищая ее результаты, можно с уверенностью сказать, что «историческое» учение Будды, реконструированное из самых древних частей палийского канона, будет совсем иным, чем то учение, которое стало предметом веры и знания многих поколений буддистов во многих странах. В нем не будет ни учения о *неатмане* (отсутствии неизменной души), ни концепции *пратитья-самутпады* («взаимозависимого происхождения»), ни «восьмеричного пути», ни, возможно, даже четырех благородных истин. Такая перспектива ставит серьезную проблему. Либо в соответствии с западным историческим подходом изучать лишь те тексты или части текстов, «древность» которых подтверждается современными текстологическими методами (Иоханнес Бронкхорст предложил в целях научной «корректности» вообще вывести Будду из игры, а говорить о взглядах, свойственных «ранней буддийской общине»). Либо опираться на буддийскую традицию и принять за точку отсчета ее собственные хронологические и исторические схемы. Наша же задача познакомиться с буддизмом, а для этой цели первого подхода явно недостаточно (как изучения Кумранских рукописей для знакомства с первоначальным христианством). Когда я говорю о «раннем» буддизме, то имею в виду то учение, которое считалось «ранним» самими буддийским экзегетами в самой буддийской традиции.

### Ранняя буддийская философия?

Будда стоял на том, что процесс религиозного очищения, ведущий к *нирване*, должен касаться прежде всего психики человека. Именно в ней гнездятся привычки и мотивации, препятствующие истинному пониманию себя и окружающего мира. Знание реальности «как она есть» (*ятха-бхутам*) должно стать инструментом преобразования психики человека в чисто сознательный процесс и опору для освобождения от перерождений. Оно имеет два аспекта. Первый,

практический — это медитация и определенная психотехника, или йога, методы самотренинга, направленные на создание новых, более действенных и менее «затратных» (поскольку исключаются тормозящие факторы в виде аффектов) механизмов ощущения, восприятия и понимания. Цель медитации — постепенное «овнутрение» буддийских истин, т.е. превращение их из «внешних» сведений — информации, в способ бытия личности, ее собственный уникальный опыт. Второй — содержательный. Прежде чем знание буддийских истин начнет работать на «очищение» психики, эти истины должны быть поняты и чисто интеллектуально, пропущены через разум. Иными словами, Дхарма, будучи открытой чисто интуитивно, в акте прозрения, останется лишь личным опытом ее открывателя, если он не сможет объяснить ее другим, причем объяснить так, чтобы его поняли, т.е. прибегая к каким-то общезначимым «правилам игры», прежде всего к законам мышления и аргументации.

В «Лохичча-сутте» (Д. XII. 16–19) Будда упоминает три типа учителей, заслуживающих порицания. Первые два типа учителей он осуждает за то, что они учат тому, что не пережили в собственном опыте, а третий за то, что, имея такой опыт, они не умеют доступно рассказать о нем своим слушателям. Из этого можно заключить о важности для проповедника Дхармы личного опыта «прозрения» доктрины, которой он наставляет. Сам Будда постоянно подчеркивает, что учит тому, что было «неизвестно ранее» и что он пережил в собственном опыте. Но не менее важно и искусство наставления — не только определенный дар слова, но еще и умение приспособиться к характеру аудитории и найти подходящий момент или повод, чтобы это наставление принесло максимальный эффект (принцип *упая-каусяля*). При отсутствии первого, нельзя научить «ни благу, ни освобождению», если же есть первое, но нет второго, то такого проповедника просто не станут слушать и цель его проповеди тоже не будет достигнута.

Для понимания характера Дхармы надо учитывать, что любое ее словесное выражение ситуативно, инструментально и приурочено к задачам наставления конкретного человека или определенной аудитории. Таким образом, стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды является функцией от некоторой переменной — менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседников или слушателей. Невнимание к этому обстоятельству может породить ошибочное представление о том, что учение Будды в Сутта-питаке представляет собой 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 их терминология и предмет тоже определялись характером аудитории.

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 («буддизма для себя»), как не были бы они насыщены техническими терминами и научными оборотами, а в тех местах проповедей, где Будда нечто объясняет и доказывает, т.е. пытается эксплицировать образованной аудитории интуитивно открытую им Дхарму, а во времена Будды это была, как правило, брахманская аудитория, особенно брахманы-паривраджаки (бродячие отшельники), заядлые спорщики и полемисты (шраманы, или отшельники небрахманского происхождения, больше специализировались по методам медитации).

Здесь нам опять пригодится деление буддийских знаний на «буддизм для себя», т.е. для «практического применения» в личном опыте, и «буддизм для другого» — для интеллектуального понимания человека, стоящего вне этой традиции. При определении природы ранней буддийской философии следует принять во внимание, что главное — *это не то, что происходит с мыслью, её формой и содержанием, а скорее то, что происходит при этом с человеком, его сознанием, когда оно аккумулирует 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 главное — 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* («разумные мужи»). Именно для них Будда подвергает рациональной экспликации ту «тонкую» и «глубокую» Дхарму, которая открылась ему в момент духовного «пробуждения» (*бодхи*). «Философия» Будды и была определенной формой «искусности в средствах» (*упая-каусяля*). С одной стороны, она содержала некую интеллектуальную информацию (теоретический аспект), с другой — была рабочим инструментом преобразования психики *винну-пурисо* (практический аспект). Иными словами, давая новое знание о реальности, она изменяла и общее состояние психики. В свою очередь, новые возможности психики следовало развивать методами медитации в последовательной работе над собой. Так «буддизм для себя» сочетался с «буддизмом для другого», медитация — с философией.

Связь теоретического и практического аспектов Дхармы требовала того, чтобы знания «работали», были действенными. Что мы понимаем под «теоретическим»? «Теоретические» вопросы Будды никогда не касались сущности предметов как таковых вне их взаимодействия с человеком (его подход часто называют «антиэссенциалистским» — от *essence* — сущность). Он отмечает все вопросы об устройстве мира, о сущности души и т.п. Главный «теоретический» интерес Будды — реакция человека на эти предметы, причем сам человек предстает как неотъемлемая часть процесса, который претерпевает система «человек-мир», то есть как система «человек-в-мире» в ее динамике.

Именно в силу того, что философия отражает процесс и сама является частью духовного процесса, ведущего к *нирване*, она (равно как и йогическая практика) не должна становиться самоцелью, объектом самоценного теоретического интереса (будет неправильным заниматься исследованием ее сущности). В противном случае философия превращается в предмет привязанности, а привязанность, в свою очередь, превращает ее в «пустой разговор», «не ведущий ни к миру, ни к просветлению, ни к *нирване*» (распространенная буддийская формула). Именно в этом смысле следует понимать так называемый «эмпиризм» буддийской философии — неодобрительное отношение Будды и буддистов к спекулятивным вопросам о конечности и бесконечности мира, об участи души после смерти и им подобным. Темы, которые в своих проповедях и беседах обсуждает Будда, «ведут к миру, просветлению и *нирване*», т.е. имеют непосредственный или опосредованный сoterиологический эффект (ведут к освобождению от перерождений — *нирване*). Самые важные из них он определяет как Дхарму — «тонкую, глубокую, трудную для понимания». В нее 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 происхождении (*пратитья-самутпада*); о трех характеристиках бытия (пали *ти-лаккхана*, санскр. *три-лакшана*): *анатта* или *анатма* (пали, санскр. «бессущности»), *аничча* или *анитья* (пали, санскр. «изменчивости») и *дуккха* или *дуккха* (пали, санскр. «неудовлетворенности», «претерпевания», «страдания»).

Эти доктрины могут рассматриваться на трех уровнях: как религиозные — предмет веры, или, скорее, доверия (для мирских последователей буддизма, находящихся на самой низкой ступени духовного прогресса), предмет медитации («буддизм для себя») — прак-

тической реализации, и как философские — предмет знания и понимания («буддизм для другого»). Философский характер им придает ориентация на умного адресата и использование интеллектуального арсенала проповеди: строгого логического «сценария» разговора, логических схем (например, тетралеммы), аргументов, объяснений, наглядных моделей (репрезентаторов) и других средств воздействия на разум.

Некоторые буддийские тексты выглядят как логические и философские — в западном, секулярном понимании этих слов. Но это не значит, что они играли в буддизме ту же роль, что и философские трактаты в истории европейской мысли. Поэтому при знакомстве с буддийской философией мы должны отдавать себе отчет, что эта философия ни в коей мере не является секулярной традицией или самостоятельной дисциплиной знания, подобной философии античности или Нового времени. В силу своей изначальной установки, буддизм старается найти дорогу к каждому индивиду. Будду сравнивают с врачом, который лечит не болезнь, а больного с его индивидуальными особенностями. Философия — это тоже лекарство, но не от всякой болезни, а главное — не для всякого больного. Как заметил Александр Моисеевич 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 ненужным 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» (см. Литература к теме).

В текстах Виная- и Сутта-питаки мы не найдем последовательного и систематического изложения учения Будды. Вместе с тем многие положения буддийского учения сформулированы там в систематической форме: четыре благородные истины, восьмеричный путь, 9–12 звеньев *пратитья-самутпады* (взаимозависимого происхожде-

ния), три характеристики бытия (*три-лакшана*) и т.д. Очевидно, что речь идет о разных степенях систематичности. На раннем этапе она касается отдельных элементов, но постепенно охватывает все более глубокие пласты учения. Результатом этой систематизаторской работы было появление третьей корзины буддийского канона — Абхидхамма-питаки.

## Эпоха Будды в зеркале буддийских текстов

Буддийские тексты никогда не представляют Будду единственным учителем и мудрецом. Наоборот, они богаты сведениями об учителях, лидерах общин, странствующих проповедниках — шраманах и брахманах. Формула «шраманы и брахманы» указывает на существование двух основных категорий отшельников: тех, чье отшельничество не было «санкционировано» брахманской традицией, и собственно брахманских отшельников. По буддийским текстам мы знакомимся не только с учением Будды, но и с общей картиной духовных движений в Индии. Во времена Будды страна, которую мы сегодня называем «Индия», еще не существовала. Территория, на которой разворачивается деятельность основателя буддизма, — это северо-восток долины реки Ганг. Район чрезвычайно разнообразный в этническом и политическом отношении — монархии (Магадха, Косала), племенные республики (Видджей, Маллов, Шакьев). Буддийские тексты упоминают 16 государств (*маха-джанапада*) — названных часто по имени населявших их народов — каси, косала, анга, магадха, вадджи, четия, маллы, вамса, куру, панчала, маччха, сурасена, ассаки, аванги, гандхара и камбоджа.

Середина первого тысячелетия до нашей эры вошла в историю человечества как эпоха цивилизационного взрыва — радикальных экономических, социально-культурных и духовных преобразований, которые привели к возникновению современных цивилизаций. В период с VIII по III вв. до н.э. в некоторых частях планеты шел процесс разложения родоплеменных холистических обществ и одновременно началось формирование центров городской культуры, зарождались государства, объединившие территории, населенные разными племенами и народами. Этот процесс привел к созданию космополитических империй, таких 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 но-

вая духовная элита, культивирующая совершенно другие воззрения. Одним из первых, кто увидел в параллельности этих процессов в разных регионах ойкумены закономерное совпадение ключевых моментов 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 «осью» он имел в виду рождение философской веры — 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, 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, индуизм, зороастризм, иудаизм, и были заложены предпосылки христианства и ислама. От предшествующей, «до-осевой» эпохи «осевое» время отличалось появлением *теоретической рефлексии*. Человек будто пробудился от мифологического сна и начал задумываться о фундаментальных вопросах своего бытия в мире. Откуда, по мнению Ясперса, ведет свой отсчет история человечества как единого духовного целого.

Индия VI—V вв. до н.э., то есть времени зарождения и утверждения буддизма, джайнизма и других «диссидентских» (по отношению к господствующей ведийской идеологии) течений, представляет во многих отношениях классическую картину «осевых процессов»: разрушение родоплеменного строя и развитие социальной стратификации (появление сословий — *варн*), возникновение городов и развитие регулятивно-авторитарных функций государственной власти. Все эти преобразования в перспективе, бесспорно, прогрессивные, для людей, ставших их свидетелями, были крайне драматичными и болезненными. Государства эпохи Будды между собою враждовали, совершали друг на друга 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, неизвестные в брахманской Индии, бывшей по преимуществу деревенской. Разбогатевшие торговцы, банкиры, ростовщики, богатые землевладельцы, куртизанки (все эти занятия считались в



брахманизме «нечистыми», а их представители занимали в социальной иерархии довольно низкое место) стремились к религиозной легитимизации своего растущего влияния в обществе. Городская жизнь создала и множество проблем — социальных, семейных, индивидуальных, для решения которых брахманизм практически приспособлен не был. Понадобилась другая религия, учитывавшая реалии новой городской цивилизации. Этой религией стал буддизм и до некоторой степени — джайнизм. 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 щедрые подношения буддийской общине — сангхе.

Возникновение «диссидентских» религий в Индии часто объясняют реакцией на крайний догматизм и ритуализм ортодоксального брахманизма. Однако центр ведийской брахманистской культуры находился скорее на северо-западе Индии. Буддизм же зародился на северо-востоке долины Ганга, где ведийские порядки не были такими строгими и всеохватывающими. Поэтому больше правы, на мой взгляд, те ученые, кто связывает 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 существовало 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 пришельцы уже основательно смешались с местным населением, а их культ вобрал в себя черты оседлого образа жизни. Религия ариев основывалась на представлениях о единстве мирского и небесного, мира богов и мира людей. Мир богов был своеобразным продолжением человеческого мира: боги, как и люди, могли быть щедрыми и алчными, глупыми и умными, бескорытными 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 для себя русло, люди приносили жертвоприношения. Все это было так же, как и в других древних культурах. Однако в Индии институт жертвоприношения стал постепенно развиваться в нечто совершен-

но особенное. Из средства воздействия на богов и решения земных проблем он превращается в главный механизм создания и поддержания мирового порядка — *рита* в противовес постоянно угрозе хаоса — *анрита*. Первостепенную важность приобретает формальная сторона ритуального действия и ее знание, которое, как считается, дает жрецу магическую власть над вселенной. В конце концов ритуал становится важнее богов.

Классический ритуал представлял собой 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»). 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 отдельные встречающиеся в них скептические замечания относительно эффективности ведийского ритуала. Но в действительности ритуализм в упанишадах не столько отменяется, сколько радикально пересмысливается. Упанишады знамениты своими эзотерическими, «тайными» учениями, которые предполагают посвящение в особое знание о природе реальности, влекущее за собой изменение духовного статуса индивида (знание о единстве индивидуальной души и мирового духа, *Атмана и Брахмана*). Действительно, насколько мы можем сегодня судить, для ведийской традиции этот тип знания является совершенно новым (иногда говорят, что он связан с практикой до-арийских народов, населявших Индию). Такое знание знаменует появление новой для ритуалистической Индии цели — стремления к освобождению от перерождения (а не просто к возрождению на небесах, как в предшествующей ведийской религии).

### Аскетизм

Ясперс подчеркивал, что именно в «осевую» эпоху происходит зарождение индивидуализма — ощущения человеком себя как индивида, несводимого к какой-либо общности. Но в упанишадах и в других индийских текстах «осевого» типа освобождение человека от перерождений связывается с преодолением его земного «я» и узко-эгоцентрического 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 «внемирный», когда индивидуальность человека реализуется только в отшельническом состоянии. Он считает, что для Индии характерен именно последний тип индивидуализма, а не первый. Это вполне справедливо, потому что в Индии отшельничество и аскетизм приобрели ключевое культурное и духовное значение, стали главным источником идеалов и норм религиозной жизни, чего нельзя сказать ни о какой другой цивилизации.

В «осевое» время расцвет аскетизма был тесно связан с чрезвычайной неустойчивостью и жесткостью социальной жизни. Уход в аскеты людей из самых разных общественных слоев говорил о том, что они хотели найти более стабильные психологические и духовные основы своего существования, чем те, что могло предложить им современное общество. Крайняя социальная раздробленность и иерархичность, постоянно меняющиеся правители, их коварство, жестокость — все это отвращало людей от социальной жизни. Аскетизм стал в Индии символом «внемирного порядка» — порядка, где теряли свою силу все табели о рангах и сословные привилегии ведийского иерархического общества. Таких, как бы мы сейчас сказали, «протестных» аскетов называли «шраманами», буквально «совершающими усилие». Они бродили в одиночку или жили общинами, не имея никакой собственности и питаясь или отбросами или же тем, что им подносили миряне. Все знаменитые индийские учения «осевой эпохи» зародились именно в среде шраманов. Своей приверженностью идеалам аскетизма: самоконтролю, самосовершенствованию и поискам идеального внутреннего состояния — шраманы как бы бросали вызов ритуалистическому обществу, где главные добродетели человека измерялись своевременным и правильными исполнением ритуальных обязанностей. 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 ради духовного прогресса и полного освобождения от всех форм земного существования.

Ведийская ритуалистическая литература «до-осевой» эпохи, т.е. литература главным образом самхит и брахман, сфокусирована прежде всего на мирских обрядах. Из четырех классических *ашрамов* (стадий жизни), предписанных в индуизме высшим сословиям (*брахманам*, *кшатриям* и *вайшьям*), а именно: *брахмачари* (ученика в доме учителя), *грихастха*, (домохозяина), *ванапратста* (лесного отшельника) и

*санньяси* (бродячего отшельника), ведийскому обществу больше соответствуют первые два — ученика и домохозяина. Позднее появляется третий ашрам — *вананпратха*, который тоже был связан со специфическими ритуалами (например, лесные отшельники должны были питаться остатками ритуальной пищи). Что же касается бродячего аскета (*санньяси*), то первоначально отношение ортодоксального брахманизма к существованию бродячих отшельников вряд ли могло быть положительным. И на это была своя веская причина — брахманские ритуалисты едва ли могли одобрить их пренебрежение ведийскими обрядами.

Каков был образ жизни этих странников? Они питались только подаванием, не имели ни постоянного крова (нельзя ночевать два раза в одном и тем же месте), ни постоянных кормильцев (нельзя принимать подавание из одних и тех же рук более одного раза) и никакой собственности, кроме посоха, чаши для подаваний и старой одежды (очень часто единственной собственностью аскетов было лишь их тело). Главный смысл этого состояния заключался в том, чтобы ни к чему не привязываться — ни к вещам, ни к месту, ни к времени, иными словами, не иметь никакой внешней точки опоры, поскольку любая форма такой «внешней» привязанности служит препятствием к сосредоточению сил на внутренней духовной работе. С распространением религиозного бродяжничества и с появлением серьезной шраманской конкуренции брахманизм тоже постепенно инкорпорирует аскетизм именно как состояние, находящейся вне сферы ведийской ритуалистической практики, что отражается в идее четвертого *ашрама* как высшей цели для высших *варн* (социальных сословий — преимущественно брахманов и кшатриев). Это совпадает с признанием *мокши*, или освобождения от круга перевоплощений, в качестве высшей цели человеческой жизни — *пуруша-артха*. Более того, *мокша* начинает противопоставляться ценностям мирской жизни — удовольствию (*кама*), пользе (*артха*) и *дхарме* (религиозному долгу).

Во времена жизни Будды процессы инкорпорации в брахманизм идеала бродячего отшельника еще не приобрели общезначимого характера. Насколько можно судить по буддийским текстам, собственно брахманский аскетизм ассоциируется скорее с лесным отшельничеством, чем с бродячим отшельничеством. Хотя паривраджаки тоже были брахманами, но их образ мыслей отличался большей свободой, вплоть до критики некоторых аспектов ортодоксального мировоззрения. Чем важна брахманская теория *ашрамов*, так это тем, что она перекидывала мостик между мирским и внемирским, делая их последовательными стадиями прогресса индивида в брахманистском со-

циуме. 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 (часто вместе с супругой). В шраманстве же требование оставить мир не связывалось с необходимостью выполнения 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, объединенной общей практикой, до общин, объединенных вокруг харизматических лидеров. Эти крупные объединения можно рассматривать как альтернативные типы общественной организации. В них воссоздаются многие из принципов племенной демократии — например, все важные решения принимаются большинством. В буддийской сангхе представители разных сословий (варн) участвуют в совместной трапезе — явное нарушение правил «кастовой чистоты» в брахманизме.

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 преимущественно кореньями, или преимущественно фикалиями, или только отбросами и т.п.), по одеянию (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 йогическими упражнениями). Отшельники всех направлений вели бродячий образ жизни, останавливаясь на одном месте только на период муссонов. Буддисты сооружали в таких местах пристанища (вихары). Постепенно вихары становились постоянными «базами» для членов сангхи, откуда они совершали походы в близлежащие села и города для сбора подаяния. 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—IV вв. до н.э. называют эпохой «брожения умов», отмечая тем самым чрезвычайный накал духовной и интеллектуальной жизни, многообразии религиозно-философских течений и учений отдельных философствующих индивидов. Именно последнее и отличает «осевую эпоху» — религиозно-философская мысль не может не иметь авторского имени. Упанишадлы передают нам рассуждения Яджнявалкьи, Удалаки Аруни, Гарги, Май-

треи и др. В буддийских текстах называются имена знаменитых проповедников Маккхали Госалы, Пураны Кассапы, Пакуддхи Каччаны, Аджиты Кесакамбалы, Санджай Белатхапутты, Нигантхи На-тапутты. Кроме того, персонажами буддийских текстов было огромное количество собеседников и сподвижников Будды: Потхапада, Ваччхагхота, Аггивессана, Ананда, Сарипутта и многие другие, не говоря уже о его учителях Аларе Каламе и Уддаке Рамапутте. У Будды нет анонимных собеседников, все они названы по именам. Очень часто тексты предваряют беседу рассказом об обстоятельствах, которые привели к Будде того или иного человека, поэтому их свидетельства — ценнейший источник сведений о том, как жили, чем занимались и о чем думали люди в те далекие времена.

### Отношение Будды к другим учениям

Первый наш подступ к этой теме — текст «Дигханакха-сутта» (М. I, 497–501).

Собеседник Будды — некий париврадджак (бродячий аскет, обычно брахман, получивший традиционное образование, эрудит и спорщик) по имени Дигханакха. Место беседы — грот Сукараката на горе Гиджджхакута недалеко от города Раджагахи (санскр. Раджагрихи).

*Дигханатха: Почтенный Готама* [Дигханатха называет Будду его монашеским именем. Это свидетельствует о том, что он не признает его титул «Будды» — «просветленного», а расценивает его как равного себе по статусу отшельника — В.Л.], *я тот, кто говорит: «Я отвергаю все мнения»...* [тот, чье мнение состоит в отрицании всех мнений — В.Л.]

*Будда: О Аггивессана* [семейное имя Дигханатхи], *а само мнение: «Я отвергаю все мнения» вы не отвергаете?*

*Дигханатхи: Почтенный Готама, хотя я его не отвергаю, мое мнение остается тем же* [то есть я отвергаю все мнения, но не отвергаю самого отвержения — В.Л.].

*Будда: О Аггивессана, среди тех, кто говорит: «Мое мнение остается тем же», многочисленны те, сохраняя свое мнение, принимают еще и другое... и немногочисленны те, кто избавляются от своего мнения и не принимают другое. В действительности, ... есть шраманы и брахманы, которые, разделяя следующее мнение, говорят: «Я признаю все мнения» [позиция 1], а есть такие, которые ... говорят: «Я отвергаю все мнения» [позиция 2]. Есть также и такие, которые говорят: «Я признаю одну часть [мнений] и я отвергаю другую часть [мнений]» [позиция 3].*

*Мнение тех, кто высказывает позицию [1], «сродни привязанности, сродни закабалению, сродни смакованию, сродни приверженности, сродни одержимости». Мнения тех, кто высказывает позицию [2], «сродни непривязанности, сродни отсутствию закабаления, сродни несмакованию, сродни неприверженности, сродни неодержимости».*

Когда Будда произнес эти слова, Дигханатха радостно воскликнул: *«Почтенный Готама одобряет мою точку зрения! Почтенный Готама хвалит мою точку зрения!»*

Но Будда продолжил свой анализ: позицию 3 он охарактеризовал как механическое соединение позиции 1 и позиции 2.

*Будда: «Что может сказать о ... [излагается позиция 1] разумный человек (винну-пурисо): «Если он выражает свое мнение, говоря: «Когда я признаю [такое-то мнение]», то сильно привязываюсь к этому мнению и остаюсь привязанным, поскольку такое мнение требует от меня следующих слов: «Только мое мнение и является истиной, все остальные — абсурдны», [вследствие чего] я вступаю в спор с двумя другими [шраманами и брахманами], которые говорят ... [излагается позиция 2 и позиция 3]. Если возникнет диспут, то будет и пререкание, если будет пререкание, то будет и волнение, если будет волнение, то будет и обида. Предвидя такой спор, такое пререкание, такое волнение, такую обиду, этот разумный человек избавится от своего мнения и не создаст другого мнения. Это составит отказ от мнений, это составит отбрасывание мнений».*

Тоже самое повторяется и относительно позиций 2 и 3. Далее Будда разъясняет Дигханатхе изменчивую природу тела и ощущений после чего тот и присутствующий при беседе Сарипутта обретают познающие истины.

Таким образом Будда показывает Дигханатхе, что его мнение (позиция 2) ничем принципиально не отличается от позиции 1 и позиции 3. Все три приводят человека в состояние растерянности и смятения, которое препятствует его духовному прогрессу. И тут же приводит бесспорные факты (не мнения) о составной природе тела и изменчивости психических состояний, которые открывают его слушателям истину о реальности как она есть.

Обратим внимание на то, как умело Будда строит свою беседу. Он представляет мнение Дигханатхи как частный случай более общей проблемы — проблемы, которую он анализирует по логической схеме *чатушкоттики* (тетралеммы): 1. А существует (позиция 1), 2. А не существует (позиция 2 — позиция Дигханатхи), 3. А существует и не существует (позиция 3). Четвертая альтернатива явно не формулируется, но подразумевается. Почему не формулируется? Если ее сформулировать,

то можно упрекнуть Будду в том, что она тоже будет мнением, например мнением об отрицании первых трех мнений (А не существует и не существует) и это приведет к регрессу в бесконечность. Поэтому четвертый тезис, к которому подводит Будда, является не столько отрицанием первых трех, сколько полным их преодолением.

Будда считает, что, придерживаясь какого-то определенного мнения, мы вынуждены становиться в оппозицию к другим мнениям, а значит, вместо того, чтобы попытаться понять реальность, ввязываемся в споры. Это подтверждается формулой отношения к *диттхи* из других текстов: «Они (*диттхи*) ведут к привязанности к мнениям, к зависимости от мнений, к непроходимым зарослям мнений, к оковам, неудовлетворенности, затруднительному положению, расстройству, возбуждению и не ведут к бесстрастности, безразличию, прекращению, успокоению, высшему знанию, пробуждению, *ниббане*» (например, М. I. 485). Истина же открывается лишь тогда, когда мы будем рассматривать то, что испытываем сами, на своем собственном опыте. Поэтому Будда в своих столкновениях с разными собеседниками стремится завоевать их не столько логикой (хотя прекрасно владеет всеми полемическими приемами и при надобности их применяет), сколько «правдой жизни» — наглядными и неопровержимыми фактами их собственного опыта, толкование которых он тут же и предлагает.

Эту позицию Будды по отношению к *диттхи* современный буддолог Стивен Коллинз назвал «молчанием мудреца» — истинный мудрец не имеет взглядов (она перекликается с даосизмом). Но в буддийских текстах можно встретить и другую позицию — противопоставление «ложным взглядам» (*миччха-диттхи*) взглядов «правильных», «истинных» (*самма-диттхи*). Вот типичный список «ложных взглядов», появляющийся в разных суттах: «Нет смысла в подаяниях, подношениях, жертвоприношениях; нет плода и созревания хороших или дурных действий; не существует этого и другого мира; нет смысла выполнять долг по отношению к матери и отцу; нет существ, родившихся спонтанно (без матери и отца); не существует шаманов и брахманов, которые, следуя правильному образу жизни и правильно упражняясь, провозглашают реальность этого и иного мира, пережив их в собственном опыте прозрения» (М. I. 287, 401, III. 22, 52 и др.). Похожий список в «Аппанака-сутте» (М. I, 400): «Ни хорошие, ни плохие действия не приносят кармического результата; счастливая или несчастная участь человека случайны и не имеют причины; не существует небес, существ без формы, не существует прекращения перерождения». Признание истинности противоположных утверждений является «правильным взглядом».



Прежде всего «ложные взгляды», как можно видеть по их перечню, касаются отрицания моральной силы *кармы*. Судя по асоциальному поведению некоторых аскетов, описанному в буддийских текстах, эти взгляды выражают состояние умов, распространенное прежде всего в среде шраманов. Будда предлагает своим мирским последователям принять «правильные взгляды» прежде всего в силу их социальной полезности: если они окажутся неистинными, то принимающий их выиграет по крайней мере в мнении «разумных людей», если же истинными, то он выиграет вдвойне, а скептик проиграет при любом раскладе (М. I. 403–404). Заметим, что во всех этих «правильных взглядах» нет ничего специфически буддийского. Даже отрицание возможности непосредственного видения и возможности прекращения перерождения не обязательно относится к буддизму. Будда понимает, что у простых людей, которые не занимаются ни аскезой, ни медитацией, нет возможности сделать выбор в пользу тех или иных взглядов отшельников на основании собственного опыта. Поэтому он и предлагает такой «прагматический» «утилитаристский» довод — следование «правильным взглядам» выгодно. В «Маха-чаттари-сака-сутте» эта разновидность «правильных взглядов» связывается с типом психики, подверженной аффективной привязанности (*са-асава*), с порождением религиозной заслуги (*пунья*), с вознаграждением в будущем перерождении. Получается, что такие «правильные взгляды» способствуют продолжению перерождения (М. III. 71, и далее). Мы знаем, что с точки зрения высшей буддийской цели — прекращения перерождений — это не может быть «правильным». Но простым людям предлагался «облегченный» вариант истины, рассчитанный на их уровень духовного и интеллектуального развития (принцип *упая-каусяля*).

Другая разновидность «правильных взглядов» связана уже с самим буддийским учением: «Есть правильные взгляды, являющиеся арийскими, не связанные с аффективной привязанностью (*ан-асава*), потусторонние (*локоттара*) и составляющие часть Пути (*магганга*)» (М. Там же). В качестве первого звена восьмеричного пути освобождения «правильные взгляды» включают чисто буддийские доктрины: четыре благородные истины (М. III. 251) или взаимозависимое происхождение (С. II. 17). Эти истины рассчитаны на более «профессиональную» аудиторию — шраманов и брахманов, у которых свои *диттхи*, как, например, у Дигханатхи. Об отношении Будды к такого рода *диттхи* мы поговорим в следующей лекции.

**Литература к лекции**

1. *Пятигорский А.М.* О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Тр. по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 433.
2. *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 114–125.

**Вопросы для самопроверки**

1. Каковы критерии для реконструкции учения «самого Будды»?
2. Как определить философские элементы учения Будды?
3. Каковы основные черты «осевой эпохи» в Индии?
4. Каковы основные различия между шраманским и брахманским аскетизмом?

## ТЕМА 4. БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ О СОВРЕМЕННОКАХ БУДДЫ

### Пять учителей

В «Саманнапхала-сутте» царь Магадхи Аджатакатту (санскр. Аджаташатру) спрашивает самых знаменитых духовных учителей своего времени о том, каковы плоды духовных усилий, или плоды шраманства (*саманна-пхала* на пали, отсюда и название сутты), но пятеро из них вместо ответа на этот вопрос просто проповедуют свои учения. Шестой же, Будда, прежде чем дать свой ответ, просит царя пересказать ответы своих предшественников, что царь и делает, последовательно «цитируя» Пурану Кассапу, Маккхали Госалу, Аджиту Кесакамбулу, Пакуддху Каччану, Санчаю Белаттхапутту и Нигантху Натапутту. О каждом из них сказано, что это «глава общины, учитель, имеющий множество последователей, основатель направления, знаменитый, почитаемый многими, опытный, давно оставивший жизнь в миру, прошедший долгий жизненный путь, достигший зрелости».

По **Пуране Кассапе** (судя по его имени, он из брахманского рода), все в мире происходит без причин и без условий, а только в силу случайности (буддисты называют это учение *адхичча-самуппанна-вада* — «учением о случайном возникновении» — и считают разновидностью *акрия-вады* — «учения об отсутствии [морального качества] действия»): добродетельное действие не влечет за собой награды, дурное — наказания. Вот слова, приписываемые Пуране в «Саманнапхала-сутте»:

*«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 делает ничего добро-*

*детельного и добродетель не пристает к нему. Из развращенности, самоконтроля, воздержания и т.п. не вытекают ни поступок, ни добродетель, ни подходы к ним» («Саманнапхала-сутта» 17–18).*

С точки зрения **Маккхали Госалы**, существа становятся порочными или, напротив, чистыми «без причины и без основания». Вселенной управляют необходимость (*нияти*), превращения (необходимости) и собственная природа (*свабхава*): *«Так же как брошенный клубок ниток разворачивается во всю длину, так глупец и мудрый одинаково совершат свой путь и придут к завершению своих страданий»* (Там же, 20).

Если поступки людей не дурны и не праведны, то и их последствия тоже морально нейтральны. В представлении Госалы перерождение само очищает разные классы душ от скверны. По истечению 8400 тыс. *махакальп* (великих мировых периодов) все живые существа автоматически придут к *нирване*. Буддисты называют его учение *сансара-суддхи* — очищение с помощью перерождения или *нияти-вада* — «учение о судьбе».

**Аджита Кесакамбала** (судя по имени, это был шраман, прикрывавший тело с помощью волос — собственных ли, или специальной одежды из волос — неясно) 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»* (Там же, 23).

Как мы видим, Кесакамбала 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 Будды подобные верования были распространены шире, чем представления о новом воплощении души. Буддисты называют учение Аджиты *учххеда-вадой*, т.е. учением об уничтожении души после смерти тела. Душа, с точки зрения этого шрамана, есть не более чем сочетание четырех элементов (земли, воды, огня и ветра). Со смертью тела она тоже распадается на эти элементы. Такая участь постигает всех — и добродетельных и порочных, и умных и глупцов.

**Пакуддха Каччана** (тоже брахман по происхождению) излагает свое учение о семи элементах, составляющих человека: земля, вода, огонь, ветер, радость, страдание и одушевляющий принцип (*джива*). Именно вечностью «составных» элементов и объясняется отсутствие оснований для морально окрашенного действия:

*«Эти семь элементов не созданы, не рождены, не произведены, не-результативны, тверды, как горные вершины, устойчивы как столбы. Не движутся, не изменяются, не влияют друг на друга...»* (Там же, 26).

По этой причине, как считает Пакуддха, нет ни познания, ни наставления (никто не способен ничего познать и никто никого не может ничему научить), и даже если кто-то острым мечом раскроит другому череп, он не лишит его жизни, поскольку меч лишь пройдет через «границы» составляющих начал. Буддисты называют это учение *сассата-вадой*, или **этернализмом** — учением о вечном существовании души (*атмана*) и мира («Брахма-джала-сутта» — см. далее).

Имена Маккхали Госалы, Пураны Кассапы и Пакуддхи Каччаны связаны с популярной во времена Будды сектой **адживика** (название секты происходит от слова *аджива* — образ жизни). Адживика либо откололась от джайнизма, либо просто была близкой ему общиной — по характеру аскетической практики. По преданию, она была основана Маккхали Госалой, выходцем из простого люда, бывшего какое-то время последователем Джины Махавиры. Последователи Госалы подвергали себя жесточайшей аскезе. Крупнейший знаток адживики Л.Бэшем пишет, что инициация в общину включала вырывание корней волос (кстати, эта практика до сих пор сохранилась в джайнизме) и сжимание в ладони раскаленной металлической лампы. Сторонники адживики проповедовали добровольный уход из жизни путем постепенного отказа от пищи и питья.

Самой туманной в пересказе царя была речь **Нигантхи Натапутты** (под этим персонажем скорее всего скрывается сам Джина Махавира — лидер джайнской общины): «Нигантха огражден четырехчастным ограждением? Он огражден от всей воды, он наделен устраненностью от всего, он очищен (от всего) посредством устраненности от всего, он заполнен устраненностью (от всего)...» (Там же, 29 пер. Шохина).

Буддийские авторы явно издеваются над джайнами. На самом деле, четыре ограничения джайнов — это запрет: 1) убивать живые существа, 2) лгать, 3) воровать и 4) вступать в интимные отношения.

Последний «цитируемый» проповедник — **Санчая Белатхапутта** (санскр. Санджая Белатхипутра — опять-таки брахман по происхождению) — представляет то течение индийского шраманства, которое буддисты называли аджняна-вадой (учением о незнании), а его приверженцев «скользкими угрями». Вот его рассуждение: «Если ты спросишь меня: — Существует ли другой мир? — и если бы мое суждение было: — Другой мир существует, я сказал бы тебе: — Другой мир существует. — Но это не мое [суждение]. Я не говорю: "Это мое высказывание", я не говорю: "Это так", я не говорю: "Это иначе", я не говорю: "Это не так", я не говорю: "Это не не так"». В такой же форме Санчая уклоняется и от ответа на другие вопросы, в том числе и на вопрос о плоде добрых или злых действий (Там же, 32–33).

Выработка уклончивых ответов на любые вопросы о природе реальности сближает аджнянавадинов с греческим скептиками — и те и другие не просто уклоняются от ответа, а в принципе отказываются от всякого суждения о вещах (ср. принцип *эпохе*).

Аджатасатту говорит Будде, что после ответа каждого из этих проповедников он испытывал разочарование, поскольку никто из них не дал прямого ответа на его вопрос, а просто изложил свое учение: «Это подобно тому, Почтеннейший, как если бы тот, у кого спросили о манговом дереве, рассказал о хлебном ...». Но на самом деле, все, что говорили проповедники, имело прямое отношение к заданному вопросу, ведь фактически вопрос упирался в проблему моральной эффективности действий. Ясно, что большинство учителей ее отрицали. Но не все. Известно, что джайнизм ее признает, и поэтому можно предположить, что джайнский учитель мог бы ответить на вопрос Аджатасатту положительно (о доктрине кармы в джайнизме см.: Тема 5).

Только Будде удается удовлетворить Аджатасатту своим ответом. Будда объясняет царю, что духовное подвижничество имеет своим «плодом» душевное равновесие, самоконтроль, сострадание, свободу от скверны и радость от погружения в медитацию. Но не только. Есть и социальный «плод» — высокий авторитет саманы (шрамана) у мирян. Другие учителя выставлены не только как авторы экстравагантных, «эпатажных» доктрин, но еще и как неумелые проповедники, неспособные привлечь царя на свою сторону.

Палийские тексты свидетельствуют о том, что Будда не просто хорошо знал всех проповедников и их учения, но и пытался подвергнуть их анализу. О чем свидетельствуют разные типологические классификации, приписываемые ему в суттах. В «Санграва-сутте» (М. II. 211) Будде задан вопрос: *«Существуют шраманы и брахманы, вступающие на стезю религиозного служения после высшей и окончательной прозрения доктрины. Хотелось бы знать, какое место среди них занимает отшельник Готама?»* Вот что ответил Будда: *«Я утверждаю, что есть разница между теми, кто становится на стезю религиозного служения после высшего и окончательного прозрения доктрины в этой жизни. Некоторые шраманы и брахманы являются «традиционалистами» (аннусавика) и становятся на стезю религиозного служения после высшего и окончательного прозрения доктрины в этой жизни только посредством следования традиции. Таковы брахманы — знатоки трех вед (тевиджджа — «Ригведы», «Самаведы» и «Яджурведы».* Кстати, в буддизме термин *«тевиджджа»* (санскр. *тривидья*) объединяет три разновидности знаний: знание собственных перерождений, знание перерождений других существ и знание методов разрушения умствен-

ных омрачений — еще один пример тактики *упая-каусяля*, в данном случае буддийское прочтение сугубо брахманистского термина — *В.Л.*). *Некоторые шраманы и брахманы становятся на стезю...* (далее как в первом случае) *исключительно в результате доверия. Это резонеры (такки) и любители систематического исследования (вимамси)* (то есть они не имеют собственного опыта, но опираются на опыт других — *В.Л.*). *Другие шраманы и брахманы становятся на стезю религиозного служения... только благодаря собственному прозрению учения, среди других учений ранее неизвестного.*

Как можно заметить, все названные Буддой категории учений опирались так или иначе на «высшее и окончательное прозрение доктрины в этой жизни», иными словами, на инсайт, или, как в случае с логиками, на опыт других. В первую категорию попадают традиционные брахманы, которые считают, что именно знание трех Вед и есть откровенная истина о реальности. Значит, само учение о высшей реальности уже существует, но открыть его могут только те, кто во всем следует ведийским текстам. Для таких «традиционалистов» Будда и другие учителя, достигающие прозрения своими собственными методами, не опираясь на Ведаы. — это самозванцы и мошенники, ведь в отсутствии четких критериев, почерпнутых из священных текстов, нет никакой возможности удостовериться в «подлинности» их опыта.

Другая категория содержит тех, кто опирается на логику и именно с ее помощью проникается высшим пониманием, третья категория включает доктрины, ранее неизвестные и, стало быть, открытые в собственном опыте подвижника без опоры на знание, опыт и авторитет других. Будда причислил себя к последней категории. Вместе с тем он считал себя «одним из». Возможно, он имел в виду и другие шраманские учения. Но является ли личный опыт и личный эксперимент чем-то вроде критерия истинности в буддизме? Конечно, этот принцип составляет важный элемент проповедей Будды. Редакторы буддийских текстов выработали для этого специальные формулы: «Познав в личном опыте с помощью своих специфических знаний, он объясняет ...» В первой своей проповеди Будда сопровождает изложение четырех благородных истин словами: «По отношению к предметам, неизвестным ранее (т.е. четырем благородным истинам — *В.Л.*) [во мне] возникло видение, [во мне] возникло понимание, [во мне] возникла мудрость, [во мне] возникло знание, [во мне] возник свет» (С. V, 420–424).

В «Тевиджджа-сутте» Будда говорит юным ученикам брахманов, что их учителя говорят о единении с Брахмой, не пережив этого опыта (Д. I, 235–253). Все ли истинно, что испытано на опыте? С этим вопросом обратимся к «Брахма-джала-сутте» («Сутте о сетях Брахмы»).

## Сеть Брахмы — сеть мнений

После двух глав (малой и большой), посвященных вопросам буддийской морали (за что хвалят отшельника Готаму простые люди), начинается разговор о других предметах — «глубоких, труднорассмотримых, трудномыслимых, умиротворяющих, не постижимых рассудком, тонких и постигаемых лишь знатоками». Эти предметы — прошлое и будущее и что можно знать о них. Именно на знание таких предметов и претендуют люди «духовной профессии» — шраманы и брахманы. Их претензии, как показывает Будда, основаны не на обычных представлениях, а на их собственном духовном опыте. Но делая из своего духовного опыта некий «взгляд», «мнение», «позицию», они оказываются пленниками спекулятивных представлений, попадают в сети Брахмы (в брахманизме Брахму-творца иногда сравнивали с пауком, выпускающим из себя сети). Эту метафору можно вслед за Шохиним понять как своеобразную иронию Будды. *Диттхи*, в «сетях» которых, по образному выражению Будды, запутались шраманы и брахманы — это уже не просто ложные обывательские мнения, а доктрины, непременным условием возникновения которых является ложное мнение о неизменной самости «я» (*саткая диттхи*). Важно заметить, что в палийских текстах встречается только имя бога — Брахма (санскр. *Brahman*, м.р.), а не Брахман (ср.р.), отождествляемый в брахманизме с высшим духовным началом, Абсолютом. Более того, там никогда не упоминаются упанишады с их учением о единстве Брахмана (ср.р) и индивидуальной души (*тат твам аси* — «ты есть То»). Будда называет 62 *диттхи*, разделяя их на две основные категории: «*диттхи* о прошлом» (18 позиций) и «*диттхи* о будущем» (44 позиции).

Первая категория подразделяется на пять видов:

- I. вечность *атмана* и мира в четырех позициях;
- II. полувечность Брахмы и мира в четырех позициях;
- III. конечность и бесконечность мира в четырех позициях;
- IV. скептицизм в четырех позициях;
- V. беспричинность *атмана* и мира в двух позициях.

Вторая категория включает доктрины о будущем (состояние *атмана* после смерти тела):

- I. *атман* сохраняет сознание (в 16 позициях);
- II. *атман* бессознателен (в восьми позициях);
- III. ни то, ни другое (в восьми позициях);
- IV. полное или частичное уничтожение *атмана* после смерти (в семи позициях);



V. освобождение *атмана* при жизни ( в пяти позициях).

Большинство из обозначенных в «Брахма-джала-сутте» позиций в той или иной форме зафиксированы в других буддийских текстах, а также в источниках внебуддийских традиций — главным образом джайнских и брахманистских (проблемой их идентификации занимались многие ученые — см.: Лысенко, 1994. С. 146–168).

Вот как представлены доктрины о прошлом, то есть доктрины, основанные на духовном опыте прозрения прошлых перерождений: 31. *«Есть, о монахи, некоторые шраманы и брахманы, сторонники сасата-вады [учения о вечности бытия, или этерналисты — В.Л.], которые провозглашают, что атман и мир вечны»* (27). Далее приводится формула, предваряющая изложение первых трех позиций: *«Случается так, о монахи, что какой-нибудь шраман или брахман своим усердием, своими усилиями, прилежанием, неустанностью и правильным вниманием добивается такой сосредоточенности сознания, что благодаря его силе, чистоте, упорядоченности, незапятнанности он вспоминает о своих различных состояниях в прошлой жизни: за одно рождение, два рождения, три рождения, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, многие тысячи, тысячи и сотни тысяч»*.

Различие в содержании первых трех *диттхи* определяется числом рождений и мировых периодов, «припоминаемых» шраманом или брахманом в момент йогического сосредоточения (по буддийской терминологии *пуббенивасам ануссатинана* — ретрокогниция прошлых существовании). В буддийской медитации, ретрокогниция представляет собой способность, вырабатываемую при прохождении четвертой ступени *дхьяны* (см.: Тема 11). Отчет об этом опыте и вывод, который из него делается, одинаковы для всех трех случаев:

*«В то время я носил такое-то имя, у меня была такая-то готра (семейный клан), такая-то варна, такое-то питание, я испытывал такие-то удовольствия и такие-то страдания и достиг такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и начал другое»*. Так он вспоминает многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. И делает вывод: *«Атман и мир вечны, бесплодны как горные пики, прочны, как столбы, в то время как существа блуждают туда-сюда, перерождаются, теряют одно рождение и обретают другое и пребывают таковыми в веках. Что же причиной всему этому? НЯ (ахам), который своим подвигничеством...»* (далее повторяется вводная формула).

Таково описание происхождения трех четвертей *диттхи* о прошлом. Заметим, что Будда никак не выражает своего отношения к содержанию доктрин, не пытается их критиковать или опровергнуть.

Его интересует их психогенез — что происходит в сознании людей, выдвигающих подобные взгляды. Он пытается понять, какие «экспериментальные» данные, то есть какой личный опыт, лежит в их основе. Сам этот опыт не подвергается сомнению. Но Будда показывает, что в его интерпретацию закрадывается ложная концепция «я» как вечного и неизменного принципа. Тем самым он предполагает, что этерналистские и прочие доктрины могут быть ошибочным выводом из определенного йогического опыта. Но это не единственная форма их генезиса. Приблизительно треть *диттхи* представляют собой дискурс в чистом виде — дедукцию из априорных посылок.

(34). «Случается, о монахи, что шраман или брахман использует рассуждение (такка) и систематическое исследование (вимамса). Своим умом, поддерживаемым рассуждением и систематическим исследованием, он приходит к выводу: "Атман и мир вечны ..."».

Вечность *атмана* в первом случае вытекает из осознания тождества личности в процессе ретропознания. О доводах «рационалистов» Будда умалчивает. Нет объяснения и вечности мира — похоже, что речь идет о достаточно абстрактной корреляции микро- и макрокосма, унаследованной с ведийских времен. Здесь и в дальнейшем *лока* означает не конкретный зримый мир, а местопребывание, соответствующее уровню психического развития индивида (буддийская коннотация), или же вселенную вообще — арену бесконечных перерождений человеческих душ (общеиндийская коннотация). Под описание *сассата-вады* подходит учение патриарха алживиков Пакулдхи Каччаны о семи элементах мира (есть совпадение в наборе эпитетов), а также учение упанишад о вечном *Атмане*: «Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный, он не может быть убит, когда убивают тело» и далее: «Познав бестелесного среди тел, среди непостоянных — постоянного, великого, всепроникающего Атмана, мудрый не ведает печали» («Катха упанишада». 1.2.22). Под вечностью мира в упанишадах может иметься в виду вечность Брахмана (ср.р.), в конечном счете отождествляемого с миром, как в распространенной формуле: «Ты — мир, ты — Брахман».

Раздел 2 включает четыре группы «полуэтерналистов». Первая группа — это те, кто верит в вечного Брахму и невечный мир. Будда рассказывает, как возникает подобное воззрение.

«В начале мирового цикла после длительной космической ночи, когда все живые существа превращаются в лучистых девов, появляется пустая обитель Брахмы. Туда попадает некое духовное существо, исчерпавшее свои заслуги в высших небесах Брахмы. «Оставаясь в одиночестве слишком долго, оно испытывает стеснение, ему это не нравится,

оно высказывает желание: «Ах, если бы другие существа могли достичь того же состояния». В это время и другие существа также оторвались от небесной обители, поскольку по исчерпанию заслуг их пребывание там закончилось, и появились в обители Брахмы, чтобы присоединиться к этому существу... Тогда, о монахи, существо, которое было первым, думает: «Это я Брахма, Великий Брахма, всемогущий, всевидящий, правитель, создатель, демиург, творец судеб, самостоятельный, прародитель всего, что есть и что будет. Это я создал все существа. Почему? Ибо я подумал: "Ах, если бы другие существа могли достичь того же состояния". Таково было мое желание, и вот существа явились». Существа, которые родились позже, думают: «Вот почтенный Брахма, великий Брахма, Всемогущий... Это он, почтенный Брахма создал нас. Почему? Потому, что он появился первым, а мы уже потом. Тот, кто появился первым, наделен долголетием, красотой, силой, в то время как родившиеся позже наделены меньшим долголетием, красотой и силой. Одно из этих существ потеряло свой статус и спустилось в этот мир. Возродившись в этом мире, в облике человека, оно покидает семью, переходит от состояния домохозяина в бездомное состояние». [Затем идет формула ретрокогниции.] Когда дело доходит до воспоминания о своих прошлых рождениях, выясняется, что этот человек вспоминает свое появление в обители Брахмы и говорит: «Почтенный Брахма, великий Брахма, который нас создал, постоянен, устойчив, вечен, неподвержен изменению, остается тем же в веках. Мы же, созданные им, невечны, изменчивы, живем недолго, можем умереть, то есть потерять существование, отпущенное нам здесь»» (II. 3–6).

Эта история, несмотря на свою фантастичность, содержит вполне научный анализ психологических мотивов поведения действующих лиц. Будда указывает на простую логическую ошибку в их рассуждениях — *post hoc ergo propter hoc* — «после этого, значит, по причине этого», показывая, что в действительности произошло пересечение двух причинных рядов: кармически детерминированного рождения первого существа и столь же кармически детерминированных рождений остальных существ. Веру во всемогущего Брахму, согласно Будде, провозглашает существо, ошибочно принявшее за Брахму другое существо, оказавшееся в этой небесной обители первым. Поэтому люди считают Брахмой обычное, подверженное перерождению существо из духовной сферы. Как можно видеть, Будда опровергает теистическое мировоззрение не по существу предлагаемых им идей, а показывая его «гене зис» в йогическом опыте ретрокогниции (эдакое «натуралистическое» объяснение религии, вроде марксова «бессилие дикаря перед силами природы»).

Вторая группа полуэтерналистов — это категория духовных существ, или дэвов, называемых *кхидда падоссика* — «испорченные желанием». В высших сферах они слишком злоупотребляли удовольствиями и потому, исчерпав свою благую *карму*, воплотились в мире людей. Здесь они прошли путь подвижничества и, когда стали практиковать ретрокогницию, то вспомнили о том, что в мире, который они покинули, оставались другие дэвы, сохранившие статус вечных существ (32). Третья форма полуэтерналистической доктрины исповедуется существами «испорченными манасом» (*mano-падоссика*) (33). Четвертая форма, как и в предыдущем случае, основана на априорных логических выкладках: «*То, что называется глазом, ухом, или носом, или языком, или кожей,— это атман [здесь слово «атман» обозначает тело — В.Л.], он изменчив, неустойчив, невечен, подвержен изменению. То же, что называется мыслью (читта), или манасом, или сознанием (виньяна), — атман, неизменный, стойкий, вечный, не подверженный изменению, он пребывает в веках*» (34).

Возможно, что эта форма полуэтерналистской доктрины отсылает к высказываниям упанишад о вечности души и невечности тела. С другой стороны, вечность души утверждается только в одном определенном смысле — как вечность трех форм сознания (*читта, манас и виджняна*).

III. 1—4 (35—38). Следующий блок доктрин касается идеи конечности и бесконечности мира. Соотношение йогического и дискурсивного способа их генезиса то же, что и в двух предыдущих случаях.

IV. 1—4 (39—42). Этот раздел особенно важен для изучения школ скептицизма времен Будды. Бросая взгляд на пеструю картину умозрений, отраженную в «Брахма-джала-сутте», нельзя не отметить, что она уже сама по себе указывает на мотивы, побуждающие к возникновению скептического умонастроения: множество взглядов и теории относительно одних и тех же предметов, достаточно развитая техника диспута, позволяющая доказывать или опровергать все что угодно. Скептическая позиция (воздержание от суждения — *эпохе*) представляла собой один из выходов из подобного положения. Буддисты называли скептиков «выскальзывающими как скользкие угри» и относились к ним двойственно. Они явно симпатизировали тем скептикам, которые исповедовали идеалы умиротворенности и моральной чистоты. Но все же считали, что для реализации таких идеалов у «скользких угрей» недостаточно позитивных оснований. Будда различает 4 группы скептиков. Вот, что он говорит по поводу первой группы: «*Случается, о монахи, что некий шраман или брахман не имеет знания, что благоприятно (кусала) в соответствии с реальностью*

(ятха-бхутам), а что неблагоприятно в соответствии с реальностью. Он говорит себе: “Я не различаю: “Это благоприятно в соответствии с реальностью”, я не различаю: “Это неблагоприятно в соответствии с реальностью”... Если я захочу объявить: “Это благоприятно в соответствии с реальностью”, если я захочу объявить: “Это неблагоприятно в соответствии с реальностью”, и истолкую что-то как благоприятное, а что-то как неблагоприятное, то совершу ошибку. Моя ошибка причинит мне тяготу. Тягота же моя станет для меня препятствием”. Поэтому из боязни ошибочного суждения он воздерживается от суждений о том, что что-то благоприятно, а что-то неблагоприятно. Какой бы вопрос ему ни задали, он использует словесную эквилибристику, туманные выражения, высказывает как угорь: Я не говорю: “Это мое высказывание”, я не говорю: “Это так”, я не говорю: “Это иначе”, я не говорю: “Это не так”, я не говорю: “Это не не так”» (39).

Итак, главный мотив скепсиса изображен здесь как боязнь ошибиться в суждении при неуверенности в своих знаниях. Вторая группа скептиков боится привязаться к ложным взглядам. Третья группа стремится избежать участия в спорах. Четвертая группа — это последователи Санчаи Белатхапутты. Речь идет о конкретном историческом лице, с которым Будду могли связывать сложные отношения соперничества. Будда тоже избегал участия в спорах, он тоже не хотел привязываться к мнениям, он тоже стремился к покою и умиротворению, но при этом имел в виду не просто «душевное спокойствие», а ясную сотериологическую цель — *нирвану*.

V. 1—2 (43—44). В этот раздел вошли *диттхи* приверженцев идеи «беспричинного возникновения *атмана* и мира», или акциденталистов. По-видимому, подразумевается учение, известное из других источников как *яддричча-вада* — доктрина случайности. Как же возникают подобные взгляды? Познакомимся еще с одним «психоаналитическим» отчетом Будды. Будда рассказывает историю о группе существ, лишенных сознания, которые после появления у них сознания сразу теряют свой статус в том мире, в котором пребывали, и рождаются на земле. Пройдя весь путь отшельничества и выработав в себе способность ретрокогниции, они могут вспомнить свою жизнь только до момента появления сознания, и не больше. На основании этого опыта они говорят себе: «Душа и мир возникают без причины. Почему? Раньше меня не было, теперь я есть, я, которого не было, стал существовать» (43). К таким же «акциденталистским» взглядам, полагает Будда, можно прийти и чисто дискурсивным путем, опираясь на резонирование и исследование — *такку и вимансу*. Этим завершается отчет о 18 формах *диттхи*.

*Диттхи о будущем.* Следующий раздел объединяет 44 *диттхи* (разбитых на 6 рубрик), тема которых — существование *атмана* после смерти тела. Однако в основном речь идет о разных доктринах, объясняющих природу души.

I. 1—16 (46). Доктрины этой рубрики идентичны 16 *диттхи* о разновидностях сознательности *атмана* после смерти: 1) сохраняет форму, без дефектов (перекликается со взглядами Праджapati из «Чхандогья упанишады» (VIII. 4. 2): «Поистине, поэтому, перейдя через эту насыпь, слепой перестает быть слепым, раненый перестает быть раненым, больной перестает быть больным», т. е. после смерти душа, сохраняя форму тела, лишается его дефектов. И еще: «И так же как это совершенное успокоение поднимается из этого тела и, достигнув высшего света, принимает свой образ. Он — высший пуруша, двигается там, смеясь, играя, развлекаясь с женщинами, или колесницами, или родными, не вспоминая об этом приатке — теле» (VIII. 12. 3); 2) бесформенен, без дефектов, 3) с формой и без формы, 4) ни то, ни другое, 5) конечен, 6) бесконечен, 7) конечен и бесконечен, 8) ни то, ни другое, 9) осознает единство, 10) осознает различие, 11) осознает предел, 12) осознает отсутствие предела, 13) радуется 14) страдает, 15) радуется и страдает, 16) не то и не другое. Мы видим здесь и троичную (*трайрашика*) и четверичную (*чатушкотика*) схемы предикации.

1—8 (47). Восемь воззрений на бессознательность *атмана* после смерти соответствуют (1)—(4) и (5)—(8) пунктам предыдущего списка. В них утверждается то же самое, только относительно бессознательного *атмана*.

III. 1—8 (48). «*Атман* — сознателен и бессознателен» (четыре формы). Этот третий тезис *чатушкотики*, в свою очередь, развертывается по такой же схеме. «*Атман* несознателен и не бессознателен» (четыре формы).

IV. 1—7 (50). Следующие доктрины Будда объединяет рубрикой «учхеда-вада», поскольку они провозглашают уничтожение (*учхеда*), прекращение (*винаса*) и разрушение (*вибхава*) семи разновидностей *атмана*: 1) *атман*, имеющий форму и состоящий из четырех материальных элементов, рожденный отцом и матерью и разрушающийся после смерти тела (материалистическая концепция типа учения Аджиты Кесакамбалы); 2) высшая божественная душа, обладающая формой, пребывающая в обители желаний (*кама-локе*) и питающаяся материальными элементами; 3) манасический *атман*, имеющий все органы и члены (ср. с одной из теорий упанишад об *атмане-пуруше*, согласно которой высшее начало состоит из ума, *маномайо*: «Этот состоящий из ума пуруша, сущность которого —

свет» — Брих.-уп. V. 6.1); 4) преодолев сознание формы, *атман* знает бесконечность пространства (эта и последующий формы *атманы* соответствуют разным стадиям йогического сосредоточения — см.: Тема 11); 5) тождественен бесконечному сознанию; 6) тождественен состоянию ничто; 7) тождественен «состоянию несознания и не-несознания».

Проблема существования души после смерти, или существования «иного мира» (*пара-лока*), куда душа попадает, отбросив тело, была основной причиной разделения всех индийских мыслителей на «астиков» (признававших существование потустороннего мира) и «настиков» (отрицающих его). В буддологической литературе *уччхедаваду* принято переводить терминами «нигилизм», «материализм» или «аннигиляционизм». Однако следует уточнить, что под последним понимается не уничтожение мира, а только прекращение существования души после смерти. В этом смысле аннигиляционизм не вполне симметричен сассата-ваде, или этернализму, которому его обычно противопоставляют, поскольку последний наряду с вечностью души утверждает еще и вечность мира.

V. 1—5 (51). Темой данной группы доктрин являются рассуждения о том, какой *атман* освобождается в этом видимом мире: 1) *атман*, состоящий из желаний; 2) *атман*, преодолевший желания и находящаяся на первой стадии медитации.

При сравнения характера описания блока 18 и блока 44 *диттхи* бросается в глаза, что в первом случае Будда был занят выяснением происхождения этих доктрин («психоанализ» Будды), а во втором — ограничивался их простым перечислением. Общее число *диттхи* обеих групп намеренно завышено за счет дублирования одних и тех же представлений под разными рубриками.

Будда вполне сознательно нагнетает сложность *диттхи*, утомляет своих слушателей их чрезмерным многообразием. Но при этом не предлагает никаких «правильных взглядов». Почему? Из других текстов нам известно, что о предметах, относительно которых высказаны все перечисленные *диттхи*, судить вообще нельзя (см.: Тема 10). К числу предметов, относительно которых лучше не иметь никаких мнений, поскольку любое такое мнение остается чистой спекуляцией, причисляются также прошлое и будущее. В «Чула-Сакулудая-сутте» (М. 1, 264—265) париврадхак Сакулудайи сокрушается о том, что не обладает сверхчувственным видением своих прошлых и будущих жизней. На что Будда ему говорит: «О Удайи, оставим в стороне эти две крайности — прошлое и будущее. Я учу лишь срединному пути, который состоит в следующем: “Когда есть это, то есть и то, когда

появляется это, появляется и то, когда этого нет, то нет и того, когда это прекращается, то прекращается и то» (это общая формулировка взаимозависимого возникновения — см.: Тема 9).

Тем самым Будда подчеркивает, что срединный путь ассоциируется исключительно с настоящим. Мы можем судить только о том, что происходит с нами «здесь и теперь». Будда показывает, что ретрокогниция, на которую претендуют три четверти проповедников доктрин первой категории, — такой же ущербный инструмент, как *такка* и *вимамса* — инструменты дискурса, с помощью которых можно доказать или опровергнуть любое утверждение. Три четверти *диттхи* основаны на нем, но сколь разнится их содержание! Он не говорит об истинности или ложности такого опыта. Его не интересуют ни гносеологические, ни когнитивные аспекты *диттхи*. *Диттхи* ложны не потому, что не отражают реального опыта ретрокогниции, а потому, что интерпретируют его в свете ложной концепции «я». В силу этого создатели подобных *диттхи* страдают основным, с точки зрения Будды, пороком — жадой продолжения существования, их психика находится в тисках аффектов. Поэтому их духовный опыт не может внушать доверия.

72. *«И все, о монахи, шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, о будущем, о прошлом и будущем, придерживающиеся взглядов на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления — все они попадают в сеть этих шестидесяти двух позиций и, “делая прыжки”, делают их в той же сети, ею стесненные и в ней запутавшиеся. И подобно тому, как умелый рыболов или его слуга покрывает воду прудика мелкочаеистой сетью и думает: “Все эти живые существа, живущие в пруду, попадут в эту сеть и, когда будут прыгать, будут прыгать в ней же, стесненные ею и в ней запутавшиеся, так, монахи, и все эти шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, о будущем, о прошлом и будущем, придерживающиеся взглядов на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления — все они попадают в сеть этих шестидесяти двух позиций и, “делая прыжки”, делают их в той же сети, ею стесненные и в ней запутавшиеся»* (перевод В.К. Шохина).

Метафора «сети» выступает здесь моделью, показывающей, как работает механизм *диттхи* — то есть механизм мнения, занятия определенной позиции. Любая позиция — категорическое суждение о природе вещей — воздвигает перегородки между собою и другой подобной позицией. В результате она — всегда элемент, составная часть некой более общей системы (буддийские тексты вписывают любое мнение в одну из альтернатив *чатушкоттики*). Сама эта система по-



добна сети — те, кто попадает в одну из ее ячеек, остаются связанными ограничениями, свойственными всей системе в целом, всей сети. Когда они хотят двигаться, то свобода их действий сильно ограничена, и чем больше они двигаются, тем больше запутываются. Они намертво срашены со своей ячейкой, что и составляет основное препятствие духовному прогрессу. В этой сутте Будда выступает как противник любой позиции, квиетист:

*«Но Татхагате, о монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которые таким образом подаются, приведут к тому-то и тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об “успокоении”, и, познав должным образом “восход” и “заход” чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата»* (перевод Шохина).

Будда располагает определенным знанием, но не придает ему значения. Надо полагать, что под «знанием» Будда имеет в виду *самма диттхи* — «правильные взгляды». Проповедь адресована буддийским монахам, и это многое объясняет. *Самма диттхи* важны для тех, кто только вступает на буддийский путь или, идя по нему, еще не достиг «прозрения» Дхармы, то есть архатства. Те же, кто уже «реализовал» истину в собственном опыте, не нуждаются ни в каких *диттхи*. Отсюда и квиетистская направленность проповеди. Но кто такие архаты? Это высший уровень духовного прогресса согласно буддийской классификации (саму эту классификацию мы пока не обсуждаем). Для архата характерно преодоление всех психических омрачений и препятствий: желания существования на тонких материальных планах (*рупа-рага*), желания существования на нематериальных уровнях (*арупа-рага*), гордости (*мана*), беспокойства (*уддхачча*) и невежества (*авидджа*) + реализация четырех благородных истин. Очевидно, что «Брахма-джала-сутта» нацеливает монахов именно на идеал архата.

Из всего этого можно сделать вывод, что между двумя позициями Будды — квиетистской (отрицание *диттхи* как таковых) и неквиетистской (противопоставление правильных *диттхи* — ложным) — нет никакого противоречия. Первая позиция предназначается для монахов, которые работают по «программе» достижения архатства, вторая — для мирян и для адептов, находящихся на более низких уровнях духовного прогресса.

Другой общий вывод, которые мы можем извлечь из данной сутты, заключается в том, что Будда считает бесполезным заниматься прошлым и будущим. Прошлым, поскольку все, что случилось с че-

ловеком в прошлых рожденьях, уже случилось — нельзя залезть в это прошлое, чтобы изменить настоящее. Об отношении Будды к прошлому можно судить по знаменитой притче о стреле. Человека, раненного стрелой, можно спасти только если вытащить стрелу, а не выяснять, кем была выпущена эта стрела, из чего она сделана и т.п. Нужно заниматься только тем, на что можно реально воздействовать, а это — настоящее. Изменяя настоящее, мы изменим и будущее.

### Литература к лекции

1. Брихадараньяка упанишада /Пер., предисло. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1964; Чхандогья упанишада /Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1965; Упанишады /Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967.
2. *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 146–168.
3. *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М: Ладомир, 1997.

### Вопросы для самопроверки

1. Каждый из собеседников Аджаташатту все же ответил ему на его вопрос о плодах подвижничества, каковы же были их ответы?
2. Почему Аджаташатту понял только ответ Будды?
3. Как относится Будда к 62 доктринам и почему?
4. Почему в одних случаях Будда отрицает *диттхи* как класс, а в других говорит о полезности «правильных» *диттхи*?

## ТЕМА 5. КАРМА И САНСАРА ВО ВРЕМЕНА БУДДЫ

### Что такое карма?

Это индийское понятие уже давно перестало быть экзотикой. Вместе с идеей перерождения оно пришло на Запад и нашло там немало поклонников. «Закон кармы» можно было бы назвать законом «морального воздаяния по делам». Дословно *карма*, точнее *карман* (существительно среднего рода), — это действие. Согласно закону кармы, именно действие является основным источником перерождения: моральное качество действия, совершенного в прошлой жизни, предопределяет счастье или несчастье в настоящем и в будущем. Закон кармы объясняет, почему в этом мире есть зло и страдание, но не для того чтобы оправдать такое положение вещей (это не теодицея, которая оправдывает зло высшим божественным провидением), а чтобы довести до сведения человека, что изменяя характер своих действий, он может сам изменить свою участь. Такова в очень кратком и очень общем изложении современная трактовка кармы. Но что представляла собой карма для Будды и его современников?

Брахманизм понимал карму прежде всего как ритуальное действие, то есть действие, которое, будучи правильно выполненным, должно принести «заказчику» (*яджамане*) определенный результат (богатство, долголетие, достижение небес и т.п.), ради которого затевалось то или иное жертвоприношение. Иными словами, карма — это действие, «запрограммированное» на определенный результат в ближайшем будущем или в более отдаленной перспективе. По мере кризиса ритуалистической религии и все большей интериоризации ритуала (жертва мыслью ставится выше жертвы материальной) идея «запрограммированного» действия постепенно переносится из религиозно-социальной сферы в индивидуальную жизнь человека, при

этом само действие приобретает совершенно иное значение. Ритуальное действие оценивалось лишь по формальному критерию: «правильно» выполненное, оно должно было сыграть положительную роль, «неправильно» выполненное — отрицательную. Но «правильное» и «неправильное», «положительное» и «отрицательное» — это еще не моральные категории. В ходе ритуалов жрецы убивали животных, совершенно не задумываясь над тем, что убийство аморально. Моральные суждения общего плана (убивать — плохо, лгать — плохо и т.п.) появились именно в диссидентских религиях — и прежде всего в буддизме и джайнизме. Доктрина кармы возникает лишь тогда, когда действие становится объектом морального суждения и связывается с результатами в отделенном будущем. Когда именно, в какой среде происходит окончательная «кармизация» всех сфер жизни человека и тесное увязывание кармы и *сансары*, сказать очень трудно. Но во времена Будды это уже свершившийся факт. Каковы основные последствия такой «кармизации»? Если в брахманистской религии область «праведного» (религиозно легитимного) поведения ограничивалась исключительно ритуалом, то теперь происходит «морализация» всех сфер деятельности человека (Будда скептически относится к эффективности ритуалов; например, иронизирует по поводу ритуала омовения: если бы с его помощью можно было действительно добиться праведности, то самыми большими «праведниками» были бы живущие в воде лягушки и черепахи. «Сутта-нипата», с. 302–303). Если в брахманистской религии целью ритуала было обретение земных благ и попадание в небесные обители богов, то теперь высшей целью человеческой жизни становится прекращение перерождений и действия закона кармы.

### **Акривадины против моральной значимости кармы**

Во времена Будды среди шраманов и брахманов встречались как сторонники идеи моральной силы *кармы* — *кривадины*, так и ее «отвергатели» — *акривадины*. Среди последних буддийские источники выделяют несколько групп: приверженцы *ниятивады* (Маккхали Госала), или фаталисты, приверженцы *ядриччхавады*, утверждавшие, что все в мире происходит по воле случая (Пурана Кассапа). Оспаривают эффективность человеческих усилий и теисты (*иссара-ниманахету*), объясняющие человеческую участь божественным вмешательством, а также квази-детерминисты, сторонники *свабхававады*, с точки зрения которых причиной всего является «собственная природа» вещей

(свабхава). Все перечисленные доктрины отрицают моральную значимость кармы, уповая на разные другие факторы — рок, случай, божественную волю или «природу вещей». Но при этом большинство из них не отвергает перерождения — сансары. Как же тогда объясняется сансара? Неизвестно, какова позиция по этому вопросу ядриччхавадинов и теистов, но адживики-фаталисты, последователи Макхали Госалы, считали, что перерождение — это естественный механизм духовного прогресса, который сам по себе без всяких усилий со стороны страждущего подводит его душу к нирване.

### Кривадины о движущей силе перерождения

Среди кривадинов нам известна позиция упанишад, последователей джайнизма и буддистов. Все они признают моральную силу кармы и соглашались в том, что хорошая карма ведет к благоприятному перерождению, а плохая — к неблагоприятному. Второе, в чем они согласны, — это убеждение в том, что главной целью человека является не благоприятное рождение, а избавление от любых перерождений — как неблагоприятных, так даже и благоприятных. Но в силу разного понимания движущей силы перерождения они разошлись в вопросе о том, какими путями этого достичь.

Джайн Махавира утверждал, что источник перерождения, а значит, и страданий живых существ — это само действие (физическое, речевое или умственное), поэтому пресечь его можно только одним способом — полным бездействием, максимальным воздержанием от действия. Между благой и неблагоприятной кармой нет принципиальной разницы — и та и другая поддерживают перерождение. Только прекратив всякое действие, можно уничтожить карму прошлых рождений. Джайны понимали карму материалистически как вещество, наподобие пыли, прилипающее к чистой по своей природе душе. Частички кармы тянут *дживу* (душу) вниз, в материальный мир (*лока*). привязывают к телу, мешая ей освободиться от круговорота перерождений и вернуться к своему подлинному, «чистому» состоянию в «немире» (*алока*) — особом трансцендентном пространстве, куда отправляются все освобожденные *дживы*.

Джайнские гексты восславляют аскетов, которые на протяжении многих часов и даже дней способны оставаться неподвижными и не реагировать ни на какие внешние раздражители. Страдания и неудобства, причиняемые им этой практикой, рассматриваются как верный знак того, что процесс «очищения» идет в правильном направлении:

прежняя карма разрушается, а новая не возникает. Не случайно, что в центре джайнского нравственного кодекса стояла доведенная до абсурда практика *ахинсы*, — джайнские аскеты не занимались земледелием, не употребляли в пищу многие виды сырых овощей и фруктов (не говоря уже о мясной пище и молочных продуктах), вырывали с корнями волосы, не мылись, носили на лице марлевую повязку и даже ходили обнаженными (дигамбары), чтобы ненароком не причинить вред какому-нибудь живому существу. Надо заметить, что это решение проблемы *кармы* — вполне логично, хотя его можно упрекнуть в слишком прямой, натуралистической трактовке моральных вопросов.

Более «тонкое» решение, также основанное на вере в моральную силу действия, предлагают упанишады. Суть его заключается в том, что бездействие — это не буквальное прекращение действия, а лишь непривязанность к его результатам. Так называемое «бездействие в действии». Что позволяет достичь такой непривязанности? Прежде всего — это знание о том, что истинная природа твоей самости, *Атман*, остается неизменной. Необходимо перестать отождествлять себя со всем тем, что активно, динамично, изменчиво: телесными компонентами, умом, мыслью, чувствами, и осознать, что твоя собственная неизменная самость есть не что иное как самость всего сущего — Брахман: «Ты есть Брахман», «Ты есть то», «Атман есть Брахман» (распространенные формулы упанишад).

Будда осуждал оба эти решения проблемы морального воздаяния. Джайнское — за самоумерщвление, которое наряду с гедонизмом считал «крайностью». Упанишадовское (даже если он никогда не определяет его как таковое) — за крайность «этернализма» (веры в вечность) *Атмана*. Буддийские авторы не жалеют иронических красок для описания джайнских аскетов, их называют «прямоходящими, отказывающимися сесть» или «испытывающими болезненные, острые и тяжелые ощущения, вызванные муками, которые они причиняют сами себе».

### Будда и джайны

В «Девадаха сутте» (М. II, 214–228) Будда рассказывает монахам о странствующих отшельниках, которые верят в то, что «любой опыт: приятный, болезненный или нейтральный, является результатом действий в прошлой жизни», и дословно приводит свой разговор с ними. Он спрашивает, почему они мучат себя тем, что никогда не садятся и не ложатся. Они отвечают, что их учитель Нигантха Натапутта, обладающий всезнанием и знанием-видением (*ньяна-дассана*), сказал им,

что в своей прошлой жизни они совершили нечто дурное и теперь должны удалить последствия своих действий посредством аскезы. Если они будут сдерживать свое тело, речь и мысль, то положат конец старой *карме* и не создадут «притока» новой. Это будет способствовать исчерпыванию их *кармы*, что и приведет к освобождению от страданий.

Будда, руководствуясь принципом, согласно которому ничто не следует принимать на веру, спрашивает их, знают ли они наверняка, что раньше существовали (то есть существовали в прошлом рождении), совершили нечто дурное, совершали конкретные дурные поступки, что уже удалили определенное количество страданий и что им осталось удалить еще столько же, и сколько всего страданий предстоит удалить, как избавиться от неблагоприятных состояний и достичь благоприятных? На все эти вопросы джайны отвечали отрицательно. Тогда Будда делает следующее заключение: раз в настоящем рождении эти аскеты испытывают столько страданий, то в прошлых рождениях их руки были окроплены кровью, то есть они были охотниками или предавались подобным презираемым занятиям.

Джайны возражают, что их нынешние страдания имеют совершенно другую цель, а именно — достижение блаженства, ибо счастья можно достичь только через страдание, а не посредством другого счастья. Если бы счастье рождалось из счастья же, то правитель обрел бы его скорее, чем Будда, ибо он и так живет счастливо. Будда спрашивает, способен ли правитель оставаться неподвижным и безмолвным семь дней и ночей, испытывая при этом чистое счастье (*сукха*)? Получив отрицательный ответ, он заставляет джайнов согласиться с тем, что правитель не может оставаться неподвижным не только в течение семи дней и ночей, но даже и в течение одного дня или одной ночи, поэтому он, Будда, счастливее правителя (заметим, что счастливее в соответствии и критериями, предложенными самими джайнами, а не Буддой). Очевидно, что Будда ссылается на свой опыт «пробуждения», когда он просидел под деревом Бодхи несколько недель, последнюю из которых впал в состояние, характеризующееся прекращением мысли — *санья-ведайита-ниродха*. Войти в это состояние его научил Уддака Рамапутта. Будда не отрицает сотериологическую ценность подобной практики, она даже входит в систему практик медитации, которую он рекомендует. Разница между Буддой и его йогическими учителями состояла в том, что у Будды его опыт вызывал ощущение радости и удовлетворения.

Но вернемся к «Девадаха сутте». Будда спрашивает джайнов о том, может ли усилие (*прадхана*) изменить их карму? Приписывая им отрицательный ответ, буддийские авторы явно берут грех на душу, ибо

Махавира, конечно же, допускал изменение кармы по воле человека. Далее Будда называет пять причин удовольствия или страдания. Первая — действия в прошлом рождении: *«Если удовольствия и неприятные ощущения, переживаемые живыми существами, вызваны их действиями в прошлом рождении, то сами нигантхи совершали в прошлых рождениях неблагоприятные поступки, поскольку в настоящей жизни они испытывают столь болезненные, острые и тяжелые ощущения. Если же удовольствие и страдание зависят от божества, то нигантхи должны быть сотворены злым божеством».*

Нельзя отказать Будде не только в чувстве юмора, но и в смелости, учитывая, что он жил в сообществе, высшим идеалом которого был аскет, предающий себя самому жестокому самоумерщвлению. Компаньоны Будды по аскезе, когда он захотел поведать им о своем «просветлении», не захотели слушать ренегата, отказавшегося от практик жесткого самоограничения. Второй причиной удовольствия или страдания, по Будде, является воля бога, третьей — судьба или рок, четвертой — принадлежность к нечестивым созданиям и, наконец, пятой — собственные усилия. Будда, естественно, придерживался пятой.

Что касается причин приятного, неприятного и нейтрального ощущений, то в «Ангуттара никае» мы встречаем и троичную классификацию. Первое — действия в прошлых рождениях, второе — действие Ишвары (теистическое объяснение), третье — случайность. Все три основания опровергаются Буддой:

*«Если первое, второе и третье верны, то Улюди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящимиД благодаря либо действию в прошлом рождении, либо Ишваре, либо случайности. Для тех, кто отвержен либо первому, либо второму, либо третьему, Унет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделатьД. А раз не существует необходимости действия или недействия, то термин шрамана («совершающий усилие») к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а чувственные способности — бесконтрольны» (А. 3. 61).*

И снова «Девадаха сутта». Будда объясняет, что именно следует считать «плодотворным старанием и плодотворным усилием». Он использует свою излюбленную тактику: поражать противника на его территории и его же оружием. В данном случае Будда рассуждает в терминах джайнского учения о душе (*дживе*). Джайны считали душу влажной и липкой, объясняя тем самым, почему к ней прилепляются пылинки кармы. Вот слова Будды: *«Странствующий монах не увлажняет страданиями свою душу, которая не была увлажнена, не отказы-*



аается от праведных удовольствий и не становится ослепленным удовольствием». Будда сравнивает удовольствие монаха с отношением к женщине, в которую вы были когда-то влюблены, но постепенно остыли. Так и монах постепенно достигает уравновешенности и его страдание устраняется.

Далее Будда рассказывает, как достиг просветления и какую светлую радость и умиротворение при этом испытал. Его рассказ призван вызвать недоверие к доктрине джайнов (как можно доверять людям, которые, судя по их нынешним усилиям по «сжиганию» дурной кармы, в прошлой жизни были преступниками и злодеями). Контраст между страдающими джайнами и благостным Буддой был явно не в пользу джайнской доктрины.

Но нельзя сказать, что отношение Будды к таким аскетическим практикам было неизменно отрицательным. Например, в «Виттасантхана-сутте» (М 1. 120–1) он рекомендует пять способов освобождения от дурных мыслей, среди которых есть и очень похожий на то, чем занимались джайны — «сжать зубы, прижать язык к небу и подавлять мысль мыслью». И это при том, что в своем описании просветления Будда упоминает эту практику как бесполезную. Это касается и других практик. Например в «Индриябхавана-сутте» (разбор этой сутты см.: Тема 11) Будда высмеивает «сворачивание чувств», которое приводит к полной потере чувствительности. Он отмечает, что, если называть это «культивированием чувств», то слепой и глухой тоже могут считаться аскетами. Вместе с тем в «Махапариниббана-сутте» он хвастается адживику Пуккусе, что однажды во время шторма, убившего двух крестьян и четверо быков, которые находились возле него, он был так погружен в себя, что ничего не заметил.

Буддологи объясняют такие «нестыковки» либо противоречиями или несогласованностью в самом учении Будды, либо испорченностью или неполнотой отчетов об этом учении в текстах. Приведу в пример дискуссию между швейцарским исследователем Иоханнесом Бронкхорстом и английским буддологом Ричардом Гомбричем на страницах журнала «Азиатские исследования» (*Asiatische Studien* 48, 1994; 49, 1995). Позиция Бронкхорста сводится к следующему: учение Будды представляет собой сочетание собственных идей основателя буддизма и разных «заимствований». Гомбрич считает, что возникновение подобных «противоречий» можно объяснить обстоятельствами, в которых происходит проповедь, и субъективной передачей учения Будды тем или иным последователем. Для эпизода с Пуккусой он предлагает два объяснения: первое, что это выдумка глупого агиографа, второе, что когда Будда говорил это, он очень плохо себя

чувствовал, поскольку уже съел несвежее мясо, ставшее причиной его смерти. Иными словами, плохо соображал, что говорит. Ни одно из этих объяснений не кажется мне убедительным. Думаю, что главное в понимании подобных «противоречий» — это их рассмотрение с точки зрения буддийского принципа *упая-каусяля* — искусных средств обращения в буддизм.

Тактика в отношении практик самоумерщвления определяется Буддой в «Ваджджиямахита-сутте» (A.V. 189–193).

Ваджджиямахита был домохозяином, мирским последователем Будды из города Кампы. Однажды он оказался в парке, где в это время собрались паривраджаки. Они стали расспрашивать его о Будде и в частности о том, *«правда ли, что отшельник Готама отрицает все аскетические практики? Правда ли, что порицает аскетов, ведущих тяжелую жизнь и категорически их критикует?»*

*Ваджджиямахита: «Конечно же нет, почтенные, Благословенный (Бхагаван) не отрицает всех аскетических практик, он не порицает аскетов, ведущих тяжелую жизнь и не критикует их категорическим образом. О почтенные, Благословенный отрицает то, что следует отрицать и хвалит то, что должно хвалить. Реагируя таким образом, он выступает как аналитик» [тот, кто подходит к предмету дифференцированно — В.Л.]*

*Париврадajak: «Остановись, о домохозяин, этот монах Готама, которого ты восхваляешь, “отрицатель”. Это человек, который не дает никаких точных объяснений».*

*Ваджджиямахита: «Нет, почтенные, я говорю так, имея на это свои причины. Благословенный говорит: “Вот хорошая вещь, а вот плохая вещь”. Давая такое определение, он тем самым различает хорошее и плохое, т.е. Благословенный — этот тот человек, который дает точные объяснения. Он не “отрицатель”, не тот, кто не уточняет».*

Когда домохозяин высказался таким образом, паривраджаки и члены других сект умолкли и сидели молча, пристыженные с опущенными плечами, с потупленным взором и неспособные произнести ни слова. ...Домохозяин Ваджджиямахита поднялся со своего места и отправился к Благословенному. Он пересказал тому все, что произошло между ним и паривраджаками и заслужил похвалу.

*Вот что сказал ему Будда: «Конечно, о домохозяин, я не говорю, что надо следовать всем аскетическим практикам. Я также не говорю, что все аскетические практики надо отвергать... Тем не менее, о домохозяин, если в результате определенных аскетических практик, примененных каким-то человеком, его неблагоприятные психические состояния (акусала-дхаммы) увеличатся, а благоприятные (кусала-дхаммы) умень-*

шатся, я скажу, что такие аскетические практики не должны применяться. Если же в результате определенных аскетических практик, примененных каким-то человеком, его благоприятные психические состояния увеличатся, а неблагоприятные уменьшатся, я скажу, что такие аскетические практики должны применяться».

Как мы видим, стратегия Будды заключается в том, чтобы избегать категорических и общих суждений и судить *избирательно*, исходя из строго прагматических критериев — полезности или вредности тех или иных практик для конкретного человека в конкретной ситуации. Нельзя яснее сформулировать принцип *упаякаусалья*. Характер болезни определяет характер лекарства, противоядия. Нет универсальных рецептов, поскольку все болезни индивидуальны.

Джайны представляли для буддистов опасных соперников — их община пользовалась большим авторитетом и привлекала к себе большое количество последователей. Высмеивая их, Будда развенчивал идеал мученичества, разделявшийся большинством шраманов. Основная его идея была проста и отвечала здравому смыслу: страдания тела, вызванные практиками самоумерщвления, не могут способствовать духовному прогрессу, т.к. отвлекают ум от медитации, а именно через ум и сознание и пролегает путь к освобождению. Таким образом Будда был, возможно, первым духовным учителем в современной ему Индии, который резко противопоставил «внутреннюю аскезу» — «внешней», чисто физической, которую считал тупиком. Тело нужно поддерживать в таком состоянии, чтобы оно помогало, а не мешало сосредоточиться на главной цели адепта — освобождению от перерождений, *нирваны*. Если хотите, «здоровый дух в здоровом теле». Но при этом не следует думать, что само по себе физическое здоровье представляло для Будды какую-то самостоятельную ценность (он не занимался физическим оздоровлением). Речь шла скорее об отсутствии болезней и болезненных состояний, которые могут оказаться препятствиями к освобождению.

Позиция Будды по вопросу о карме для своего времени была, безусловно, новой и революционной. С его точки зрения, источником перерождения являются не прошлые действия (тела, речи и ума), как в джайнизме, и не отождествление себя с этими действиями, как в упанишадах, а желание (*таньха*) или намерение (*четана*), стоящие за действием. Если выразиться современным языком, то причина перерождения лежит в психологической сфере — кармический заряд, который должен «разрядиться» в будущем, определяется больше всего тем, в каком психическом состоянии пребывает человек в момент

совершения действия, о чем думает и как себя ощущает. Что же касается прошлой кармы, то на этот счет у Будды тоже было свое мнение, принципиально отличающееся от мнения джайнов.

Вот как об этом говорится в «Махакаммавибханга-сутте» (М. III. 207–215).

Место действия: местечко Каландаканивапа, бамбуковая роща, окрестности Раджагахи (санскр. Раджагрихи).

Монах Аясаманта Самидхи занимался медитацией, когда к нему подошел париврадджак Поталияпутта и после церемонии приветствия, расположившись рядом, сказал: *«От шрамана Готамы я слышал, от шрамана Готамы я узнал следующее: телесное действие бессмысленно, речевое действие бессмысленно, только умственное действие истинно, и существует психическое состояние, которое можно достичь и в котором нет никаких ощущений»* [Именно так представляли буддийскую позицию джайны и другие шраманы и именно за это ее критиковали, выдвигая разные доводы, например, что человек может совершать неблагоприятные действия, имея самые благие намерения — В.Л.].

*Самиддхи: О друг Поталияпутта, не искажайте слово Благословенного! ...Несправедливо так неправильно толковать слово Благословенного. Благословенный такого не говорил...*

*Поталияпутта: О друг Самиддхи, сколько времени прошло, как вы начали вести жизнь религиозного подвижника?*

*Самиддхи: Недолго, друг мой, три года.*

*Поталияпутта: Раз такой юный адепт думает, что он должен защищать своего учителя, то нам нет смысла обращаться к более давним ученикам. О друг Самиддхи, когда вы сознательно совершаете телесное действие, речевое действие или ментальное действие, какое ощущение вы испытываете?*

*Самиддхи: О друг Поталияпутта, когда мы сознательно совершаем телесное действие, речевое действие или ментальное действие, мы испытываем неприятное ощущение.*

*Париврадджак Поталияпутта не обрадовался такому ответу, но в то же время и не осудил его. Когда он ушел, Самиддхи приблизился к Ананде, любимому ученику Будды и его дальнему родственнику, сел рядом и пересказал свой разговор с Поталияпуттой. Ананда решил, что нужно сообщить об этом самому Будде и точно запомнить, что он скажет (кстати, именно Ананде буддийская традиция приписывает изложение по памяти «слова Будды» на первом буддийском соборе после смерти Учителя), вместе они и отправились к нему.*

Будда, выслушав их, сказал: *«Но, Ананда, я даже не знаю, каков предмет рассуждений этого париврадджака Поталияпутты (из чего следует, что париврадджак специализировались по разным предме-*

там — В.Л.). Как могу я разобраться в таком разговоре? На вопрос паривраджака Поталияпутты этот глупец Самиддхи дал категорический однозначный ответ (екантика), в то время как тут требовалось провести анализ [то есть выделить различные случаи, именно таким «аналитическим подходом» Будда завоевал себе репутацию «аналитика» — виббаджжавадина — В.Л.]. Во время речи Будды к ним подошел монах Удайи и сказал: «Но все же, о Почтенный, если ответ Самиддхи точен, это значит, что любое ощущение, которое испытываешь, является неприятным»

Обращаясь к Ананде, Будда прокомментировал: «Видишь, о Ананда, каким ложным путем следует этот глупец Удайи. Я знал, что он, желая вмешаться в наш разговор, сделает это не размышляя [над сутью вопроса]. В действительности, париврадajak Поталияпутта спрашивал [Самиддхи] о трех видах ощущений. Глупец Самиддхи, о Ананда, должен был ответить ему: «О друг Поталияпутта, совершив сознательно телесное, речевое или ментальное действие, дающее приятное ощущение, испытываешь приятное ощущение; совершив сознательно телесное, речевое или ментальное действие, дающее неприятное ощущение, испытываешь неприятное ощущение; совершив сознательно телесное, речевое или ментальное действие, дающее не приятное и не неприятное ощущение, испытываешь не приятное и не неприятное ощущение». Если бы Самиддхи ответил так, это был бы правильный ответ паривраджаку Поталияпутте. О Ананда, если вы [сейчас] выслушайте слово Татхагаты о великой классификации действий [маха-камма-вибханга — название сутты], то тот или иной париврадajak, духовно незрелый и мало знающий последователь других систем, узнает об этом объяснении».

Ананда: Наступил подходящий момент, Благословенный, чтобы Благословенный объяснил подразделения великой классификации действий. Услышав слово Благословенного, ученики сохраняют его в своей памяти.

Будда: Прекрасно, Ананда, слушайте внимательно. Я буду говорить... Существует четыре разновидности индивидов. Каковы они? [1] индивид, убивающий живых существ, совершающий кражи, вступающий в запретные половые связи, произносящий лживые речи, клеветнические речи, грубые речи, фривольные речи. Он преисполнен зависти, злобных мыслей, ложных мнений. В этом случае после разрушения тела, после смерти, он возрождается в ущербном положении, в несчастном месте, в состоянии, приносящем страдания, в нирная.

[2] Другой индивид, убивающий живых существ... [описание повторяется — В.Л.]. Тем не менее после разрушения тела, после смерти, он возрождается в счастливом месте, в одной из небесных обителей. (По-

лучается, что вместо наказания этот индивид получает, напротив, вознаграждение в виде небес. Что это — отрицание моральной силы кармы? — читаем дальше).

*[3] Еще один индивид, который воздерживается от убийства живых существ ... [описание повторяется ... ясно, что здесь подчеркивается важность осознанного намерения — В.Л.], обладает мыслью, лишенной отвращения [один из аффектов — В.Л.]. В этом случае после смерти он возрождается в счастливом месте, в одной из небесных обителей.*

*[4] Еще один индивид, который воздерживается от убийства живых существ ... разделяет правильные взгляды [то есть не просто сознательно воздерживается от проступков, но еще и обладает правильным знанием — В.Л.]. Тем не менее, после разрушения его тела, после смерти, он возрождается в ущербном положении, в несчастном месте, в состоянии, приносящем страдания, в нирная.*

Таковы четыре основные возможности, которые будут обсуждаться в этом тексте: 1) плохие действия (карма) — плохой результат; 2) плохие действия — хороший результат; 3) хорошие действия — хороший результат; 4) хорошие действия — плохой результат. 1) и 3) соответствуют убеждениям тех шарманов и брахманов, которые утверждают, что моральные действия заряжены положительной силой, а аморальные — отрицательной (это прежде всего джайны); 2) и 4) относятся скорей всего к взглядам адживиков.

*«Но, о Ананда, может случиться следующее. Некий самана или брахман, прибегая к жесткой аскезе, собственными усилиями, собственным дерзновением, собственным усердием, собственными ментальными упражнениями достигает состояния психической концентрации и пребывает в нем. Затем с помощью божественного ока [способности видеть прошлое и будущее мира, достигаемой в результате йогической концентрации и медитации — В.Л.], которое позволяет ему созерцать то, что недоступно взгляду обычных людей, он видит индивида, который убивал живых существ [и т.п.], который преисполнен ложных взглядов, который после разрушения тела, после смерти, перерождается в ущербном положении, в несчастном месте, в состоянии, приносящем страдания, в нирная. Тогда [этот самана или брахман] думает: У Аморальные действия, поистине, существуют. Плохое поведение приводит к плохим результатам. Я видел, как этот индивид убивал живых существ [и т.п.]. Теперь я вижу его после разрушения тела, после смерти, переродившегося в ущербном положении. Затем этот самана или брахман говорит так: У Поистине, все те, кто убивает живых существ [и т.п.], преисполнены ложных мнений, после разрушения тела, после смерти перерождаются в ущербном положении ... Если кто-то рассуждает так,*

то он все правильно понял. Понимание тех, кто рассуждает иначе, неправильноеД. Тем самым этот самана или этот брахман основываются на фактах, которые они видели сами и утверждает факты, к пониманию которых они пришли сами, думая: У Это единственная истина, остальное — бессмысленноД». [Будда представляет здесь взгляды криявадинов, основанные на их собственном опыте ретрокогниции, прозрении прошлых жизней живых существ — В.Л.]

«Но может, о Ананда, случится и следующее: некий самана или брахман, прибегая к жесткой аскезе ... достигает состояния психической концентрации, в котором он пребывает. Затем с помощью божественного ока ... он видит индивида, убивающего живых существ,.. преисполненного ложных мнений, который после разрушения своего тела, после смерти, перерождается в счастливом месте, на одном из небес. Тогда этот самана или брахман думает: «Поистине не существует морально неблагоприятных действий. Плохое поведение не приводит к [плохим] результатам. Я видел этого индивида, который убивал,.. но после разрушения тела, после смерти, он переродился в счастливом месте». Затем этот самана или брахман говорит так: «Поистине все те, кто убивает живых существ,.. после разрушения тела, после смерти, перерождаются в счастливом месте, в одной из небесных обителей. Если кто-то понимает так, то он понял правильно. Понимание тех, кто рассуждает иначе, неправильное». Тем самым этот самана или этот брахман основываются на фактах, которые они видели сами и утверждает факты, к пониманию которых они пришли сами, думая: «Это единственная истина, остальное — бессмысленно» [Таковы взгляды акриявадинов — адживиков — В.Л.]

В третьем случае речь идет об индивиде, воздерживающемся от убийства и прочих преступлений и перерождающемся в счастливом месте. Вывод: «Моральные действия поистине существуют» ... «Те, кто воздерживается от убийства живых существ и т.п., перерождаются в счастливом месте...» Если кто-то понимает так, то он понял правильно. Понимание тех, кто рассуждает иначе, неправильное. Тем самым этот самана или этот брахман основываются на фактах, которые они видели сами и утверждает факты, к пониманию которых они пришли сами, думая: «Это единственная истина, остальное — бессмысленно».

Четвертый случай аналогичен четвертому типу индивидов, который, несмотря на свое моральное поведение, перерождается в ущербном состоянии.

Затем Будда подводит итог: «О Ананда, в случае, если самана или брахман говорит: У Аморальные действия, поистине, существуют и плохое поведение влечет за собой плохой результатД, я соглашусь с ним.

*Если он скажет: У Я видел этого индивида, убивавшего живых существ... Теперь я вижу, что он переродился в ущербном состоянии... Д, я тоже с ним соглашусь. Но если он скажет: У Все, кто убивает живых существ... перерождается в ущербном положении... Д, я не соглашусь с ним. Точно также, если он скажет: У Если кто-то понимает так, то он понял правильно. Понимание тех, кто рассуждает иначе, неправильное Д, я не согласен с ним. Почему? Потому что понимание Татхагаты, о Ананда, великого процесса деяний отлично [от понимания этих саманов и брахманов]».*

[С каким же типом суждения Будда согласен, а с каким не согласен? Будда согласен с суждением, являющимся констатацией личного опыта — невозможно отрицать то, что пережито самим человеком. Но не согласен — с обобщающим третьим суждением и с четвертым, которое превращает частное суждение в *диттхи* — мнение, позицию. Последние два вида суждений относятся Буддой к разряду категорических и однозначных, которые он осуждает — В.Л.]

*«В случае, если самана или брахман скажет: У Поистине, не существует аморальных действий, и аморальное действие не приводит к плохим результатам Д, я не соглашусь с ним. Если он скажет: У Я видел этого индивида, убивающего живых существ... [теперь] я вижу, что он переродился в счастливом месте... Д, я согласен с ним. Но если он скажет: У Все, кто убивает живых существ... перерождаются в счастливом месте Д, я не соглашусь с ним. Также и в случае, если он скажет: У Если кто-то понимает так, то он понял правильно. Понимание тех, кто рассуждает иначе, неправильное Д, я не согласен с ним. Почему? Потому что понимание Татхагаты, о Ананда, великого процесса деяний отлично [от понимания этих саманов и брахманов]».*

В третьем случае Будда согласен с утверждениями: *«Моральные действия, поистине, существуют, правильное поведение приводит к хорошим результатам», «Я видел индивида, воздерживающегося от убийства живых существ ..., который переродился в счастливом месте...»*, но не согласен с обобщением этого факта, с утверждением его в качестве истины в последней инстанции.

Четвертый случай касается индивида, воздерживающегося от дурного, но тем не менее возрождающегося в ущербном состоянии. Схема рассуждений Будды та же, что и в предыдущих случаях. Затем Будда снова рассматривает первый случай и пытается разобраться, что именно привело индивида к перерождению в ущербном состоянии: *«Именно из-за причиняющего страдание результата того аморального действия, которое он совершил ранее (в предшествующих рождениях), либо ... потом (в предыдущем рождении), либо из-за ложного мнения, которое он держал в уме в момент своей смерти, он и перерождается в*



ущербном положении. Таким образом, тот, кто убивает живых существ,.. получает результат, который может проявиться [либо] в этой жизни, [либо] в следующей жизни, [либо] за пределами следующей жизни».

То же самое касается трех остальных случаев.

Заключительные слова Будды: «Таким образом, о Ананда, есть недейственные действия, которые и выглядят как недейственные. Есть действия в действительности недейственные, но воспринимаемые как действенные. Есть действенные действия, которые и выглядят как действенные. И есть действия в действительности действенные, которые выглядят как недейственные».

Главная мысль Будды — связь между действием и его результатом не является жесткой и однозначной. Тем самым он ставит под сомнение жесткий кармический детерминизм джайнов. Жесткий детерминизм предполагает, что причина А порождает следствие В при любых условиях (в буддизме доктрины, придерживавшиеся такой логики назывались *эка-хету-вада*, «доктрины одной причины»). В буддизме же на связь А и В действует множество факторов, которые могут ее 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, поэтому буддисты называют свое учение *нана-хету-вада*, «доктрина множества причин».

Что же конкретно предлагает Будда для ослабления «кармического детерминизма»? Он различает три вида действий: действия, совершенные в настоящем существовании, чей результат скажется еще в этой жизни, действия, совершенные в этом существовании, чей результат скажется лишь в следующей жизни, и действия, совершенные в этой жизни, чей результат может сказаться в любой другой жизни. То есть, с его точки зрения, действия обладают разным кармическим потенциалом.

В ответ на вопрос Шиваки, правы ли те брахманы, которые утверждают, что все, переживаемое человеком — будь то удовольствие или страдание — вызвано его действиями в прошлом рождении, Будда говорит: «О Шивака, есть ощущения, которые вызваны желчью, вызваны флегмой, вызваны временами года, вызваны нерегулярными происшествиями, неожиданными случайностями и созреванием *кармы*. Те же саманы 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» (С.V. 230–231).

Созревание кармы (*vipaka*) тоже предполагает 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 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 трактовке Будды закон *кармы* не является ни детерминизмом, ни тем более фатализмом. Любое кармически заряженное действие может быть ослаблено другим, противоположно заряженным действием. Например, у буддийского святого, архата, все его прошлые действия (положительно или отрицательно заряженные) нейтрализованы более сильными настоящими действиями, которые не несут в себе никакого заряда, поэтому архат больше не будет рождаться. Механизм освобождения тут прямо противоположен механизму освобождения в джайнизме. Основная задача джайнского аскета — уничтожить прошлые кармы, буддийский адепт уничтожает не прошлые кармы, а психологические препятствия к освобождению — аффекты (*клеши, нивараны, авараны*) и тем самым лишает свои действия их кармического потенциала, ведь именно аффекты порождают те желания и привязанности, которые ведут к перерождению.

Но вместе с тем непонятно, каким образом индивид, убивавший живых существ и совершавший прочие предосудительные действия, может получить хорошее рождение, а праведник — плохое (случай 2) и 4) в «Махакаммавибханга-сутте»? Можно предположить, что проступки злодея принесли свои результаты уже в ходе его настоящей жизни, то есть он расплатился по всем счетам (например, своими страданиями и несчастиями) и поэтому за какие-то более сильные заслуги, оставшиеся от предыдущих перерождений, смог переродиться на небесах. То же самое и праведник — он тоже наслаждался плодами своей праведности в этой жизни, а за проступки в предшествующих существованиях был наказан низким перерождением. Получается, что каждое «положительное» или «отрицательное» обстоятельство настоящей жизни индивида может иметь бесконечно сложное объяснение. Но в этом случае доктрина *кармы* лишается своей «объяснительной» силы и просто утопает в анализе разных факторов.

А между тем в некоторых буддийских текстах между факторами настоящей жизни и их кармической причиной установлены вполне однозначные соответствия. Например, в «Чулакаммавибханга-сутте» («Сутте малой классификации действий» — М. III. 202–206) про-

должительность жизни связывается с стремлением человека не причинять зла другим существам, а ее краткость — с предрасположенностью к причинению им вреда и убийству (отнимаешь жизнь другого — сокращаешь свою), болезни — с жестокосердностью по отношению к живым существам, а их отсутствие — с нежестокосердностью; уродливая внешность — с гневливостью, приятная внешность — с негневливостью; бедности — с завистливостью и жадностью по отношению к шраманам и брахманам, а богатство — с отсутствием зависти и щедростью к шраманам и брахманам; низкорожденность с грубостью и гордыней, высокорожденность — с учтивостью; глупости — с отсутствием интереса к моральным вопросам (они не спрашивали у шраманов и брахманов: «Что действительно, а что недействительно? Что порицаемо, а что безупречно? Какие действия мне не следует совершать, чтобы они не принесли мне долговременного несчастья? Какие действия мне следует совершать, чтобы они принесли мне долговременное благополучие?»), ум — с интересом к таким вопросам.

И здесь опять нет никакого противоречия, а только стремление к эффективной проповеди (*упая-каусяля*). «Малая классификация» предлагается молодому неопытному брахману Суббхе Тодеяяпутте на его вопрос: «Скажи мне, почтенный Готама, какова причина, каково основание того, что среди существ, рожденных в облике человека ... одни живут недолго, другие долго, у одних много болезней, у других мало болезней, одни уродливы, другие приятны на вид, у одних мало средств, у других их много, у одних мало богатств, у других много, одни принадлежат кланам низкого происхождения, другие — кланам высокого происхождения, одни не умны, другие умны?..». Суббха нуждается в простом и ясном наставлении, которое могло бы послужить ему путеводной нитью в обыденной жизни, он его и получает.

«Большая же классификация» — это наставление для буддийских монахов, прежде всего для «продвинутого» Ананды, поэтому оно более аналитическое и кроме того, оно направлено против детерминистических и индетерминистических взглядов паривраджаков (не случайно Будда надеется, что его ученики передадут его им).

Если бы все прошлые действия обязательно проявляли свои результаты, то до того, как это свершится, нельзя было бы выйти из круга перерождений. В этом случае религиозный путь состоял бы исключительно в разрушении кармических результатов, чем собственно и занимались джайны, когда изнуляли себя статуарными позами и голодовками. Настоящее для джайна — это лишь изживание прошлой кармы. В такой жизни нет никакого созидания, никакого духовного совершенствования, как у человека, посвятившего свою жизнь уплате родительских долгов, за которые лично он не несет никакой ответственности.

Позиция Будды совершенно иная. Он озабочен не тем, чтобы избавиться от прошлого, а тем, чтобы изменить настоящее индивида, научить его не создавать предпосылок будущего существования. Он занимается психикой, которая есть в настоящем, не слишком задумываясь о том, что какие именно кармы (в джайнском смысле) сделали ее такой. *«Если кто-то говорит: «Что посеешь в прошлом, то и пожнешь», это значит, что праведное поведение не имеет никакой ценности и что нет никакой возможности достичь полного прекращения дуккхи [глубинной неудовлетворенности существованием — В.Л.]. Напротив, если кто-то говорит, что пожинаешь то, что сеешь в настоящем, в этом случае он объявляет о том, что праведное поведение имеет ценность и что имеется возможность достичь полного прекращения дуккхи»* (А. I, 249, 253).

Почему в первом случае праведное поведение бессмысленно для «спасения»? Да потому, что с точки зрения джайнизма карма — это зло, вне зависимости от того, хорошая она или плохая. Праведное поведение создает хорошую карму, значит создает предпосылки к продолжению сансары. А почему нет возможности достичь полного прекращения дуккхи? Потому, что «сжигание» кармы — это болезненное самоумерщвление, а чистое страдание, без позитивного, приятного опыта не может привести к устранению страданий. Вот почему Будда часто подчеркивает, что при пробуждении он пережил светлый, радостный, приятный опыт.

Чем же ценно праведное поведение в буддизме? Прежде всего тем, что при этом происходит в психике человека. Человек, совершающий лишь добрые дела, говорящий добрые слова и думающий по доброду, очищает свою психику от дурных намерений и вредных психических состояний, таких, как гнев, похоть, зависть и т.п. Конечно, мы пожинаем, что посеяли в прошлом (в прошлом существовании), но ведь карма не срабатывает автоматически, она должна созреть, кроме того, карма карме рознь: есть действия с сильным эффектом («сильная карма»), есть действия с слабым эффектом («слабая карма»). Мне представляется, что одной из целей «большой классификации» в «Махакамма-вибханга-сутте» было желание Будды показать своим последователям, что разбираться в прошлой карме — занятие неблагодарное, лучше повернуться лицом к настоящему и своими собственными усилиями создать свое будущее. А для этого надо обратиться к источнику кармы в настоящем — «желанию», или «жажде» (*таньха*), и неведению (*авиджжа*). Призывая своих последователей разделять добро и зло, хорошую и плохую карму и взять ответственность за собственные поступки. Будда «этизирует» прежде всего настоящее.

### Литература к лекции

1. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 236–247.
2. Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.

### Вопросы для самопроверки

1. Каковы основные аргументы Будды против «детерминизма» джайинов?
2. Каковы три возможности прекращения действия закона кармы?
3. В чем видит Будда источник кармы и сансары?
4. Как срабатывает принцип *упая-каузалья* в вопросе о карме?

## ТЕМА 6. ОБРАЗ БУДДЫ: ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

### «Биография» Будды

Будда явно не одобрял культ своей персоны и постоянно подчеркивал, что он лишь глашатай Дхармы, на постижении которой и должны сосредоточить свои усилия его последователи. Он редко говорил о себе и оставил крайне мало «зацепок» для современных исследователей, пытающихся реконструировать его реальный жизненный путь. Но это обстоятельство не помешало буддийским авторам создать красочную «биографию» Первоучителя. Совершенно очевидно, что такая «биография» является важным элементом буддийского учения. Выводы некоторых ученых о ее «неисторичности» и «мифологичности» (например, французский ученый Эмиль Сенар считал ее вариацией на тему солярного мифа) несколько не умаляют ее значения для понимания буддийской мысли. Жизнь Будды призвана была служить моделью, иллюстрацией важнейших положений буддизма о «срединности», прагматизма (ориентации на практику спасения) и эмпиризма (важности личного опыта).

Трудности реконструкции реального жизненного пути Будды начинаются уже при попытке установить дату его рождения и смерти. Существует три версии: сингальская (по сингальским хроникам) — с 624 по 544 гг. (ее придерживается тхеравада), научная, основанная на греческих свидетельствах о коронации Ашоки и принятая до сих пор большинством ученых — с 566 по 486 гг., и японская, поддерживаемая немецким ученым Х.Бехертом — с 488 по 368 гг. Исторически правдоподобным считается, что Будда родился в местечке Лумбини, у подножия Гималаев, в семье кшатрия, рано женился, имел одного ребенка, вступил на стезю аскета против родительской воли, что пер-

вые его попытки достичь «просветления» провалились и что он умер от несварения желудка. Все эти сведения совпадают в буддийских источниках разных направлений.

То, что в ранней истории буддийской общины «культ личности» Будды еще не получил развития, доказывается отсутствием в древних палийских источниках более или менее связной биографии, представляющей его жизненный путь от рождения до смерти. В Сутта питаке жизнь Будды описывается начиная с того момента, когда достигнув «просветления», он решил проповедовать Дхарму, что вполне отвечает принципу «приоритета Дхармы» («Дхамма-чакка-паватана-сутта»). Из этой же «корзины» можно почерпнуть самые подробные сведения об обстоятельствах проповеднической деятельности Будды, о географии его перемещений по Индии (в суттах упоминается 173 населенных пункта, из них 10 городов), о его слушателях и собеседниках.

По подсчетам Умы Чакраварти, из вступивших в сангху 150 человек, социальное положение которых известно, 39 были брахманами, 28 — кшатриями, 21 человек представлял «почтенные семьи» (*учча кула*), 8 человек — «семьи низкого происхождения» (*ничча кула*), 8 человек — паривраджаков (бродячих отшельников брахманского происхождения) и один — домохозяев гахапати (точнее, домохозяек). Среди 175 мирских последователей (упасак) было 75 брахманов, 22 кшатрия, 33 гахапати, 26 из учча кула, 22 из ничча кула и 7 паривраджаков. Очевидно, что большинство последователей (монахов и упасак — мирских последователей) Будды составляли брахманы. Это убедительно опровергает миф о том, что Будда привлекал своим учением прежде всего угнетенных и обездоленных. Будда не был социальным реформатором, он никогда не критиковал существующие порядки, не осуждал богатства и не говорил о преимуществах бедности. Важно вообще отказаться от собственности, а не просто не иметь ее по бедности.

Особенно подробно и реалистически описывают сутты кончину Будды («Махапариниббана-сутта»). От недуга, поразившего его в сезон дождей, восьмидесятилетний Будда очень ослаб. Понимая, что Учитель может уйти, не оставив духовного завешания, любимый ученик Ананда просит его дать наставления относительно сангхи. Ответ Будды еще раз подтверждает принцип «приоритета Дхармы»: «Как, Ананда, разве община еще что-то ждет от меня? Я поведал вам всю истину, и у меня не было разделения между тайным и явным учением, — между истинами, Ананда, ни одной не было сокрыто от вас в сжатой руке учителя... И если, Ананда, кто из вас подумает: "Я буду отныне

*руководителем общины», или «община теперь подчинена мне», — тот первый нарушитель моего вам завета. Нет, Ананда, Совершенный не признает, что тот водитель общины, что она подчинена ему! И почему же тот первый тогда нарушит устав мой? О, Ананда, я стар, удручен годами, мое пребывание здесь близится к концу, я прожил свои дни, мне восемьдесят лет: как ветхая колесница может двигаться только тихо и осторожно, так же и тело мое едва движется на ходу. И только тогда, Ананда, когда Совершенный, переставая внимать внешним вещам, впечатлениям и ощущениям, погружается в глубокое благочестивое созерцание, не связанное ни с какими внешними предметами, — только тогда облегчается телесная немощ Совершенного» (2. 32) [здесь и далее перевод сутты заимствован из электронной библиотеки Института философии, автор не указан — В.Л.]*

Затем Будда произносит свое знаменитое духовное завешание, в котором призывает монахов опираться на Дхарму и собственные усилия: *«О, Ананда, сами светите себе (будьте сами себе светильниками), сами охраняйте себя, в самих себе найдите убежище! Не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе!.. И как же сам себе будет светить ученик, как сам охранять себя, как обопрется он на самого себя, свет увидев в Истине, прибегая к Учению, не опираясь ни на что, кроме как на самого себя» (2. 33).*

Событием, послужившим непосредственной причиной смерти Будды, было приглашение на ужин от некоего кузнеца Чунды. Отведав его угощения, Будда смертельно занемог. Чем же накормил Учителя несчастный кузнец? В текстах это блюдо называется «суукара—маддава», что вслед за авторитетным комментатором Буддхагхошей стали переводить как «свинину». В раннем буддизме существовали вполне определенные ограничения на поедание мяса: буддист не мог есть мяса, специально приготовленного для него, и не мог просить, чтобы его угощали мясом, но вместе с тем, если его потчевали остатками пищи, в которых содержалось мясо, он не должен был выбирать, а есть, что дают. Таким образом ранние буддисты не были строгими вегетарианцами, но вместе с тем смерть Будды от употребления в пищу несвежей свинины, хотя ей и пытались придать характер самопожертвования (Будда попросил Чунду накормить монахов другой пищей, а это угощение оставить ему), плохо вписывалась в «возвышенный» образ Первоучителя. В буддийских текстах предлагалось и «вегетарианское» толкование *суукара-маддава*, которое, кстати, подтверждается и из независимых источников. Этим словом называли особые трюфели, которые любили свиньи, нечто вроде «свинячей радости».



В лесу Упаваттана под Куринагарой собрались все ученики Будды и местные жители, маллы, чтобы услышать последнее слово Учителя: *«Может быть, Ананда, кто из вас подумает: смолкло слово Наставника, более нет у нас учителя! Нет, Ананда, не так вы должны думать. Те истины, те правила жизни, что я возгласил, установил для вас всех, — они да будут вашим Наставником после моей смерти!..»* (б. 1).

Объяснив, как должны монахи обращаться друг к другу, дав несколько советов об исключении из Устава нескольких незначительных правил, Будда трижды просит собравшихся высказать ему свои сомнения, свою неудовлетворенность (такова была обычная процедура на всех собраниях монахов). Все молчат. Тогда Будда произносит свои последние слова: *«Внемлите, о монахи, увещаваю вас — все рожденное отмечено гибельностью! Неустанно трудитесь во имя собственного спасения!»* (б. 8). После этого, пройдя восемь ступеней медитации, а затем, от четвертой вернувшись к первой, а от нее снова к четвертой, он достиг «полного прекращения» — *паринирваны* (подробнее об этом опыте см.: Тема 11).

Поскольку смерть Будды была событием космического масштаба, произошло страшное землетрясение и разразился гром. Брахманские боги произнесли свои эпитафии. Что же касается людей, то среди них те, кто еще не освободился от страстей, заламывали руки, стонали, рыдали, падали на землю, выкрикивая: *«Слишком рано умер Блаженный. Слишком рано он ушел. Слишком рано померк свет»*. Другие, освобожденные от страстей, стояли спокойно и сосредоточенно размышляли о бренности всего рожденного. По распоряжению Будды, похоронные церемонии были переданы маллам Куринагара. Рыдания, эмоциональные проявления, гримасы и жесты скорби были, с точки зрения Будды, признаком омраченности, подверженности страстям. Братья-монахи должны были использовать смерть Учителя как уникальный объект медитации. Все они достигли просветления и стали архатами.

Тело Будды было предано кремации, а все, что от него осталось (зубы и кости), было помещено в специальные поминальные сооружения (ступы) и стало предметом культа для простых людей. Монахи же получили в наследство Дхарму — особый опыт Будды и путь к нему. В дальнейшем в махаяне возникла концепция трех тел Будды — *трикая*: физического (*нирмана-кая*, которое умирает), «тела наслаждения» (*самбхога-кая* — мистический опыт Будды) и тело *Дхармы* (сущность Учения).

## Агиографии Будды

В более поздней литературе появляются полные жизнеописания Будды. Самые известные из них — «Лалита-вистара» и «Буддха-чарита». В палийском каноне это сравнительно поздние тексты «Махавасту» (относится к Виная питаке школы локоттаравадиинов — верующих в потустороннюю природу Будды), «Нилана-катха» и другие. Здесь мы имеем дело не с биографиями, а скорее чем-то подобным агиографии (житийным описаниям) со всеми свойственными этому жанру приемами достижения максимального назидательного эффекта — мифотворчеством, гиперболизацией описываемой личности, подчеркиванием предначертанности ее призвания, привлечением сказаний и легенд устной традиции (в Индии это были джатаки — рассказы о перерождениях).

Согласно этим легендам, будущий Будда, прежде чем родиться сыном кшатрия (сословие воинов — второе после брахманов сословие в Индии), 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.). Наконец, боги решили, что пришло ему время родиться в облике человека, который спасет мир, погрязший во мраке неведения. Рождение Будды было его последним перерождением перед уходом в *нирвану*. Его мать, Майя, увидела пророческий сон — в ее бок вошел прекрасный белый слон. Через положенное время у нее родился сын. Это случилось в мае (месяц весак по индийскому календарю) в парке Лумбини, лежавшем между Капилавасту (столицей королевства сакьев или шакьев) и Девадахой, где жили родители Майи, которых она собиралась навестить. Ребенок появился на свет среди деревьев и цветов в импровизированном укрытии. Место называется теперь Румминдеей и находится на территории современного Непала. Император Ашока в III в. до н.э. поставил поминальный столб, который стоит там до сих пор. Это было не обычное рождение. Будущий Будда вышел из бока своей матери. В Индии считалось, что великие святые появляются на свет именно таким чудесным способом, чтобы избежать *джанмадуккха* — страданий, связанных с рождением, начисто стирающим из памяти весь предшествующий опыт. У младенца обнаружили 32 знака «великого мужа» (золотистая кожа, знак колеса на ступне, широкие пятки, сросшиеся брови, длинные пальцы рук, длинные мочки ушей и т.п.). Эти знаки свидетельствовали о том, что он может стать либо чакравартином, могущественным правителем, устанавливаю-

шим на земле праведный порядок, либо великим отшельником. Мать Майя скончалась на седьмой день после рождения первенца (по некоторым легендам она удалилась на небеса, чтобы не умереть от восхищения сыном), мальчика растила ее сестра Махападжапати Готами. Отец Шуддходана, мудрый и справедливый правитель клана шакьев (пали сакьев) на северо-востоке Индии, видел в сыне своего преемника и желал, естественно, чтобы тот пошел по первому пути. Однако призванный ко двору по случаю чудесного рождения аскет Асита Девала предсказал второй путь.

Принцу дали имя «Сиддхаттха» (санскр. Сиддхартха «тот, кто реализовал цель»). Отец сделал все возможное, чтобы предсказание аскета не сбылось: окружил сына прекрасными вещами, красивыми и беспечными людьми, создал атмосферу вечного праздника, чтобы ничто не наводило на мысль о горестях этого мира. Единственным воспоминанием о своем детстве Будда делится в «Махасаччака сутте» (М.). Во время сельского полевого праздника, в котором участвовали все взрослые члены семьи, Будду оставили одного в тени дерева джамбу. Когда взрослые вернулись, шестилетний ребенок сидел в йогической позе и явно пребывал в трансе.

Когда Сиддхаттхе исполнилось 16 лет, он женился на принцессе Ясодхаре, которая через 13 лет родила ему сына Рахулу («Путы»). Но судьбы избежать нельзя, тем более, если она предначертана свыше. Принц три раза выбирался из дворца в сопровождении своего колесничего Чханны. Первый раз он встретил больного и понял, что красота не вечна и в мире есть уродующие человека недуги. Второй раз он встретил старика и понял, что молодость не вечна, третий — похоронную процессию, наблюдая которую, он осознал бренность человеческой жизни. По некоторым версиям, он встретил еще и отшельника, что навело его на мысль о возможности преодолеть страдания этого мира уединенным и созерцательным образом жизни. Значит, ему открылось не только реальное положение вещей, но и некий выход из него — типичный пример оптимизма на буддийский манер: решение приходит, только если дойдешь до самого дна отчаянья, откажешься от всех прежних представлений. Такое же отчаянье впоследствии привело будущего Будду и к просветлению.

Когда принц решился на великое отречение, ему исполнилось 29 лет. Оставив всех своих близких и отказавшись от роли правителя, Сиддхартха под именем отшельника Гаутамы (пали Готамы) отправился в Раджагаху (санскр. Раджагриха, современный Раджгир), столицу Магадхи, правитель которой Бимбисара, узнав, что этот аскет благородной внешности — выходец из царской семьи, предложил ему

разделить с ним трон. Однако Готама отказался, предпочтя компанию знаменитого мудреца Арады Каламы (пали Алага Калама или Кала), последователем которого он стал. Быстро овладев практиками медитации, которым учил Калама, но так и не познав истины, он переходит к Удраке Рамапутре (пали Уддака Рамапутта), от которого получает методы достижения еще более высокой ступени медитации. И опять разочарование. Покинув и этого учителя, он присоединяется к группе аскетов, предающихся самой суровой аскезе, однако чувство неудовлетворенности не покидает его. В конце концов он отказывается от дальнейших аскетических экспериментов, чем сильно разочаровывает своих сотоваришей. Они в гневе покидают его. Оставшись один, он находит в Урувеле тихий уголок возле реки. Сидя под баньяном, он принимает из рук деревенской девушки Суджаты немного риса, приготовленного на молоке, и съедает его (это была его последняя трапеза перед Просветлением). Проведя весь день в саловой роще, вечером он устраивается у подножия пипала (*Ficus religiosa*, который стали называть «Деревом бодхи»). Одержав победу над искусителем Марой (в фильме Бертолуччи «Маленький Будда» Мара предстает альтер эго самого Готамы, его внутренним демоном), он входит в состояние глубокого сосредоточения и в первой половине ночи постигает все свои предшествующие рождения, а во второй обретает «божественное око» — способность видеть участь всех живых существ. Вслед за разрушением всех омрачений и аффектов Готама переживает *бодхи* — «просветление», или «пробуждение», и становится *Буддой* — «Просветленным». Это событие произошло в ночь полнолуния месяца весак (мая) в месте, которое сейчас называется Бодх Гайя. Будда было 35 лет. Несколько недель (пять или восемь по разным версиям) он проводит в раздумии о разных аспектах открытой им *Дхармы*. Потом происходит эпизод с Брахмой Сахампати (см.: Тема 1). После этого начинается его проповедническая деятельность Будды, которая длится 45 лет и подробно освещается в палийских суттах.

«Дхамма-чакка-ппаватана-сутта» («Сутта о повороте колеса Дхармы») рассказывает, как Будда находит своих бывших собратьев по аскезе и говорит им, что стал «архатом», «полностью пробужденным», достиг «бессмертной» (*нирваны*). Те же относятся к его заявлению с недоверием: «Но почтенный Готама, даже следуя этому образу жизни [т.е. строгой аскезе — *В.Л.*], этой практике, этому самоограничению, ты не реализовал высшее знание, высшее состояние. Как же мог ты реализовать его теперь, после отказа от дальнейших поисков и возвращения к жизни в достатке?».

Будда отрицает, что отказался от поисков и живет в достатке. Три раза повторяет он свою просьбу выслушать его и три раза получает отказ. Наконец, он в отчаянии восклицает: «Признайте, что я никогда не говорил ничего подобного!». Зная его честность и искренность, аскеты понимают, что это так и что он действительно достиг опыта, о котором говорит. Об этом изменении в их отношении к Будде свидетельствует их обращение: «Да, Благословенный, не говорил». Они уже больше не называют его «Почтенный Готама». Именно перед ними (а дело происходило в Исипаттане, современный Сарнатх, там сейчас стоит ступа) он и произносит свою первую проповедь о четырех благородных истинах, которую называют «Поворотом колеса Дхармы». После проповеди все пять аскетов становятся его первыми учениками, бхиккху (буквально «нищим», «просящими милостыню») — так называли буддийских отшельников. Этим было положено начало буддийской сангхе («общине»). Через несколько дней Будда произносит проповедь о *неатмане* («Анатта-лаккхана-сутта»), в результате которой все пять аскетов достигают архатства. С ними Будда проводит несколько месяцев в Варанаси (Бенаресе) — там к сангхе присоединяется некий Яса, юноша из состоятельной семьи, а его родственники, их друзья и знакомые становятся первыми мирскими последователями Будды, принявшими формулу «прибежища»: «Прибегаю к Будде, Дхарме и Сангхе». Когда число членов сангхи достигло 60, Будда передает своим первым последователям право проповедовать Дхарму. С этого момента начинается триумфальное шествие буддизма по Индии.

### Что символизирует жизнь Будды?

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 обычный человек, достигший высшей мудрости благодаря личным усилиям, а всемогущий маг, великий герой и святой, всей своей жизнью символизирующий некие идеи. Почему же авторам «биографий» понадобилось изображать отца Будды могущественным монархом и богачом? А жизнь его отпрыска — волшебным праздником? Авторы «жития Будды» преследовали определенные доктринальные и психологические цели. Какой же должна быть жизнь человека в миру, чтобы привести его на стезю отшельника? Должна ли она быть полна лишений и унижений? Вряд ли. Испытывающий лишения будет, напротив, стремиться к богатству и благополу-

чению. Отшельничество лишь усугубляет лишения — скуден паек аскета, убого его временное пристанище, трудна его жизнь. Значит, дело в лишениях, так сказать, морального порядка, в мучительной неудовлетворенности несправедливостью устройства бытия.

Жизнеописания Будды придают первому периоду жизни Первоучителя (период до ухода в аскеты) вполне самостоятельное значение. В этом и кроется ответ на вопрос о смысле смакования деталей роскошной обстановки, окружавшей юного принца, и его счастливого времяпрепровождения? Юность принца призвана было 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 достичь до предельного позитивного насыщения. Достаточно здесь вспомнить более позднюю 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, 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. Запретные вылазки принца Сиддхартхи из отчего дома и его бегство из дворца, как и вкушение плодов с древа познания добра и зла, приведшее к грехопадению Адама и Евы и их изгнанию из Эдема, влекло за собой потерю счастливого неведения и обретение знания природы человека. Это знание чревато для Будды и для библейских перволюдей самым радикальным изменением их положения.

Узнав о краткосрочности молодости и тленности тела, Будда преисполняется отвращения ко всему плотскому — какими отгалкивающими кажутся ему прекрасные танцовщицы, которыми он только вчера искренне восхищался. Ашвагхоша, автор поэмы «Буддха-чарита» («Деяния Будды»), не жалеет красок, чтобы описать их нелепые позы во время сна, отвисшие челюсти, слюни, текущие изо рта и т.п. 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. Аналогичное отношение ассоциируется с плотским в христианстве, где оно становится синонимом смертного, греховного и нечистого.

Все известные утопии делают 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. Уход в аскеты чаще всего связан с несогласием с порядком вещей в мире. Открытие конечности и изменчивости бытия человека, разительно диссонировавшее со всем его предшествующим опытом, и послужило отправной точкой его религиозных исканий. Чего же он искал? Прежде всего способов решения мучительных проблем существования человека, связанных с его конечностью — смертностью, подверженностью старости и болезням.

Если бы с самого своего рождения Будда жил жизнью рядового человека, он вряд ли был бы до такой степени уязвлен зрелищем старости, болезни и смерти. А ведь буддийским авторам нужно было психологически убедительно описать его потрясение и душевный перелом при встрече с этими явлениями. Им нужен Будда, живший в утопическом мире и изолированный от обычной жизни. Только так можно было объяснить, почему 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. Иногда Будда называл это состояние «бессмертной», но было ли оно бессмертием в европейском понимании этого слова? Этот вопрос требует обращение к учению Будды о душе, что мы сделаем

позже (см.: Тема 8). 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. Предпочтение роли духовного учителя говорит и об определенном отношении Будды к светской власти, которую при всей ее значимости нельзя поставить на одну доску с высшими ценностями духовного освобождения.

Объясняя свое решение, Готама рассуждает о несоизмеримости дхармы 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 их полному прекращению. Таким образом дхарму «освобождения» он ставит выше своего сословного долга кшатрия. Сколь разительно отличается его рассуждение от кредо брахманизма, выраженного в «Бхагавадгите», — каждому выполнять его собственную дхарму (*свадхарму*), *дхарму* определенной *варны* (сословия) и *ашрама* (стадии жизни).

### **Пережить все в собственном опыте — «принцип эмпиризма»**

Порвав родовые и сословные узы, будущий Будда попадает в мир шраманов — 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. Имел ли он представление о том, чего искал? Палийские тексты рассказывают, как представлял себе Будда опыт «открытия истины». Он припомнил, что в детстве, сидя в прохладной тени дерева, он вдруг испытал удивительное состояние отрешенности от желаний и от 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 ее». Он представлял «пробуждение» как состояние, которое должно прийти не в момент самоумерщвления и страдания плоти, как у джайнов, а напротив, в момент гармонии души и тела, в минуту светлой радости и умиротворения.



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 со товарищей по аскезе, которые оставили его как отступника и которым впоследствии он прочитал свою первую проповедь о «срединном пути» и о крайностях. Что же такое «крайности»? Речь идет об определенном типе поведения, когда человек бездумно следует своим пристрастиям, привычкам, предубеждениям, внешним правилам, принципам и авторитетам. В противоположность этому «срединный путь» — это осознанно выбранная стратегия поведения, она «открывает глаза, способствует пониманию, ведет к умиротворенности, к высшей мудрости, к полному просветлению, к нирване». Заметим, что «крайности» распределяются по разным сферам, между которыми, строго говоря, не существует никакого плавного перехода. Первая (привязанность к чувственным наслаждениям) лежит в сфере мирского (хотя возможна и для монахов), вторая же характерна для образа жизни исключительно отшельников. Значит, и «срединный путь» Будды не может быть чем-то промежуточным между мирской и религиозной жизнью. Середина находится не между ними, а все-таки во второй зоне, на стезе отшельников, поскольку Будда верит в то, что только они могут достичь окончательного освобождения от *сансары*.

Похоже, что биографы Будды — вольно или невольно — изобразили его жизнь до просветления как именно такой тип поведения. До судьбоносных встреч с реальностью Будда жил в полном согласии со своим окружением, не противясь радостям и удовольствиям царской жизни. Точно так же, как до определенного момента «аскетического периода» он не выходит за пределы аскетического «комильфо». Этим самым доказывалось, что Будда говорит о крайностях не на основании лишь абстрактного знакомства с ними, а опираясь на собственный жизненный опыт. Это соответствует важнейшей заповеди Будды судить лишь о том, что пережил сам. Будда осознал, что для успешного продвижения по пути духовного самосовершенствования необходимо, чтобы тело было в «рабочем состоянии», его нужды удовлетворялись, но под неусыпным контролем сознания. Новое, что привнес Будда в эту важнейшую область религиозной жизни Индии — это перенос акцента с борьбы против телесной природой человека, характерной для большинства индийских аскетов того времени на борьбу с его психическими «омрачениями». Дело вовсе не в умеренности в отношении потребностей тела (духе греческих стоиков), а в том, чтобы оно могло стать эффективным и надежным инструментом достижения религиозного идеала — *нирваны*.

Вот как он говорит об этом в «Ганакамоггалана сутте»: «*Послушайте, о монахи, будьте умеренным, когда едите. Ешьте внимательно, размышляя так: "Я ем это не для удовольствия, не из-за избытка энергии, не ради эстетического удовольствия, не для того, чтобы быть красивым, но просто чтобы поддержать существование этого тела, чтобы устранить страдание, чтобы создать благоприятные условия для реализации добропорядочного поведения, поскольку именно так я смогу положить конец прежним страданиям и не создам предпосылок для новых страданий и тем самым мое существование станет безупречным и счастливым"*». (М. 3, 1–7).

Все чувственные удовольствия, связанные с желанием обладать чем-то (*рага, кама*), относятся к *кляшам* и *аваранам* — «омрачениям», «препятствиям» к освобождению. А значит, середина — в их полной нейтрализации (с помощью специальных медитативных практик, например практики осознания — *сати* см.: Тема 11) и никакая умеренность тут невозможна. Но аскетизм не похож на мирские наслаждения, в нем середина не только возможна, но и крайне желательна. Таким образом, если первая крайность является «чистым пороком», то аскетические практики допускают разное отношение, в зависимости от конкретной ситуации.

В «Девадаха-сутте» Будда объясняет, что если монах совершает лишь то, что не причиняет ему страдания, то может впасть в слишком успокоенное состояние, в этом случае он может принять решение прибегнуть к аскезе (М. II 222–228). В беседе с Соной Каливисой он говорит, что если монах прилагает слишком большие усилия, то это приводит его к перевозбужденности, если слишком слабые, то это приводит к медлительности, поэтому «нужно придерживаться равновесия (*саматам*) в усилиях, нужно придерживаться равновесия в способностях, это должно стать вашей целью» («Махавагга» 5, Виная I 182–183).

Ключевым для нас является здесь слово *саматам*, от *сама* — «одинаковый», «равный» «равномерный» («одинаковый в начале», «одинаковый в конце», «одинаковый в середине» — так часто буддийские тексты характеризуют учение Будды). С точки зрения Будды, плодотворна и эффективна только та аскетическая или йогическая практика, которая способствует духовному прогрессу данного индивида: если в результате практик *саматхи* («успокоения»), связанных с устраниением аффектов, монах впадает в слишком спокойное состояние, граничащее с сонливостью и оуплением, немного самоумерщвления принесет ему очевидную пользу, поможет взбодрится и снова двигаться вперед. Значит, в определенных обстоятельствах крайность «самоумерщвления» вполне допустима.

Заметим, что Будда никогда не предлагает отшельникам «взбадривать» себя созерцанием соблазнительной женской красоты или чем-то подобным. Другая крайность, стало быть, оказывается в «деле спасения» совершенно бесполезной. Отношение Будды к чувственным удовольствиям ясно выражено в «Махадуккха-ккхандана сутте». Мирская деятельность, профессия, может привести к потере состояния, краху, а значит, к страданию от бесплодности своих усилий. В случае же ее успешности преуспевающий человек будет бояться потерять свое имущество, охранять его от воров и царей, но вопреки всем этим усилиям может все равно лишиться его. Причиной всего этого являются чувственные удовольствия. Из-за них «цари ссорятся с царями, аристократы с аристократами, брахманы с брахманами, домохозяева с домохозяевами, мать с сыном, сын с матерью, отец с сыном, сын с отцом, брат с братом, сестра с сестрой, друг с другом. Из-за них происходят битвы, войны, убийства, грабежи, наказания, казни, мучения, перерождения в низких состояниях». Будда видит только один выход — овладение своими желаниями и избавление от привязанности к ним.

Здесь же говорится об удовольствии от материальной формы, в частности от женской красоты: *«Представьте, о монахи, ту же самую женщину через много лет, когда ей восемьдесят, девяносто или сто лет, она стара, сгорблена как крюка пастуха, опирается на палку, еле тащится ... зубы сломаны, волосы поредели, кожа вся в морщинах, огрубела ... и т.д. Разве бывшая красота и былой соблазн не исчезли, разве она еще представляет опасность? Потом описываются ее возможные болячки, затем стадии трупного гниения.* (М. I 83—90).

В отношении чувственных удовольствий Будда применял практику «яда-противоядия» — *пратипакша*, которая получит большое развитие в буддизме тхеравады. И влечение, и отвращение (*raga* — *dvesha*) относятся к аффектам, омрачениям психики, но вместе с тем отвращение может стать той малой толикой «яда», которая способна послужить «противоядием» против чрезмерной чувственности. Из чувства отвращения, возникающего от созерцания элементов тела («Висудхимагга» рекомендует рассматривать эти элементы в самом их неприглядном виде, например, волосы, когда они находятся в пище), из созерцания стадий трупного разложения постепенно вырабатывается сотериологически значимое «срединное» качество *вайрагья* — отрешенность, равнодушное отношение к земному и материальному.

Очевидно, что для Будды «неприемлемость» чувственных удовольствий связана прежде всего с их способностью вызывать привязанность к тому, что кратковременно и преходяще, и поэтому не может стать прочной опорой существования или наметить путь к такой

опоре. Все отрицательные ощущения и эмоции, связанные с болью и страданием, в этом отношении имеют одно существенное преимущество — к ним не так легко привязаться (случаи мазохизма являются скорее исключением, чем правилом). Более того, они часто работают на «разрыв» таких привязанностей. Поэтому их можно использовать во имя благих целей. К этой же категории относятся и крайние аскетические практики — в определенных обстоятельствах.

Путь к *нирване* «корректируется» Буддой в соответствии с индивидуальностью его слушателей, но общая стратегия «корректировки» заключается в попытке найти некую *точку роста*, через которую каждый отдельный человек может «прорасти» к *нирване*. Срединный путь — это не размеренное движение в заданном направлении по гладкой и прямой дороге, а скорее перемещение по минному полю — успешность одного шага вовсе не обязательно обеспечивает успешность следующего. С другой стороны, это не раз и навсегда отлаженное равновесие, которое просто нужно поддерживать в установленном режиме, а скорее — постоянное смещение, миграция центра тяжести то в одну, то в другую сторону, чтобы соответствовать постоянно меняющейся «расстановке сил». Точка равновесия важна как *точка роста*.

Будда неустанно подчеркивает изменчивость, конечность всех психических состояний (*дхарм*) — ни одно из них не является ни самодостаточным, ни устойчивым, ибо все *дхармы*, даже благоприятные, — непостоянны (*аничча*) и лишены собственной самости (*анатта*). В «Маханидана-сутте» Будда объясняет Ананде, что значить быть «освобожденным двумя способами»: «...когда монах достигает этих восьми состояний освобожденности (восьми *дхьян* — см.: Тема 11) в прямом порядке и в обратном порядке, когда он входит в них или выходит из них, когда, как и насколько хочет сам [Важно не только войти в медитативное состояние, но также и уметь выходить из него, значит, быть свободным от привязанности к нему: как бы хорошо и легко в нем ни было, оно всего лишь ступенька, перевалочный пункт, который надо непременно преодолеть, а не самоцель. Что же касается цели, то она лежит за пределами человеческих способностей, отпущенных ему от природы, включая способность рассуждения и рационального постижения — В.Л.]: ...когда, по устранении всех омрачений психики он входит в очищенное от омрачений состояние и пребывает в нем, свободным от осознания, свободным от различения, познав его непосредственно и реализовав его здесь и сейчас, он становится освобожденным двумя способами» (Д. II 70). Таким образом, конечная цель всех практик срединного пути есть нечто от них принципиально отличное; *нирвана* лежит вне всех возможных форм сансарного суще-

ствования, в том числе и человеческого состояния. В этом смысле *нирвана* — это нечто *трансцендентное*, запредельное. Стало быть, и «бессмертие» Будда понимает не как человеческое или божественное состояние, бессмертие *нирваны* — это состояние, не имеющее никаких индивидуальных, личностных характеристик.

Когда Будда уподоблял различия между людьми различию лотосов в пруду, то он имел в виду многообразие не только типов личности, но и способность человека, подобно лотосу, подниматься над «средой» своего обитания. Иными словами, способность сохранять потенцию к «освобождению». В махаяне эта потенция называется «природой Будды» и приписывается каждому живому существу (см.: Тема 12).

Будда проповедовал Дхарму для всех, но в каждом своем слушателе он пытался найти ту струну, затрагивая которую, можно постепенно настроить все его сознание на высший «сотериологический лад». Забота о душевспасительной пользе проповедей побуждала его говорить разным людям то, что каждому из них было наиболее понятным и близким по прошлому опыту. Например, аскетам, оценивающим «квалификацию» учителя прежде всего по развитию *сиддхи* — экстрасенсорных способностей, он демонстрирует свое превосходство в этой области. Однако пользуется 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, самоистязание, 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 нее сами. Пример — обращение в буддизм двух паривраджаков, последователей «агностика» Санчаи, Сарипутты и Моггаланы. У Сарипутты (санскр. Шарипутры) появилось «прозрение Дхармы» после того, как ему сказали, что «Татхагата [объясняет] причины, говорит о прекращении причин». Здесь мы имеем дело с философской формулировкой сущности буддизма, которая предназначалась профессиональному «диалектику», ставшему впоследствии одним из ближайших сподвижников Будды.

Большую группу приверженцев Будды составлял тип людей с утилитарно ориентированным обыденным сознанием. Апеллируя к ним, Будда, как правило, рассуждает в понятных этим людям категориях, прежде всего понятиях «выгодности» и «невыгодности», «полезности» и «вредности». Например, домохозяевам Паталиграммы 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 благополучном состоянии.

Эволюция образа Будды в истории буддизма имела свои особенности. Это было не только обожествление исторической личности, но и, что более, на мой взгляд, важно — деперсонализация и абсолютизация религиозного опыта этой личности в символе *Дхарма-кау*. Последнее кардинально отличает буддизм от христианства, где личностный аспект Христа никогда не терял своего принципиального религиозного значения.

### Литература к лекции

1. Жизнь Будды (А.Ф.Герольд. «Жизнь Будды». К.М.Корягин. «Скакья-муни». С.Ф.Ольденбург. «Жизнь Будды, индийского учителя Жизни». «Алмазная сутра» — пер. и ком. Е.А.Торчинова). Новосибирск: Наука, 1994.
2. *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы /Пер. К.Бальмонта. М., 1989.
3. Будда. Истории о перерождениях. М., 1991.
4. *Корягин К.М.* Сакиа-Муни (Будда). СПб., 1904, репринт М., 1991.
5. *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни. М.: «Восточная литература», 2001.

### Вопросы для самопроверки

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. В чем сходство жизнеописаний Будды и утопий?

## ТЕМА 7. ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

### «Последовательное наставление»

Ядро доктрины Будды — это четыре благородные истины, изложенные им в первой проповеди перед пятью бывшими сотоварищами по аскезе («Дхамма-чакка-спаватана-сутта» С. V, 420–424). Именно это учение чаще всего отождествляется в палийских текстах с Дхармой, открытой Буддой в момент «просветления», отсюда и стандартный эпитет истин — «благородные» (*ария*), который поясняется так: «полезные, связанные с целью благочестивого поведения, приводящего к отвращению, к отрешенности, к прекращению, к умиротворенности, к глубинному проникновению, к полной реализации, к *ниббана*» («Чуламалункья сутта» М. 1, 432). Иными словами, «благородные» значит «сотериологически эффективные» в отношении *нирваны*. С пониманием этих истин связывается появление «ока Дхармы» (пали *дхамма-чаккха*). Сама же их проповедь составляет часть более обширной «педагогической программы», куда входят: «разговор о даянии, разговор о добродетели, разговор о небесах, объяснение опасности чувственных удовольствий и проистекающих из них развращенности и омраченности, а также [разъяснения] преимуществ освобождения». Когда Будда видит, что ум его слушателя «подготовлен, мягок, свободен от препятствий, радостен, предан», он начинает разговор о Дхарме (четырёх истинах). Буддисты называют такую программу «последовательным наставлением» (*анунубби-катха*). Считается, что для постижения четырех благородных истин обычному человеку требуется специальная подготовка, состоящая из наставлений общеморального характера, которые, однако, не должны быть слишком отвлеченными, особенно, когда речь заходит о преимуществах монашеского образа мысли и жизни.

Что же до самих благородных истин, то систематическая форма их изложения тоже призвана облегчить их восприятие и усвоение. Не случайно, что в основу систематизации легла схема, которая впоследствии стала ассоциироваться с терапевтической парадигмой: констатация явления (анамнез болезни), обнаружение его причины (диагноз), прогноз по поводу возможности устранения этой причины (прогноз о возможности излечения) и способ устранения причины (программа лечения).

### Дуккха (санскр. дуккха) — страдание?

Обратим внимание на понятие, объединяющее все четыре истины — *дуккха* (пали, санскр. *дуккха*). Стандартным переводом *дуккхи* на европейские языки является «страдание», но все же термин *дуккха* требует более внимательного отношения. Луи Гомес называет «страдание» слишком «сильным» переводом. И с ним нельзя не согласиться. В европейской культуре страдание ассоциируется, как правило, с переживаниями острых болезненных состояний как физических, так и психологических — состояний, противных природе человека и его исконному стремлению к счастью. В буддизме же *дуккха* понимается двояко: как конкретное эмпирическое страдание и как более общее состояние вещей: рождение неизбежно влечет за собой смерть, а смерть — другое рождение и так до бесконечности. Более того, процесс существования состоит из смены обуславливающих друг друга «элементарных состояний» (*дхарм*) — взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*). Этот процесс тоже отождествляется с *дуккхой*. *Дуккха* во втором смысле — это глубинная неудовлетворенность конечностью и постоянной изменчивостью всех форм существования, испытываемая прежде всего сознающими живыми существами. В европейской традиции *дуккхе* в этом смысле больше соответствуют экзистенциалистские понятия тревожности, озабоченности (*Sorgen*), страха (*Angst*), чем христианское представление о страдании. Там, где *дуккха* значит страдание и боль, я так ее и перевожу. *Дуккху* во втором смысле оставляю без перевода. Из всех довольно многочисленных вариантов изложения четырех благородных истин я выбрала самый обстоятельный из «Махасати-паттханасутты» (М. 1, 167)



## Истина о дуккхе

«В чем, монахи, благородная истина о дуккхе. Рождение — дуккха, старость — дуккха, болезнь — дуккха, смерть — дуккха, печаль и скорбь — дуккха, страдание и несчастье — дуккха, беспокойство — дуккха, [соединение с тем, что не нравится, — дуккха, разъединение с тем, что нравится. — дуккха — это из Дхамма-чакка-ппаватана-сутты — В.Л.], невозможность достичь желаемого — это дуккха. Одним словом, пять агрегатов привязанности (упадана скандха) суть дуккха».

Вместо объяснения сущности дуккхи (в европейской логике — «интенсивного определения») Будда перечисляет явления, относящиеся к этому понятию («экстенсивное определение»). Нет ничего удивительного, что перечень начинается с рождения. В этом же тексте поясняется, что рождение есть «производство, вхождение, становление, появление агрегатов (скандх) и обретение сфер чувств (аятана) всех существ в каждом классе существ». Мы видим, что речь идет не о родовых муках (джанма-дуккха), а о рождении в более общем плане — возникновении из каких-то причин, составлении, компоновке из каких-то элементов (скандх). Никто и ничто не высечено из монолита, не скроено из цельного куска, все из чего-то состоит, к чему-то может быть сведено, как грубые физические тела — к атомам (тоже буддийская концепция). Ни сам человек, ни одна из его частей не представляют самодостаточного целого, не образуют полноценной единицы. Отсюда еще один аспект дуккхи — принципиальная незавершенность, неполнота, частичность, несамодостаточность. Это приводит к другой важной характеристике бытия — *аничча*, санскр. *анитья* (изменчивости, преходящести). Дуккха обесценивает даже самые приятные и радостные моменты существования. Вспомним, как резко изменилось отношение будущего Будды к молодости и красоте, когда он понял, что они не вечны. Именно эта вопиющая ущербность человеческого существования, обесценивающая все радости жизни, и заставила Будду отказаться от благополучной жизни во дворце и карьеры правителя и отправиться на поиски «бессмертной».

Следующая группа явлений, представляющих дуккху, касается психических переживаний: печаль, скорбь, страдание, несчастье, беспокойство, соединение с неприятным, разъединение с приятным, неудовлетворенное желание (*таньха*). Обратим внимание на заключительную фразу этого абзаца: «Пять агрегатов привязанности (упадана скандха) суть дуккха». Если до той фразы Будда изъяснялся на обычном языке, то в ней он подводит итог сказанному на техническом «жаргоне» буддийской теории. *Скандхами* (пали *кханда*) называются

пять групп элементов (*дхарм*), совокупность динамических состояний, образующих индивида (*пудгала*): *рупа* (тело, телесная форма), *ведана* («ощущения»), *санджня* («представления»), *санскары* («кармические составляющие») и *виджняна* («сознание»). Все в индивиде, то есть каждая из его пяти составляющих частей, с точки зрения Будды, есть *дуккха* — неполнота, несовершенство, источник неудовлетворенности, тревожности, тяготы (Парибок), страдания.

Таким образом, первая истина делает акцент на всеобщем характере *дуккхи* — она охватывает все аспекты опыта человека и других живых существ (всех существ во всех планах существования) и является неотъемлемой чертой их бытия в мире. Всеобщность *дуккхи* не была открытием Будды, об этом говорилось и в упанишадах и в ранней санхье. Но именно Будда отождествил *дуккху* и *сансару*, *дуккху* и *карму*. Более того, он отождествил с *дуккхой* даже приятные и радостные моменты человеческого опыта (*сукху*, которую другие учения противопоставляют *дуккхе*). Единственным антиподом *дуккхи* является ее отсутствие или прекращение — *нирвана*.

Будда описывает *нирвану* как состояние, в котором «нет рождения, нет старости, нет болезни, нет смерти, нет скорби, нет пятен». Словом, *нирвана* является прямой противоположностью сансарному бытию. Об этом состоянии Будда предлагает судить, исходя из оппозиции болезни и здоровья: что испытывает человек, избавившийся от тяжелой болезни? Облегчение, радость, удовлетворение — человек, прекративший *дуккху*, испытывает нечто подобное. Это состояние и есть *нирвана*.

## Возникновение дуккхи

*«А что, монахи, есть благородная истина о возникновении дуккхи? Это жажда, источник повторного рождения и повторного становления, связанная с страстным желанием, ищущая удовлетворения то в одном, то в другом. То есть жажда чувственных удовольствий, жажда существования и становления, жажда несуществования».*

От описания проявлений «болезни» Будда переходит к диагнозу — причиной *дуккхи* является «жажда» (пали *танья*, санскр. *тришна*). И в этом «диагнозе» Будда тоже был не одинок — вся брахманско-шраманская традиция выводит *сансару* из желания. Но не этим интересна вторая благородная истина. Она знаменательна тем, что у *дуккхи* вообще есть какая-то причина, что она не является исконным положением вещей. Раз *дуккха* имеет причину, значит, сама она есть

лишь следствие. Это сразу меняет ее статус — все, что имеет причину, становится по отношению к самой этой причине чем-то второстепенным, производным. В Индии причина всегда «статуснее», важнее следствия. Что это за причина — жажда? Слово «жажда» здесь неслучайно, жажда — это метафора не просто желания, а острой потребности, внутренней психологической необходимости, одержимости каким-нибудь желанием, когда все наши способности, воля и ум подчинены только ему одному (когда мы хотим пить — мы ищем лишь воду). Самое очевидное — это жажда чувственных удовольствий (буддисты различают удовольствия для слуха, зрения, вкуса, осязания, тела и ума — наши глаза жаждут приятных форм, цветов, красок, уши — звуков, язык — вкусной пищи, нос — приятных запахов, тело — ласки, ум — идей, концепций). Чувственные удовольствия простаков (*путхудж-джана*) Будда сравнивал с удовольствием, которое испытывает прокаженный, когда чешет свои раны и прижигает их раскаленными угольями — да, конечно, от этих действий несчастный на время отвлекается от своих страданий, но подобное «удовольствие» является частью болезни — оно только усугубляет ее. Если выздоровевший прокаженный встречает другого прокаженного, предающегося расчесыванию собственных ран, разве это занятие покажется ему удовольствием? — спрашивает Будда и заключает, что монаха, овладевшего своими чувствами, как и бывшего прокаженного, уже не привлекает то, что раньше казалось ему удовольствием («Магандия-сутта». М. 1, 501–513).

В отношении чувственных удовольствий (см.: Тема 6) Будда применял практику «яда-противоядия» (*накша-пратипакша*), которая получила большое развитие в буддизме тхеравады. И влечение, и отвращение (*рага — двейша*) относятся к аффектам, омрачениям психики, но вместе с тем отвращение может стать той малой толикой «яда», которая способна послужить «противоядием» против чрезмерной чувственности.

«Жажда существования» иногда трактуется как желание вечного существования, связанное с верой в вечный *Атман* (*сассата-вада*), а «жажда несуществования» — как уверенность в разрушении *Атмана* после смерти тела (*уччхеда-вада*). Но это все-таки скорее частный случай (многие просто не имеют подобных концепций — *диттхи*, а те, кто их имеет, не всегда живут в соответствии с ними). В более общем плане «жажда существования» понимается как стремление продолжать существовать в качестве самого себя, своего эмпирического «я» («я есмь» — *ахам асми*), а «жажда несуществования» — стремлением не быть собою, измениться, перестать быть тем, кто ты есть и стать другим, что не обязательно связано со смертью.

## Препятствия к освобождению

Говоря о причине *дуккхи*, мы касаемся важнейшей темы буддийской сотериологии — систематизации и классификации внутренних, психологических препятствий к освобождению. Раз причина *дуккхи* не в естественном устройстве вселенной и не в сверхъестественной силе, спускающей ее «сверху», а только в самой психике человека, то вполне законно поставить вопрос о том, какие именно свойства человеческой природы вызывают *дуккху* и поэтому нуждаются в первоочередной переделке и искоренении. Буддийские тексты содержат множество разных классификаций человеческих пороков. Пять *ниваран* (или пять *килеса*, санскр. *клеша*) — препятствий к освобождению: любовное вожеление (*кама-ччханда*), злобность (*вьяпада*), физическая и психическая апатия, тупость (*тхина-миддха*), беспокойство-суетность (*уддхачча-куккучча*) и сомнение (*вичикиччха*). Три *асавы* (омрачения): *кама*, *бхава* и *авиджджа* (санскр. *авидья*) — чувственность, жажда продолжать существование и неведение. Аффекты (страсть, гневливость, злобность, суетливость), а также слишком пассивная, ленивая психика (апатия, тупость, неповоротливый ум), наряду с неведением (заметим, что неведение — это не просто отсутствие знания, а активное, действующее заблуждение, например, вера в вечный *Атман*) — все эти психологические и гносеологические факторы в конечном итоге тоже восходят к жажде (гнев и т.п. — это реакция на неполучение ожидаемого удовольствия, апатия — следствие страха перед неприятными ощущениями и т.п.). Появившись, они становятся препятствиями к освобождению: искажают восприятие, нарушают душевное спокойствие, словом, мешают видеть вещи такими, каковы они на самом деле (*ятха-бхутам*). Симптоматично, что разрушение *асав* по своему сотериологическому эффекту ставится даже выше понимания четырех благородных истин («око Дхармы»).

Если оценивать первые две истины как элементы религиозной доктрины, то можно легко заметить, что в них нет никакого религиозного смысла. Человек попадает в тиски *сансары* не по воле бога и не по прихоти злых сил, а лишь по собственному неразумию и духовной слепоте. *Дуккха* не имеет ни собственной онтологии, ни собственной метафизики, за ней не маячит фигура высшего существа или тень сверхъестественных сил. Это скорее определенный психологический взгляд на вещи.

## Дуккха и страдание

Сравним дуккху со страданием в иудео-христианской традиции. Во-первых, в этой традиции страдание трактуется как наказание за грехи (в христианстве — первородный грех: злоупотребление свободой, дарованной Богом), одновременно считаясь своеобразным испытанием прочности веры (история бедного Иова). И наказание и испытание ниспосылаются Им с определенной целью — чтобы люди могли искупить свои грехи. В буддизме отношение к страданию иное. Даже если дуккха как сугубо отрицательный опыт и является возмездием за какие-то проступки в прошлом или настоящем существовании, то само возмездие осуществляется не богом, а безличным механизмом кармы. Дуккха — в смысле общего положения вещей (включающая и приятный опыт) — это сигнал «изнутри», информирующий человека о том, что он все еще находится в тисках сансары.

Во-вторых, иудео-христианская традиция связывает страдания рода человеческого с происками зла, воплощенного в образе сатаны, прельщающего людей чувственностью и гордыней. Поэтому страдание — это еще и борьба добра со злом, битва Бога и сатаны за души людей. «Здесь дьявол борется с Богом и поле битвы — сердца людей» (Достоевский). В этом смысле страдание очищает и возвышает верующего — человек, который не страдал сам, считается неспособным сочувствовать страданиям других, а значит, неспособным к подлинной христианской любви. Культ страданий в христианстве связан с важнейшим догматом искупления — своими страданиями и своей мученической смертью Христос искупил грехи людей. Символ христианства — распятие — это навечно застывшая гримаса страдания Богочеловека, знаменующая победу над страданиями (ср. изображение Будды с неизменной полулыбкой на устах).

Если дуккха считается в буддизме неизбежным опытом всех живых существ, то каково ее отношение к достижению нирваны? В признании физического страдания путем к спасению христианство сближается скорее с джайнизмом (можно сравнить самоистязания средневековых монахов в подражание Христу и в надежде на вознесение и практику самоумерщвления джайнских аскетов). Вспомнив, как скептически относился Будда к самоистязаниям джайнов, мы можем предположить, как он мог отнестись к мученической смерти Спасителя. Чистое страдание («смертью смерть поправ»), без позитивного, приятного опыта — не может привести к устранению страданий. Ведь страдание — лишь следствие, поэтому борьба с ним бессмысленна, нужно направить свои усилия на устранение его причины — жажды,

желания. В связи с этим я не могу согласиться с мнением В.К.Шохина, который пишет: «Учение о страдании, которое вводится в само бытие мира и структуру индивида, делает весьма сомнительной возможность освобождения от него, даже через «благородный восьмеричный путь»: болезнь, не отделенная от самой природы организма, терапии поддаваться не может. Учение о «группах привязанности», замещающих индивидуальное «я», делает эту терапию и бессмысленной, потому что отсутствует сам пациент» («Первые философы Индии» 1997: 188.). Будду не интересует «бытие мира», отдельное от структуры индивида. Если под «структурой индивида» имеется виду учение о пяти *скандхах*, то необходимо иметь в виду, что такая структура не представляла собой ничего эссенциального (наподобие кристаллической решетки). Речь может идти лишь о разных функциях (модусах функционирования психики), которые сами по себе нейтральны по отношению к *дуккхе*. *Дуккхой* их делает лишь определенная психологическая установка индивида (их отождествление с «я», «эго»). Если бы *дуккха* вводилась в структуру индивида, от нее нельзя было бы избавиться, отождествление *дуккхи* со *скандхами* касается нашего взгляда на вещи, а не самого состояния вещей. А этот взгляд, правильно осмысленный и использованный, может стать необходимым элементом стратегии освобождения. По словам Стивена Коллинза, *дуккха* — это «гомеопатическая терапия сансарной жизни, диагноз которой «неудовлетворительность», «затянувшаяся инициация, длящаяся до наступления нирваны» (*Collins S. Selfless Person: Imagery and Thought in Theravada Buddhism. С. 192*). Без закабаления невозможно освобождение, без *сансары*, а стало быть и без *дуккхи*, — *нирвана*.

### Конец дуккхи

«А в чем, монахи, благородная истина о конце *дуккхи*? Это полное устранение жажды и полное прекращение жажды, отказ от ее, отречение от ее, освобождение от ее, отпусkanie ее».

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 состояний, свойственных человеческому существованию, облегчение страданий и преодоление конечности бытия. В этом отношении буддизм не составляет никакого исключения. Буддийские представления о конечном «освобождении» тоже достаточно радикально отличаются от христианской и мусульманской идеи спасения. Буддизм

не признает благодати, а 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 *духкхи*: раз *духкха* есть механизм, запущенный самим человеком, то кто же, если не сам он, может прекратить действие этого механизма?

Верующие разных исповеданий стремятся обрести душевное равновесие в идее бессмертия души, но для буддизма и других индийских религий бессмертная душа — отнюдь не благо, а наоборот — величайшее зло, поскольку бессмертие 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 ее заслуги. *Нирвана* не имеет меры в этом мире, ибо ее 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 ее 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

*«А в чем, монахи, благородная истина о пути, ведущем к уничтожению страдания?» «Этот благой восьмеричный путь таков: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение».*

Буддхагхоша делит перечисленные практики на три основные категории: *шила* (добродетели): слово, действие, образ жизни; *самадхи* (сосредоточение): усилие, осознание и концентрация; и *паннья/праджня*, или мудрость (взгляды, намерения).

Остановимся на каждой из ступеней этого пути. Правильные взгляды (*диттхи*) — это знание четырех благородных истин; правильное намерение — отказ от мирских удовольствий, 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 проблемами буддийской медитации.

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 традиции и практически не несут в себе ничего специфически буддийского. 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» (*самма-диттхи*).

Таким образом, восьмеричный путь дает системное описание всех аспектов духовной жизни — этического, психологического и познавательного.



## Буддийская этика

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 (*пунхадж-джана*), главные из них — *панча-шила*: не убий, не прелюбодействуй и т.п. — перекликаются с христианскими заповедями. Однако, в отличие от последних, они не носят принудительного характера, связанного с угрозой «внешней» кары. Проповедуя их, Будда взывает 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 (см. например, «Брахма-джала-сутта»).

2. Правила поведения в миру для членов *сангхи*, систематизированные в «Пратимокше» и «Кхандхаке».

3. Общие методы самотренировки, предписанные для членов *сангхи* и направленные на достижение разных уровней освобождения от *сансары*: «обретение слуха» (*сотананна*): «возвращение единожды» (*саккадагамита*), «безвозвратность» (*анагамита*). Методы самотренировки по достижению высшей цели буддийской практики — архатства.

Четыре уровня наставлений коррелируют с четырьмя степенями духовного прогресса и, соответственно, четырьмя типами индивидов.

(1) «вошедший в поток» (*сотананна*), новообращенный — преодоление ложных воззрений о существовании я (*саккая-диттхи*), сомнений (*вичикикчча*), веры в силу ритуалов и в силу аскезы (*нирвана* после семикратного перерождения).

(2) возвращающийся в этот мир только один раз (*саккадагамин*) — уменьшение чувственных влечений (*кама-рага*), ненависти (*двеша*) и ослепления (*моха*).

(3) невозвращенец (*анагамин*), перерождающийся после смерти в небесах — полное преодоление чувственных влечений (*кама-рага*), ненависти (*двеша*) и ослепления (*моха*).

(4) *архат* — преодоление всех загрязнений и препятствий: желания существования на тонких материальных планах (*рупа-рага*), желания существования на нематериальных уровнях (*арупа-рага*), гордости (*мана*), беспокойство (*уддхачча*) и невежества (*авидджа*) + реализация четырех благородных истин. Только для монахов.

В некоторых текстах встречается пятичленная («Чула-Гопалика-сутта» — М. 34) или шестичленная классификация («Алагаддупама-сутта» М. 22). Перед первой ступенью располагаются еще две: а) те, кто исповедуют учение, придерживаясь исключительно одной веры, б) те, кто просто верят в Будду и поклоняются ему.

Однако предполагается и некий пятый — исходный или нулевой тип, находящийся вне прогрессивной шкалы духовного развития. Это уже многократно упомянутый *путхудж-джана* — обыватель. 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 столь же бесперспективна, как и бездумное исполнение ритуалов. Чтобы иметь сотериологический эффект, йога 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, свидетельствующим о том, что адепт действительно встал на буддийский путь, является *сотанна* (буквально, «обретение слуха»). А.Парибок предполагает, что *сотанной* обозначалось глубокое понимание истинности буддийской доктрины, которое подтолкнуло человека к тому, чтобы избрать буддийскую стезю: «...в какой-то момент, часто во время или после проповеди, человека вдруг (или не вдруг) «принимало», у него словно прозвывался слух (сото). До него доходило, что говорят лично ему и говорят правду, а не занимаются общими рассуждениями» (Литература к лекции, 2. С. 158). Когда Будда заканчивал свою проповедь, его со-

беседники, как правило, испытывали одно и то же чувство. Вот как описывает его париврадджак Магандия, который в начале беседы был настроен крайне скептически и даже враждебно: «Чудесно, почтенный Готама, чудесно. Будто все стало на свои места, будто открылось то, что было скрыто, будто показали прямой путь, будто в темную комнату внесли лампу с мыслью о том, что «наделенные зрением увидят формы». Точно также почтенный Готама прояснил доктрину разными способами» («Магадинья сутта», М. 1, 501–513). 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 *кама-дхату*, или в чувственный мир, но возможность возрождения в других мирах, что тоже является продолжением *сансары*. Наконец, четвертый — *архатство* означает 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, суммируя сказанное ранее, коррелирует с наставлениями первого и второго уровня. «Саманнапхаласутта» («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 доброты 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 искусствами: прорицаниями, советами относительно выбора лучших вещей, пророчествами о войне и ее 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. Постоянная интроспекция (*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 был создан. Перед нами описание идеального отшельника времен Будды, правда, буддизм привнес в него свои акценты. 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 напоминает 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 *анукампа*, *метта* и *каруна* благорасположенности ко всему живому, любви и сострадания).

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*. Предполагалось, что, изменяя себя, очищая свою психику от аффектов, адепт буддизма изменял в некотором смысле и окружающий мир. Именно в этом ключе 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 *атмана* — «самости», «души», «я» и взаимозависимом возникновении (*пратитья-самутпада*). Если видеть в личности 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 взаимозависимостей и взаимообусловленностей, так что разграничение на «внешнее» и «внутреннее» теряет четкие очертания, приобретая условность и расплывчатость. Поэтому-то *происходящее с отдельной личностью небезразлично для судеб мира в целом*. Если все в этом мире, в том числе и мы сами, есть лишь поток *элементов-дхарм*, то любовь к ближнему, дальнему, сострадание и другие аналоги христианских добродетелей несут в себе 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 сострадает, не утешая, а нацеливая на преодоление страдания через понимание и изменение себя (вспомним притчу о горчичном зерне).

Все, что до сих пор говорилось о буддийской этике, имеет отношение только к раннему буддизму и к хинаяне, где культивируется идеал личного освобождения и только для членов сангхи. В махаяне,

центральной фигурой которой становится *боддхисаттва* — существо, откладываяющее свой собственный уход в нирвану ради спасения других — этика приобретает выраженный альтруистический характер.

### Маттика-матрика

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

В нее 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 свой восьмой пункт. Правда, в отличие от восьмеричного пути, 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». Здесь 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 неблагоприятных *дхарм*, которые уже возникли, на предотвращение возникновения новых неблагоприятных *дхарм*, на появление благоприятных *дхарм*, которые еще не возникли и на сохранение тех благоприятных *дхарм*, которые уже возникли. Таким образом, соотношение благоприятных и неблагоприятных *дхарм*, добра и зла в отдельном индивидуе, как и во всей вселенной, не является чем-то раз и навсегда данным, а зависит от человеческой воли, мысли, внутренней энергии. *Все, что способствует 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 может укладываться спать на вчерашней добродетели. Он не должен ни на ми-

нугу терять контроль над «производством» благоприятных *дхарм*, следя за тем, чтобы они утверждались, умножались и в конечном счете преобладали, а неблагоприятные — просто не появлялись.

(3) Четыре базы сверхобычных сил (*риддхи*). Буддийские тексты рисуют Будду не только как великого мудреца и учителя, но и как выдающегося йога, развившего в себе все эталонные сверхобычные 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* («мировой период») 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, есть 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: самонаблюдение, усилие, концентрация остальные — различение *дхарм*, радость, спокойствие, умиротворение. Пять из них рекомендуется культивировать в качестве противоядия против пяти *асава* — самообладание искореняет стремление к удовольствию и страстность, различение *дхарм* — озлобленность, усилие — леность, радость — глупость, спокойствие — неуверенность. Баланс между факторами просветления и *асавами* 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, раз-

личение *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 неизменной самости (*атмана*) и законе взаимозависимого возникновения, которым посвящаются следующие две лекции.

### Литература к лекции

1. *Васубандху*. Абхидхармакоша /Коммент. В.И.Рудого к понятию «дуккха». 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 для самопроверки

1. В чем проявляет всеобщность дуккхи?
2. Почему дуккха не сводится к страданию?
3. В чем различие между страданием в христианстве и дуккхой 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»?



## ТЕМА 8. ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ АНАТТА-ВАДЫ

### Религия без «души»

Никакая другая буддийская доктрина не вызывала среди последователей и исследователей буддизма столь же разноречивые и противоречивые толкования, как *анатта-вада* (пали) или *анатма-вада* (санскр.), — дословно, «учение о недуше». Термин *анатта* (пали), *анатман* или *найратмья* (санскр.) состоит из отрицания «а»/«ан»/«нир» и *атта*/*атман*. На пали, как и на санскрите, *атта-атман* — это возвратное местоимение «сам», «себя» и его субстантивированные формы «самость» (англ. *self*, фр. *soi*), другие возможные переводы — «душа» (англ. *soul*), «личность» (персона). Как возвратное местоимение *атта* часто используется в палийских текстах в составе разговорных синтаксических конструкций, типа «познай *самого себя*», «будьте *сами себе* светильниками», «ищите опору *в самих себе*», словосочетаниях «*себялюбивый*», «*сам себе* хозяин» и т.п. Подобные выражения отражают индивидуальную и личностную окраску человеческого опыта, вместе с тем они призваны убедить слушателей Будды в необходимости отвлечься от внешних вещей и сосредоточиться на внутреннем переживании, поиске внутренних ценностей, построении внутренней опоры. Ни в том и ни в другом нет ничего специфически буддийского — другие религии и философии тоже используют личные местоимения и призывают своих последователей к самопознанию и изменению внутреннего мира. Более того, ни то и ни другое не противоречит буддийской доктрине *анатты*, поскольку проповеди, в которых Будда говорит о самопознании и владении собой, предназначены, как правило, небуддистам или мирским последователям буддизма («буддизм для другого»), всем тем, кого Будда называет *путь-худж-джана* (пали, буквально «отдельными индивидами»), проста-

ками, «человеками-из-толпы» (Парибок). Беседы же об *анатте* происходят в узком кругу «специалистов» — интеллектуалов и йогов-медитаторов («буддизм для себя»). Стивен Коллинз назвал *анатту* «лингвистическим табу в техническом дискурсе» — занимаясь интроспекцией (самонаблюдением), буддийские монахи не должны использовать в своем дискурсе никаких личных и притяжательных местоимений. Никакая словесная конструкция не должна указывать на субъекта. С точки зрения Будды, глагольные формы следует понимать только как обозначение процесса — процесса, не имеющего субъекта. Действие (*крья*) — реальность, «деятель» же (*картри*) — примысливание к ней лингвистического конструкта. «Субъект-объектный» вопрос: «Кто вкушает пищу сознания?» он определяет как «несостоятельный» и предлагает сформулировать его «правильно»: «Условием чего является пища-сознание?» и дать «правильный» ответ: «Сознание является условием будущего перерождения» (С. 11. 13). Другими словами, Будда заменяет прежний «эгоцентрированный» субъект-объектный язык на безличный язык *дхарм* и механизма отношений между ними — *пратитья-самутпады* (взаимозависимого происхождения). Таков «специальный» смысл *анатта-вады*.

Когда же Будда имеет дело с «неспециалистами», то говорит об *анатте* предельно общо и с единственной целью — символически дистанцироваться от брахманизма с его доктриной вечного *Атмана* (Стивен Коллинз). Основные разногласия между толкователями *анатта-вады* возникли именно в связи с отношением Будды и буддизма к брахманистской концепции *атмана*.

### ***Анатта* и упанишадовский *Атман*: разные толкования**

1. *Анатта* — это отрицание существования души после смерти, направленное против доктрины Высшего *Атмана* упанишад (так понимали *анатта-ваду* критики буддизма — как в Индии, так и на Западе).

2. *Анатта* предполагает отрицание лишь эмпирического «эго», а не упанишадовского Высшего *Атмана*, который молчаливо признается (К.А.Ф. Рис-Дэвидс, С.Шаер и др.).

3. *Анатта* есть по сути отрицание возведения «эго» в статус Абсолюта (М.Юлен). Попробуем разобраться в предмете разногласий. Во-первых, важно понять, *какой* «атман» отрицал Будда и *каким образом* он его отрицал, если отрицал вообще. Во-вторых, необходимо установить место *анатта-вады* в общем контексте буддийского уче-

ния. В-третьих, нельзя оценить *анатта-ваду*, если не знать, как Будда понимал природу человека. Но перво-наперво выясним общее отношение Будды к доктринам о душе.

Будда называл «крайностями» два подхода к существованию души — *сассата-ваду*, или «этернализм», учение о вечной и неизменной душе, и *уччхеда-ваду*, или «аннигиляционизм» — учение о разрушении души после смерти. Первый подход обычно связывают с учением о вечном и неизменном *Атмане* упанишад, а также с учением о вечных элементах адживика Пакуддхи Каччаны, второй — с материалистическими учениями типа доктрины Аджиты Кесакамбалы. Вот типичная формула описания *сассата-вады* в палийских текстах: «(взгляд, согласно которому) то, что составляет мое «я» (самость, душу), которое говорит, чувствует, которое в разное время вкушает плоды благих и дурных деяний, это мое «я» постоянно, устойчиво, вечно, неизменно». *Уччхеда-вада* обычно связывается с *акрия-вадой* — учением, отрицающим силу *кармы*. Будда подчеркивал, что он учит не «о разрушении, уничтожении или прекращении чего-то реально существующего», а «о уничтожении жадности, гнева и ослепления» (*асава*). Свое собственное наставление он считает «срединным» как по отношению к утверждению, так и по отношению к отрицанию существования неизменной души. Стало быть, говорить об отрицании Буддой души — значит впасть в «крайность» нигилизма в оценке его учения. Будда подчеркивал, что вопрос о существовании или несуществовании души относится к категории *авьяката*, т.е. не допускает категорического ответа: «да» или «нет», а требует специального анализа.

### Анализ в свете цели

Пример такого анализа содержит «Алагаддупама-сутта» (М. I, 130–142). На ней мы и остановимся.

Место действия: Парк Джета возле Саваттхи. Некий монах по имени Ариттха Гаддхабадхипубба (бывший охотник на грифов) предлагает свое толкование учения Будды, которое большинство его товарищей считает ошибочным. Будда вызывает его к себе и пытается вразумить.

*Будда: «Есть, о монахи, недалекие люди, которые, узнав проповедуемое мною учение,.. не исследуют его тщательно — с точки зрения его цели. Им, не исследующим тщательно с точки зрения цели, это учение не принесет понимания. Они используют его лишь для критики и для оп-*

ровержения мнений в спорах. Они не сознают истинной цели, ради которой им следовало бы постичь это учение. Тем, кто постиг его неправильно, оно принесет лишь несчастье и долговременные страдания».

Будда сравнивает такого человека с неумелым простаком, который ловит змею за хвост, а она, повернувшись, кусает его, от чего он заболевает и умирает.

Будда: «Есть, о монахи, такие сыновья домохозяев, которые узнают учение, а узнав его, тщательно исследуют его цель... Они правильно понимают его предназначение... Поэтому оно приносит им радость и долговременное удовлетворение... Так, о монахи, и вы — если вы знаете цель, ради которой я вас наставляю, постоянно храните ее в вашем сознании. Если же вы ее не знаете, то должны спросить либо меня, либо другого ученого монаха. Я буду учить вас, о монахи, доктрине, которая, подобно плоту, предназначена только для переправы, а не для того, чтобы за нее цепляться...».

Дальше Будда рассказывает о человеке, который желая переправиться с бурного берега реки на тихий, строит себе плот, переправляется, а потом рассуждает так: «Поистине, этот плот был мне очень полезен. Благодаря этому плоту и моим собственным рукам и ногам я переправился на этот берег живым и здоровым. Я должен взять его с собой, куда бы я не пошел, я должен нести его на своих плечах».

Будда: «Правильно ли этот человек распорядился плотом?»

Монахи: «Нет, конечно, Благословенный».

Будда: «Но как, о монахи, он должен был поступить с плотом? Переплыв реку и достигнув другого берега, он думает: УПоистине, этот плот был мне очень полезен. Благодаря этому плоту и моим собственным рукам и ногам я переправился на этот берег живым и здоровым. Теперь я должен втащить его на твердую землю, либо пустить плавать по воде, а сам отправиться, куда мне надо. Реагируя так, он делает с плотом именно так, как нужно. Точно так же, о монахи, я наставляю учению, подобному плоту, предназначенному для переправы, а не для того, чтобы за него цепляться...»

В этом своего рода методологическом вступлении Будда призывает своих слушателей относиться к его учению исключительно как к практическому руководству, инструменту, который служит реализации внеположенной ему цели, а не как чему-то самодостаточному и не как к позиции или мнению — *диттхи*. Судя по этому, слушатели Будды находились на стадии *шрадхи* — доверия к доктрине: они приняли в качестве своих высших ценностей три драгоценности: Будду, Дхарму и Сангху, но еще не осознали их инструментального характера. Своей проповедью Будда хочет добиться определенного сотериологического

эффекта — сделать их сротапанинами, «обретшими слух». Именно отказ от самомнения (асми-мана), от наклонностей (анусая) и от диттхи, связанных с аттой (атманом) и есть условие обретения слуха или «вступления в поток» — как часто трактуют сотапанну.

Далее Будда переходит к главной теме проповеди — доктрине анатты. Сначала он показывает, в чем выражается приверженность к мнению о «я» — саткая-диттхи.

Будда: «... Существует невежественный простак (путхудж-джана), не почитающий благородных людей, неспособный следовать наставлениям благородных людей... В том, что касается материальной формы (рупа), он думает так: “Это мое, это — я емь, это мой атман”. [Форма, в которой обычно вводятся “ложные мнения о я” — в комментариях они толкуются как вызванные привязанностью к желаниям, к самомнению, к диттхи — В.Л.]. В том, что касается ощущений (ведана), он думает: “Это мое, это — я, это мой атман” [то же самое и в отношении восприятия — санджня, кармических составляющих — санскара и сознания — виджняна — В.Л.]. Обо всем, что он видел, слышал, ощутил, узнал, достиг, искал, обо всем, о чем размышлял, он думает так: “Это мое, это — я, это мой атман”».

В буддийских текстах *путхудж-джана* — это своего «естественный человек», не владеющий специальными познаниями. Даже не имея понятия о доктрине вечного *Атмана*, он привык понимать себя в терминах «я» и «мое». В этой сутте Будда описывает такой опыт системно, выделяя пять групп явлений — *скандх* (пали *кхандх*). Здесь нам придется отвлечься от текста, чтобы изложить теорию *скандх*, без понимания которой мы не можем двигаться дальше.

## Теория скандх

1. *Рупа* — тело, телесное — все имеющее форму четырех элементов (земли, воды, огня и ветра). Как «антиэссенциалист» Будда никогда не сказал бы: «Тело состоит из материальных элементов», ведь главное в этих элементах не «материальность» или «субстанциальность» (*дравьятва*) — статический аспект, а соответствующие состояния: твердости, текучести, жара, подвижности, то есть динамический аспект. Волосы, зубы, ногти, кости, жилы, плевра, селезенка, кишки, печень, сердце и т.п. называются «внутренней землей»; желчь, флегма, кровь, пот, слюна и т.п. — «внутренней водой»; все, что греет, переваривает, преобразует — «внутренним огнем»; движется вниз, вверх и т.п. — «внутренним ветром». Ни один из этих «элементов-со-

стояний» не существует отдельно от других. *Рупа* есть исходный уровень системы — сырой материал, приобретающий конфигурацию благодаря остальным *скандхам*. Это отражает общеиндийские представления о том, что тело производно от морально-психического облика. В буддийской систематике *рупа* коррелирует с «миром чувственности» (*кама-дхату*), а не «миром рупы» (*рупа-дхату*), под которым подразумевается состояние психики в процессе прохождения по четырём ступеням сосредоточения — *дхьянам* (*рупа-дхьяна*). Кроме того, *рупа* противопоставляется всем остальным *скандхам* как нементальное (*ачетасика*) — ментальному (*четасика*).

2. *Ведана* — приятное, неприятное и нейтральное. *Ведана* может быть телесной (*кайика*) — ощущение, вызванное глазами, ушами, носом, языком, кожей, и ментальной (*четасика*) — ощущение, вызванное мыслью. Европейское понятие «ощущение», как правило, включает лишь реакцию органов чувств (*кайика ведана*). «Чувство» же в европейской психологии шире *веданы* — это констатация того, что мы наблюдаем не только в теле (причем совсем не обязательно в связи с какими-то органами), но и в сознании например, эстетическое чувство, моральное чувство. Чувства носят культурно-исторический характер. Как устойчивое эмоциональное отношение к объекту, чувство может не совпадать с реакцией на него в конкретной ситуации. Вместе с тем Кант понимает «чувство» близко к *ведане* — как переживание приятного и неприятного. *Ведана* — это пассивная реакция, в этом смысле она похожа на рефлекс. Обычный человек не в состоянии изменить *ведану*, как он не в состоянии изменить свои рефлексы. Монах же, понимая, что *ведана* возникает из контакта (*пхасси*) органов чувств и их объектов, должен этот контакт «нейтрализовать». Будда уподобляет процесс контакта трению друг о друга *арани* — палочек для высечения огня: когда их разъединяют, искры потухают — так и ощущения приятного и неприятного без контакта постепенно сходят на нет.

3. *Санджня* — восприятие, распознавание, идентификация объектов зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мысли.

4. *Санскары* — букв. «составленные», «слагаемые» (Парибок). В пассивном смысле — это все, что составляется из частей, обусловленно. В активном — «конструирующее», «составляющее». Понятие *санскары* — основное для объяснения механизма перерождения и *кармы*: прошлые действия «обуславливают» настоящее, через действие в настоящем мы «конструируем», «создаем» будущее, а поскольку главное кармическое «действие» для Будды — это намерение (*четана*), то *санскара* и есть намерение. По словам Будды, «из них [*санскар* — В.Л.]

складываются вещи, чтобы стать составляющими [в активном смысле — В.Л.] ... *рупа* чтобы стать *рупой*, *ведана* чтобы стать *веданой*, *санджня* чтобы стать *санджней*, *санскар* чтобы стать *санскар*ой, *виджняна* чтобы стать *виджняной* (С. III, 87). Иными словами, *скандхи* становятся кармическими факторами именно благодаря *санскарам*. *Нама-рупа* (психосоматика) не принадлежит никакому «я» — ни тебе, ни другим, оно — лишь продукт кармы, нечто «сконструированное» в прошлых рождениях, в ходе которых одни факторы обуславливают другие и сами обуславливаются третьими. Хотя все *скандхи* «равны», *санскара* «равнее» прочих. Здесь точка, откуда возможно изменение *кармы* и даже полное ее прекращение.

5. *Виджняна* — самая загадочная *скандха*. Расшифровывается как шесть чувственных созаваний — сознание зрения и т.п., включая *манас*. Это значит следующее. Во-первых, существует не одно (как в брахманизме), а шесть сознаний (вернее созаваний, поскольку это прежде всего процесс, функция). Во-вторых, это сознание не есть нечто самостоятельное и отдельное, а лишь осознание некоторого объекта. В терминах Гуссерля — оно «интенционально», то есть всегда направлено на объект и определяемо им, зависимо от него и от органа чувств. Нагасена сравнивает *виджняну* со стражем у ворот города, который определяет, с какой стороны будут приближаться войска противника. Если нет объекта и контакта с ним, то нет и созавания. Сознание как таковое или «чистое» сознание — это нонсенс. Кроме того, сознание — это нечто сконструированное, обусловленное кармическими факторами (*абхисанскара-виджняна*).

Нам уже известно, что человека в Индии представляли как совокупность материальных и нематериальных (психических) элементов. Обычно это были четыре или пять *махабхут* («великих элементов»: земля, вода, огонь, ветер и *акаша*), *манас*, *индрии* (чувственные способности), а также *буддхи*, *четана* (разные обозначения сознания) и способность, ответственная за личностную окраску опыта — *аханкара* («производитель я»). В упанишадах и в протосанкхье к этому списку, но на особом положении, присоединялся неизменный одухотворяющий принцип — *Атман* или *Пуруша*. Считалось, что именно он и лежит в основании всей сложной конструкции и является ее опорой. В конечном итоге подлинно реальным считается лишь *Атман*, неотличимый от опоры универсума — *Брахмана*. Остальное обладает лишь относительной реальностью, свойственной всему составному. Буддизм наследует составную конструкцию, но без ее вечной опоры. Мы убрали опору, но конструкция не распалась, она продолжает функционировать. Почему? Что объединяет *скандхи*, что делает их частя-

ми целого — индивида (*пудгалы*)? *Упадана* (буквально, «топливо») — привязанность. *Скандхи* держатся на привязанности — привязанности к «я», на эгоцентрированном взгляде на мир. С этим новым знанием мы возвращаемся к нашему тексту

*Будда: «Существует и другая основа для ошибочных мнений. Человек говорит так: «Эта вселенная есть Атман, после смерти я стану Этим, постоянным, пребывающим вечно, длящимся, неизменным и буду существовать таким в вечности», а о том, что есть этот Атман, он думает так: “Это мое, это — я, это мой Атман”».*

[Речь идет уже не о наивном простаке, а об ученом муже, знакомом с доктриной упанишад о вечном Атмане. С точки зрения Будды, такой человек понимает Атмана как гипостазированное эмпирическое эго — В.Л.]

*«Но есть, о монахи, осведомленный ученик, почитающий благородных людей, способный следовать наставлениям благородных людей ... В том, что касается рупы (веданы, санджни, санскары и вижджяны), он думает так: “Это — не я, я — не это, это не мой Атман”. Думая так, он не тревожится о несуществующих вещах». (Это одно из возможных медитативных упражнений, рекомендуемых монахам для искоренения их естественной эгоцентрической установки — В.Л.).*

Монахи спрашивают, а можно ли тревожиться о внешних несуществующих в вещах — под «несуществующей вещью» подразумеваются внешние объекты привязанности.

*Будда: «...Некто думает так: “У меня это было, но, увы, больше нет. О, если бы я еще мог владеть этим. Но, увы, я больше не могу”. Тем самым он печалится, сокрушается, бьет себя в грудь и стонет, он впадает в заблуждение».*

Монахи опять спрашивают, а бывает ли отсутствие тревоги о внешних и несуществующих вещах?

*Будда: «Это возможно, о монахи. В этом случае некто думает так: “У меня это было, но, увы, больше нет. О, если бы я еще мог владеть этим. Но, увы, я больше не могу”. Но он не печалится, не сокрушается, не бьет себя в грудь и не стонет, он не впадает в заблуждение».*

Такие же две реакции описываются и в отношении тревоги о несуществующих внутренних вещах (внутренних объектах привязанности).

*Будда: «Предположим, о монахи, некто думает так: “Эта вселенная есть Атман, после смерти я стану Этим, постоянным, пребывающим вечно, длящимся, неизменным и буду существовать таким в вечности”. Затем, услышав Татхагату или одного из его учеников, наставляющих доктрине, нацеленной на полное разрушение ложных мнений, предвзятых мнений, одержимости, догм, наклонностей, нацеленной на успокоение всех продуктов, догм, наклонностей, и на*



успокоение всех ментальных продуктов, нацеленной на уничтожение основ существования, на пресечение жажды, на отрешенность, на прекращение, на нирвану, этот человек думает так: «Я буду уничтожен, я буду разрушен, меня больше не будет». От этого он печалится, сокрушается, бьет себя в грудь и стонет, он впадает в заблуждение».

[Здесь возможны две трактовки. Либо это реакция человека, отказавшегося от сассата-вады ради уччхеда-вады. Или же реакция монаха, который, несмотря на медитацию, все еще сохранил привязанность к «я». Нечто подобное описано в известной истории тхеры Кхемаки — тот объясняет, что не является архатом, поскольку в отношении пяти скандх у него сохраняется ощущение «я есмь», хотя он не видит то, в чем «я есмь», подобно запаху цветка — мы не знаем, откуда он исходит: от лепестков, пестика, пыльцы и т.п. Во втором случае Будда описывает реакцию монаха, искоренившего в себе самомнение (*асми-мана*), желание продолжения личного существования (*атта-бхава*), предрасположенность (*анусая*) к личному существованию: он не печалится, не сокрушается, не бьет себя в грудь и не стонет, и не впадает в заблуждение — В.Л.]

Затем Будда спрашивает монахов, знают ли они состояние, которое было бы постоянным, неизменным, сохранным навечно? Они отвечают отрицательно.

Будда: «Я тоже, о монахи, не вижу нигде такого состояния, которое было бы постоянным, устойчивым, неизменным, сохранным навечно. Привязались бы вы, о монахи, к доктрине Атмана, если бы привязанность к ней не порождала в том, кто привязывается, ни неудовлетворения, ни жалобы, ни страдания, ни огорчения, ни бедствия? Но знаете ли вы такую доктрину атмана, которая не порождала бы ни неудовлетворения, ни тяготы?..».

Монахи: «Конечно, нет, о Благословенный».

Будда: «Я тоже ... Если у кого-то есть понятие атмана, разве он не думает так: «Вещь, принадлежащая атману, моя?» ... Разве он не думает так: «Атман принадлежит мне» ... Между тем, в действительности, нет ни атмана, ни чего-то принадлежащего атману, и, следовательно, основа ложного мнения, в соответствии с которым «эта вселенная есть Атман, после смерти я стану Этим, постоянным, пребывающим вечно, длящимся, неизменным и буду существовать таким в вечности» не есть ли обыкновенная глупость?».

Монахи: Оно не может быть иным...

Будда: «Как вы думаете, монахи, материальные формы постоянны или непостоянны?»

Монахи: «Материальные формы непостоянны, о Благословенный».

Будда: «Если что-то непостоянно, оно приносит удовлетворение или неудовлетворение?»

Монахи: «Неудовлетворение, о Благословенный».

Будда: «В этом случае, о том, что непостоянно, не приносит удовлетворения, изменчиво, можно ли говорить: “Это мое, это — я, это мой атман”?».

Монахи: «Разумеется нет, о Благословенный».

То же самое повторяется относительно остальных четырех скандх.

Будда: «Таким образом, о монахи, все материальные формы прошлого, будущего, внутренние и внешние, грубые и тонкие, низшие и высшие, далекие и близкие, все они должны рассматриваться так: “Это не мое, я — не это, это не мой атман”».

То же самое и относительно остальных четырех скандх ...

Будда: «Что вы думаете, монахи, о следующей ситуации? Люди собирают сухую траву, щепки, ветки и листья в парке Джета, когда они их сжигают по своему усмотрению, думаете ли вы при этом: “Эти люди уносят нас, они сжигают нас, они уничтожают нас по своему усмотрению?”».

Монахи: «Конечно, нет, Благословенный».

Будда: «Почему нет?».

Монахи: «Эта трава и прочее не наши, не принадлежат нам».

Будда: «Так и здесь, о монахи. Отбросьте то, что не ваше!..».

То есть Будда призывает отбросить представление о я, самости, *атте-атмане* как не имеющее реального отношения к индивиду, как ложную концепцию — *диттхи*.

Фактически в сутте различаются два аспекта *атмана*: 1) житейский, связанный с представлением о собственной «самости», глубоко укорененном в сознании обычных людей (назовем его условно стихийным эгоцентризмом) и 2) доктринальный — основанная на стихийном эгоцентризме концепция души. Отождествление пяти групп привязанностей с «я» и «самостью» связывается с концепцией ошибочных взглядов на собственную личность (*самкая-диттхи*). Собственная личность, *самкая* — это все пять групп *скандх*, а не только тело, *кая* ( в этом отношении *самкая* — это синоним *пудгалы*, термина, который ранние буддисты использовали в качестве общего обозначения пяти *скандх*). В палийских текстах названо в общей сложности 20 типов *диттхи* о самости, классифицированных по типу предикации: 1. *рупа* и т.п. есть самость; 2. самость обладает *рупой* и т.п.; 3. *рупа* и т.п. содержится в самости.

Пока *скандхи* действуют в режиме «привязанности», они создают все новые и новые «омрачения», затягивая человека в омут бесконечных перерождений. Чтобы устранить эти «естественные» тенденции *скандх*, нужно устранить то, что делает их факторами привязанности — эгоцентрическую установку индивида, которая пронизывает весь его опыт, создавая «неправильные» мыслительные привычки (понимать все в терминах «я», «мое») и ложные концепции о вечности *Атмана* (вспомним «Брахма-джала-сутту»). На классификациях *саткая-диттхи* базировались аналогичные классификации с отрицательной предикацией, которые легли в основу медитативных упражнений по искоренению эгоистической установки.

Другие аспекты *анатта-вады* раскрываются в «Анатта-лаккхана-сутта» или «Сутте о характеристиках анатты» (В 1. 13; С. 3. 66).

Это вторая проповедь Будды перед пятью аскетами, произнесенная через несколько дней после проповеди о повороте колеса *Дхармы*. Конданыя, самый старший из аскетов, достиг понимания доктрины, услышав первую проповедь. Остальные (Ваппа, Бхаддия, Маханама, Ассаджи) чуть позже, после разъяснительных бесед с Буддой. Таким образом к началу второй проповеди все пять аскетов уже обратились в буддизм. Будучи брахманами, они могли в той или иной степени разделять представления о неизменной и вечной душе, поэтому Будда разъясняет им концепцию пяти *скандх*. Начинает он, как водится, с *рупы* (здесь тело):

*Будда: «Тело есть "не-я" (анатта). Будь оно "я", оно не было бы подвержено дуккхе и [можно было бы сказать о теле]: "Пусть мое тело станет таким-то, пусть мое тело станет таким-то по моему желанию". Однако, тело — "не-я", оно подвержено дуккхе и о нем нельзя сказать: "Пусть мое тело станет таким-то или пусть мое тело станет таким-то..."* То же самое повторяется и в отношении остальных *скандх*».

Все пять *скандх* суть «не-я», поскольку ни одна из них не является «внутренним правителем» в смысле упанишад: «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).

Показывая, что характеристики *атмана* (вечность, неизменность, постоянность, способность к контролю) неприменимы к чему бы то ни было в составе индивида, Будда стремится убедить своих слушателей прежде всего в том, что само понятие *атты* или *атмана* не имеет никакого отношения к реальности их собственного опыта, подобно отбросам в парке — высохшей траве, шепкам, сухим веткам и листьям. Но тем не менее, сам факт буддистской психосоматической практики доказывает обратное — контроль сознания существует, способность изменять свои *скандхи* в соответствии с «буддийской программой» существует. Но, с точки зрения буддизма существование действия не доказывает существование агента.

### Конвенциональное употребление термина «атта-атман»

А вот пример совсем другой реакции Будды на *атман*. Потхапада в «Потхапада-сутте» задает Будде вопрос о реальности *атмана*, а он спрашивает, что тот имеет в виду под «атманом» и Потхапада перечисляет три значения: 1. *атман* есть *рупи*, т.е. имеет телесную форму, 2. *атман* есть *мономайо*, т.е. состоит из *манаса* и 3. *атман* есть *арупи* (не имеющий формы) и состоящий из *вижджняны* (ср. с концепцией оболочек *атмана* в «Тайтирия упанишаде» (2. 2. 5) и «Катха упанишаде» (3. 15), где речь идет о пяти *кошах*, или оболочках, в числе которых *атман*, состоящий из пищи, манасический *атман* и сознающий *атман* — *виджнянамайо*). Главной темой беседы Будды и Потхапады является *атта-патилабха*, «обретение *атты*». В комментарии Будагхоши *атта-патилабха* толкуется как *аттабхава-патилабха* — индивидуальное существование (форма, место, социальный статус индивида, продолжительность его жизни). Таким образом, речь идет о трех уровнях «индивидуальности» или психического состояния (рассеянного или сконцентрированного), соответствующих трем уровням буддийского космоса: материального (*кама*), «образного» (Парибок), или «мира форм (*рупи*), и «безобразного» или мира не-форм (*арупи*). На вопрос Потхапады — какой из этих трех типов индивидуальности 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». Будда сравнивает три «обретения» *атты* с молоком, которое превра-

шается в простоквашу, 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 индивида, его не называют именем (другого модуса)» (Д. 1. 201).

Мы видим, что в этой сутте Будда даже не говорит о несуществовании *атты*. Он отделяет конвенциональное употребление слова «*атта*» от доктринального, связанного с мнением о самости, отмечая при этом, что «я», «мое», «мое я» и т.п. «слова, выражения, обороты речи, обозначения, принятое в мире словоупотребление, использует и Татхагата, но не позволяя им сбивать себя с толку» (Д. 1. 202). К понятию *атты* Будда относится как номиналист, для него — это лишь слово, чистая условность, облегчающая взаимопонимание между людьми в их обыденной жизни, но не обозначение чего-то реального.

### Атман — это не эмпирическое «эго»

Под аргументами Будды против отождествления атты с чувствами, телом, умом, сознанием, охотно бы подписались и брахманисты, сторонники учения о высшем Атмане. Мишель Юлен полагает, что буддисты 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». Учитывая множество текстуальных свидетельств (с некоторыми из них мы познакомились) с этим трудно не согласиться. Многие считают, что прагматикам-буддистам «метафизические высоты» упанишад были, что называется, «не по росту». Но мне представляется, что дело вовсе не в этом. Как последовательный религиозный прагматик, Будда стремился доказать, что духовный опыт, опирающийся на нечто неизменное и вечное, перестает быть процессом, путем к достижению высшей цели.

В одной из сутт рассказывается, как, взяв в руки кусочек коровьего помета, Будда сказал, что в скандхах нет ничего постоянного, даже размером с эту коровью какашку. А если бы таковое имелось, то нельзя было вести праведный образ жизни и разрушить *дуккху*. Почему? Если высший Атман неизменен, то он неподвержен процессу воздаяния: «Не становится от хорошего деяния большим и не становится от плохого деяния меньшим» («Брихадараньяка упанишада» VI. 4. 22). Для вечного Атмана нет ни кармы, ни разрушения кармы.

В отличие от упанишад, где единственно реальным в карме, сансарс и освобождении является субъект этих процессов, т.е. *Атман*, буддизм отпращивается от реальности прежде всего самих этих процессов. По словам Т.Р.В.Мурти: «Буддизм взял старт от эффективности кармы как единственного арбитра в судьбе индивида» (цит. по: Лысенко 1994. С. 223), а Юлен считает, что буддизм «предложил радикально-внутреннюю концепцию кармы, которая могла появиться в Индии, — такую концепцию, которая создала максимум непрерывности между деятелем (*картри*) и вкушающим плоды действия (*бхоктри*)» (там же). В чем же особенность буддийского решения проблемы?

Начнем с того, что на место *атмана* как статичного бытия, неспособного к изменению и развитию, а стало быть, и к моральной ответственности за проступки индивида, Будда поставил сам процесс изменения в виде континуума дискретных состояний (*дхарм*), чередование которых подчинено закону взаимозависимого происхождения. На место единства и тождества субъекта, или агента, перерождения — единство и тождество конгломерата, или серии, *дхарм*. Тем самым он создал основу для решения двух проблем, которыми пренебрег брахманизм. Во-первых, объяснялась *реальность изменений* (морального совершенствования или деградации) в человеческой личности. Во-вторых, индивид нес моральную ответственность не только в виде вознаграждения лучшим или худшим перерождением, как в брахманизме, но своим состоянием в каждое мгновение настоящей жизни, которое стало рассматриваться как совокупный результат его усилий в прошлом (в том числе и в прошлых существованиях).

Справедливости ради необходимо сказать, что замена *атмана* — *скандхами* ставила новые проблемы: проблему чужой одушевленности, проблему тождества личности в разные моменты времени и связанные с ней проблемы объяснения памяти и узнавания. Их обсуждение относится уже к более позднему периоду развития буддизма.

Итак, если кратко суммировать суть *анатта-вады*, то ее можно считать учением о том, что в человеке, в его природе, нет такого элемента, который был бы неизменным, вечным, несущим высшее блаженство и который бы выступал «автором». «внутренним правителем», «субъектом» всего, что делает человек. В этом смысле *анатта-ваду* можно трактовать как попытку увидеть в человеческой психике чисто *объективный процесс*. Она предстает как смена или чередование событий, или феноменов, начинающих жить — с устранением «я» — своей подлинной, естественной жизнью.

Отношение ранних буддистов к теме *атты* и *анатты*, как и ко всем остальным доктринальным вопросам — и об этом не следует забывать — зависело от конкретных задач проповеди и конкретной

аудитории. Века спустя буддийский философ Чандракирти попытался 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. Продолжая эту мысль, предположим, что и вопрос буддологов, признавал ли *атман* сам Будда, является, по существу, *авьяката*, поэтому на него нет и не может быть категорического ответа.

Позитивный сотериологический смысл, который Будда вкладывал в *анатта-ваду*, заключался в разрушении эгоцентрической установки сознания, присущей «естественному» человеку — в отношении ко всему происходящему как совершаемому *кем-то*, принадлежащему *кому-то* и *кем-то* претерпеваемому. Будда считает, что подобное отношение мешает человеку видеть вещи такими, каковы они в действительности, сами по себе (*ятха-бхутам*). Стояла ли за этим какая-то особая онтологическая доктрина? Мне представляется, что, как и другие учения Будды (раннего буддизма), *анатта-вада* имела один лишь «вкус спасения», то есть была исключительно практическим инструментом, а не теорией.

В истории буддизма *анатта-вада* сыграла двойную роль. С одной стороны, через систему медитативных упражнений она помогала буддийским неофитам изжить эгоистические предрассудки их прежнего опыта (они должны были метитировать 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.). С другой — под давлением критики соперничающих направлений — буддисты должны были развить и теоретическое обоснование принципа «не-самости». Оно нашло свое выражение в абхидхармистской теории *дхарм* (школ сарвастивады, саутрантика и вайбхашика).

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 самоощущением, «яйностью» (*асмита*). И буддизм и брахманистская традиция связывают подлинную реальность с отсутствием оппозиции субъекта и объекта. Однако если брахманизм возводит в абсолют и субъект, и объект и именно на этой основе мыслит их неразличимость, то буддизм изначально отказывается от дихотомии данных понятий. Субъект-объектный язык упанишад Будда заменяет безличным языком *дхарм* и отношений между ними — взаимозависимым возникновением (*пратитья-самутпада*).

**Литература к теме**

1. *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. С. 210–228.

**Вопросы для самопроверки**

1. Какой *атман* отрицал Будда?
2. Каковы функции *скандх* в объяснении природы индивида?
3. Какие проблемы, стоящие перед индийскими мыслителями, решала *анатта-вада* и какие новые ставила?



## ТЕМА 9. ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ (ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА)

### Причинность и благородные истины

Какую из четырех благородных истин можно называть «философской»? В первой, как мы помним, из известных всем явлений (болезни, старости, смерти, психологических страданий и неудовлетворенности) выводится всеобщность *дуккхи*. Формулировка этой истины напоминает процедуру индуктивного вывода: А — *дуккха*, В — *дуккха*, С, D ... etc. — *дуккха*. Вывод: все (пять *скандх*) суть *дуккха*. Философия же начинается там, где возникает вопрос «почему?» «на каком основании?» Иными словами, там, где поставлен вопрос о причине. То, что *дуккха* имеет причину, составляет важнейший *философский* смысл учения о четырех истинах. (Религиозный смысл связан с третьей и четвертой истинами).

То, что мы называем «причинностью», ранние буддисты определяли как *иданначаята* — «факт, что вещи обладают причиной». Именно с причинностью связано обращение в буддизм самых философски подготовленных учеников Будды — Сарипутты (санскр. Шарипутра) и Моггаланы (санскр. Маугдальяна). Выходцы из знатных брахманских родов, они входили в ближайшее окружение «скользкого угря» Санчаи Беллатхипутты и были паривраджаками — бродячими аскетами и специалистами по дискуссиям. Обстоятельства этого необычного обращения описаны в «Махавагге» из Виная-питаки.

Вместе с другими последователями Санчаи друзья остановились в Раджагахе (санскр. Раджагрихе). Они обещали друг другу, что первый из них, кто достигнет просветления, немедленно поделится с другим. Сарипутта заметил монаха Ассаджи, когда они вместе обходили город, собирая милостыню. Вид этого монаха, его внутреннее спокойствие и умиротворенность убедили Сарипутту в том, что

тот уже достиг просветленного состояния. Сарипутта выяснил, что этот монах — последователь Будды (он принадлежал к пятерке аскетов, перед которыми Будда произнес свою первую проповедь). В ответ на вопрос Сарипутты о содержании учения Будды — *Дхармы*, Ассаджи сказал, что может дать лишь очень краткое объяснение (Будда не уполномочил его на большее). Вот оно: «В отношении вещей, возникающих из причины, Татхагата учил об их причине (*пратитья*) и о том, каково их прекращение, у великого отшельника есть такая Дхамма» (В. I. 40). Сразу после этих слов у Сарипутты возникло «око Дхармы». Встретив Моггаллану, он передал ему услышанное, и тот тоже осознал истину, которая в тексте сформулирована так: «Имеющее природу возникновения имеет природу прекращения» (там же). Когда друзья, покинув Санчаю, еще только подходили к группе буддийских монахов, Будда сказал, что эти двое станут самыми ценными учениками. Вскоре оба обрели архатство, и именно их Будда уполномочил наставлять Дхарме других.

Обратим внимание на то, что оба друга обратились в буддизм, не видя Будды, не общаясь с ним и даже не прослушав ни единой его проповеди. Натренированный ум этих паривраджаков мгновенно уловил суть учения Будды — раз есть возникновение или причина вещи, то должно быть и прекращение, устранение этой причины. Учение о причине Будда оценивает как «глубокое», «тонкое», «доступное пониманию только знатоков» и т.п., а часто просто отождествляет с Дхармой. Сам Будда, судя по текстам, говорил: «Кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Дхамму, кто видит Дхамму, тот видит взаимозависимое происхождение» (М. I. 191).

Слово «*сам-утпада*» (пали), или «*сам-утпада*» (санскр.) — буквально «совместное возникновение» — объясняется в комментариях как «совпадение», «схождение множественности условий» (пали *патичча*, санскр. *пратитья*) и их совместное действие в производстве результата. Излюбленный буддийский пример для иллюстрации *пратитья-самутпады* — 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: окучивать, поливать, прикрывать от бурь и града. В-третьих, почва тоже должна быть подходящей, содержать достаточно питательных веществ, влаги и т.п. Если хоть одно из этих условий нарушено, всходов либо не будет совсем, либо они окажутся нежизнестойкими. Через метафору (репрезентатор) семя-росток-плод буддисты, а в дальнейшем и дру-

гие направления индийской мысли, объясняли процесс перерождения (*сансары*) и действие закона *кармы*: семя дает росток, росток — плод, плод — снова семя и так до бесконечности. Остановить этот процесс можно лишь одним способом — лишить семя его плодородной силы. Обычно говорят о том, что «семя» надо «прокалить» (через практику йоги и медитации), состояние освобождения от *сансары* часто называют *абиджа* — лишенным семени, неплодородным.

Но для буддистов важно и другое — «причиной» растения оказывается не одно семя, как утверждают брахманисты, а целая совокупность разнородных условий, каждое из которых по-своему соотносится со следствием, образуя, по сути, разные причинно-следственные отношения. Похоже, что эта система образов была полемически направлена против брахманистской концепции причинности, в соответствии с которой растение вырастает непосредственно из семени, поскольку оно-де в нем уже подспудно содержится. Таков смысл *сам-карья-вады* — учения о том, что «следствие предсуществует [в причине]». Среди сторонников этого учения — санкхьяики с их *паринама-вадой*, учением о разворачивании (*паринама*) предсуществующей, латентной причины в «проявленное» следствие, а также последователи недвойственной веданты, или адвайты, с точки зрения которых следствие есть лишь иллюзорная модификация причины — *виварта-вада*, а мир — иллюзорная модификация (*виварта*) высшего духовного начала, *Брахмана*.

Буддийские представления о причинности классифицируются в индийской традиции как *асат-карья-вада* — «учение о непредсуществовании [причины] в следствии». Наряду с буддистами *асат-карья-ваду* разделяли вайшеники, 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, сущности, которая бы «переходила» от причины к следствию. *Асат-карья-вада* буддистов отличалась более радикальным характером: нет иной связи между причиной и следствием, кроме их последовательного становления (одно возникает вслед за другим). *Пратитья-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* (элементарные состояния потока существования) дискретны и конечны (одна *дхарма* сменяет другую), то, строго говоря, нет оснований говорить о какой-либо форме предсуществования следствия в причине. Более того, проблематичен сам акт «причинне-

ния», т.е. прямое порождение следствия причиной или перенесения на следствия каких-то характеристик причины (структуры, материала и т. п.). 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*, а связь «причин» в *пратитья-самутпада* — *кондициональной*. Последняя определяет не сущность явления (каковой просто нет), а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения.

Это очевидно из кратких классических формулировок *пратитья-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 возникает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то». Фактически, *пратитья-самутпада* утверждает лишь то, что в сансарном мире все обусловлено и что нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена какой-то третьей. Нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий — еще один довод против брахманистской доктрины абсолютного *Брахмана* как первопричины мира.

На первый взгляд буддийские формулировки *пратитья-самутпада* напоминают классические европейские определения причинности. Это вдохновило многих европейских буддологов на высокую оценку «научности» этой концепции. Действительно, мы имеем дело с объективным, как бы «научным» взглядом, который утверждает, что вещи и их отношения не зависят ни от божественной, ни от индивидуальной человеческой воли. «*Патичча-самуппада*, — говорится в «Самьютта никае», — характеризуется объективностью, необходимостью, неизменностью и обусловленностью» (С. II. 26). Или в другом отрывке из этой же ники: «Что есть *патичча-самуппада*? Возникает ли Татхагата (эпитет Будды) или нет, этот порядок существует: порядок *дхамм*, регулярное чередование *дхамм*, или обусловленность. Татхагата открывает и постигает это, открыв и постигнув это, он на это указывает, учит этому, устанавливает это, утверждает, открывает, анализирует, объясняет и говорит: “Узри!”» (Там же, 25). Иными словами, *пратитья-самутпада* — это независимый от индивида порядок вещей, выражающийся во взаимообусловленности *дхарм*. Этот порядок существовал извечно, но был «открыт» лишь Буддой. Будда не устает подчеркивать важность внимания к факту чередования *дхарм*, ритму смены «есть» и «нет», возникновения и исчезновения, бытия и небытия.

Но не следует забывать о главном — глубоком сотериологическом смысле *пратитья-самутпады*. Это не закон причинности в научном смысле слова, а закон сансарного бытия, подлежащего коренному преобразованию и искоренению. Объяснить, почему крутится колесо *сансары*, нужно не в целях научного познания объективных законов реальности, а главным образом для того, чтобы знать, как его остановить. Вторая благородная истина важна лишь как ступень к третьей и четвертой. Порядок возникновения вещей в *сансаре* символизирует механизм закабаления индивида в *дуккхе*, а противоположный порядок — возможность освобождения от *дуккхи* и достижения *нирваны*.

Но нас здесь интересует философский смысл *пратитья-самутпады*. Какие же философские проблемы решались с помощью этой концепции?

В прошлой лекции мы выяснили, что Будда отказался от идеи неизменного «я», самости как некоего субстрата, лежащего в основе всех изменений, происходящих с человеком, вынес за скобки субъект, оставив только сам процесс — серию изменчивых элементов потока существования, *дхарм*. (Кстати, модель семени, ростка и плода тоже доказывает, что нет какого-то одного фактора, который бы отвечал за возникновение плода — важно и поле (почва), и климатические условия, и усилия крестьянина по уходу за семенами и всходами). *Дхармы*, возникающие и исчезающие, дискретны и изолированы, а между тем мир вокруг нас и мы сами не только изменчивы, но и устойчивы — ведь мы воспринимаем вещи и состояния как длящиеся во времени. Это возможно потому, что все процессы в мире упорядочены, а отношения между *дхармами* подчиняются закону взаимозависимого происхождения, т.е. *пратитья-самутпаде*.

Таким образом, *пратитья-самутпада* представляла собой попытку, выражаясь современным языком, заменить законы статичности (взаимоотношения статичных сущностей — субстанций) — законами динамики (взаимоотношениями изменчивых состояний — *дхарм*). Что же такое *пратитья-самутпады* с философской точки зрения? Во-первых, это *деперсонализированная* причинность, действующая в мире независимо от бога и от человеческого сознания. Во-вторых, это всеобщая причинная обусловленность, не предполагающая ни первых, ни последних звеньев, не делающая никаких исключений для первопричины. В-третьих, это не каузальная, а, скорее, *кондициональная* связь, суть которой не в «причинении» одного события другим, а во взаимном обуславливании их возникновения. Иными словами, это не связь между отдельными самостоятельными и самодостаточными

сущностями, а определенный порядок течения событий, ни одно из которых не может существовать вне потока взаимообуславливания. Поэтому, в-четвертых, Будда отказывается обсуждать онтологический статус вещей, вовлеченных в динамические процессы. В этом-то как раз и выражается его так называемый *антиэссенциализм*.

### Механизм пратитья-самутпада

Таков общий философский смысл, «суть» взаимозависимого возникновения. Но Будда уточняет и разворачивает сжатые формулировки в цепочку конкретных психосоматических факторов. Как работает «машина обуславливания»? Рассмотрим это на примере текста из Самьютта никаи.

«Ачела сутта» (С. II, 18–19).

Место действия: бамбуковая роща в Каландаканивапе, вблизи Раджагахи (Раджагрихи). Ранним утром Будда, взяв чашу для подаяний и накидку, отправился в город. Обнаженный аскет Кассапа (член секты ачелака) подошел к нему и после обмена приветствиями сказал: «Если почтенный Готама позволит, если он даст возможность услышать его ответ, нам бы хотелось спросить его об одной вещи».

*Будда: «Это неподходящий момент для вопросов, ведь мы находимся “среди домов” (выражение “среди домов”, antargrahe, означает “в деревне или в городе”, то есть в поисках подаяния)».* Аскет Кассапа повторил свою просьбу еще два раза и получил от Будды тот же ответ, но не унимался.

*Кассапа: «То, о чем мы хотим Вас спросить, о почтенный Готама, не такая уж важная вещь».*

*В конце концов Будда сдался: «Спрашивайте же, Кассапа, все, что хотите».*

*Кассапа: «Дуккха индивида (пуггалы), о почтенный Готама, — это нечто, созданное им самим?»*

*Будда: «Нет, это не так, о Кассапа».*

*Кассапа: «Дуккха индивида, о почтенный Готама, — это нечто, созданное кем-то другим?»*

*Будда: «Нет, это не так, о Кассапа».*

*Кассапа: «Если дуккха индивида не создана им самим, если дуккха индивида не создана кем-то другим, о почтенный Готама, не является ли она чистой случайностью».*

*Будда: «Нет, это не так, о Кассапа».*

*Кассапа: «Дуккха индивида — несуществующая вещь?»*

Будда: «Нет, это не так, о Кассапа, дуккха индивида не является несуществующей вещью, стало быть, дуккха индивида реально существует».

Кассапа: «Возможно, почтенный Готама не знает дуккхи индивида, не видит дуккхи индивида?»

Будда: «Нет, о Кассапа, я не тот, кто не знает дуккхи индивида, я не тот, кто не видит дуккхи индивида. Я тот, кто знает дуккху индивида, я тот, кто видит дуккху индивида».

Кассапа: «Как же тогда свести концы с концами, почтенный Готама? Когда я спросил, создана ли дуккха индивида им самим, Вы мне ответили: “Нет, это не так”. Когда я спросил, создана ли дуккха индивида кем-то другим, Вы мне ответили: “Нет, это не так”. Когда я спросил, не возникает ли дуккха индивида в результате случайности, Вы мне ответили: “Нет, это не так”. Когда я спросил, является ли дуккха несуществующей вещью, Вы мне ответили: “Дуккха индивида не является несуществующей вещью. Дуккха индивида реально существует”. Когда я спросил, может быть, почтенный Готама не знает дуккхи индивида, не видит дуккхи индивида, Вы мне ответили: “я не тот, кто не знает дуккхи индивида, я не тот, кто не видит дуккхи индивида. Я тот, кто знает дуккху индивида, я тот, кто видит дуккху индивида”. Объясните же мне, о почтенный Готама, как все-таки возникает дуккха?»

[Мы видим, что своими парадоксальными ответами Будда совсем сбил с толку несчастного Кассапу, тот совершенно запутался и поэтому его желание узнать точку зрения Будды неизмеримо возросло, его внутреннее вопросительное состояние достигло своего апогея, подготовив прекрасную почву для последующих разъяснений Будды — В.Л.]

Будда: Когда говорят, что индивид, который совершает действия, является тем же самым индивидом, который вкушает их результаты — как вы мне сказали вначале: «Дуккха индивида создана им самим», подобное утверждение равносильно «этернализму» (сассатаваде). Когда говорят, что один индивид совершает действия, а другой вкушает их плоды, то есть индивид испытывает дуккху, созданную кем-то другим, — подобное утверждение сводится к «аннигиляционизму» (уччхеда-вада). В этом случае, о Кассапа, Татхагата учит доктрине избегания крайностей и срединному пути, согласно которому 1) в результате обусловливания невежеством (авиджджа) возникают санкхары (санскр. санскары), 2) в результате обусловливания санкхарами возникает винньяна (санскр. виджняна), 3) в результате обусловливания винньяной возникает нама-рупа (психофизическое), 4) в результате обусловливания нама-рупой возникает шесть чувственных сфер (шад-аятана — глаз, ухо, нос, язык, тело и манас), 5) в результате обусловливания шестью чувственными сферами возникает контакт —

пхасса (санскр. спарша), 6) в результате обусловливания контактом возникает ведана, 7) в результате обусловливания веданой возникает жажда (таньха, санскр. тришна), 8) в результате обусловливания жаждой возникает привязанность (упадана), 9) в результате обусловливания привязанностью возникает становление (бхава), 10) в результате обусловливания становлением возникает рождение (джата), 11) в результате обусловливания рождением возникает распад, смерть (марана), невзгоды, страдания, боли, разочарования. Таким образом и создается эта грудa дуккхи.

*(Вместе с тем) по полному прекращению невежества прекращают свое существование и санкхары, по полному прекращению санкхар прекращает свое существование и виньяна, по полному прекращению виньяны прекращает свое существование нама-рупа (психическое и физическое), по полному прекращению нама-рупы прекращают свое существование шесть чувственных сфер, по полному прекращению действия шести чувственных сфер прекращается контакт, по полному прекращению контакта прекращается ведана, по полному прекращению веданы прекращается жажда, по полному прекращению жажды прекращается привязанность, по полному прекращению привязанности прекращается становление, по полному прекращению становления прекращается рождение, по полному прекращению рождения прекращается распад, смерть, невзгоды, страдания, боли, разочарования. Таково полное прекращение всей этой груды дуккхи».*

Значит, в философско-религиозном плане именно взаимозависимое происхождение — это «срединный путь» между «крайностями» *сассата-вады* и *уччхеда-вады*, этернализма и аннигиляционизма. Если действующий является тем же, кто вкушает результат действия — это этернализм, если один действует, а другой пожинает плоды — это аннигиляционизм. Для Будды — крайность не только сохранение самости (*атта, атман*), но и ее разрушение — то, чего нет и что не возникает, не может и разрушиться, а самости нет и никогда не было (анти-эссенциализм). Соотношение между общим принципом *пратитья-самутпада* и ее конкретным воплощением в цепочке взаимообусловливающих *нидан* приблизительно такое же, как между истинной и формой ее выражения, Дхармой и словом Будды. В Дигхе и Самьютта никаях встречаются как короткие, так и длинные цепочки обусловливания. Число и порядок следования звеньев цепочки зависимого возникновения — *нидан* часто варьируют. Иногда там отсутствуют звенья (1),(4),(5), (11) и (12). Либо цепочка покрывает только настоящее существование, либо относится к сансарным циклам — факторам прошлого рождения, обусловливающим настоящее существова-



ние, и факторам настоящего, обеспечивающим будущее. Все это говорит о том, что число и порядок звеньев зависит от цели проповеди (принцип *упая-каусяля*). Разберем классическую длинную цепочку (12 звеньев).

1—2 *авиджджа-авидья* обуславливает *санкхары-санскары*, то есть неведение обуславливает формирующие факторы («заряжает» кармически обусловленное волевое сознание — намерение — отрицательной энергией). Неведение — чисто субъективный фактор, это не мировая иллюзия, подобная *майе* в адвайта-веданте. Будда никогда не утверждал, что окружающий мир иллюзорен. Причина неведения не в какой-то обманчивой природе мира, а лишь в самом человеке. Все составляющие факторы психики обычного человека обусловлены ложным мнением о самости (*самкая-диттхи*) — основной формой неведения;

2—3 *санкхары-санскары* обуславливают *винньяну-виджняну* (шесть сфер сознания — сознание объектов зрения; слуха, обоняния, вкуса, осязания и *манаса* — Будда говорит, что *виджняна* определяется по условиям своего возникновения: если ее обуславливает орган зрения и объект зрения, то она является осознанием зрения (точно так же, как мы называем пламя по его топливу — «древесное пламя», «травяное пламя» — «Махатаньха-самкхасутта» М. 1. 256 и далее);

3—4 *винньяна-виджняна* обуславливает *нама-рупу* (*рупа* — тело; *нама* — *ведана*, *санджня*, *четана*, контакт органов чувств и объектов, *манасикара*, или внимание). Иногда в рубрику «*намы*» включается и сама *виджняна*, но не в данном случае, ведь тогда получится, что *виджняна* обуславливает самое себя, что с буддийской точки зрения невозможно (иначе получится нечто вроде ведантийского абсолютного сознания). Фактически *нама-рупа* — это психосоматический индивид, или *аттабхава* — индивидуальное существование. Обуславливание действует в обоих направлениях: сознание обуславливает *нама-рупу*, а *нама-рупа* обуславливает сознание (Д. I. 62);

4—5 *нама-рупа* обуславливает шесть *аятан* — чувственных сфер: зрительную, слуховую, обонятельную и т.п., включая *манас*. Эти шесть сфер зависят от соответствующих объектов: материальных форм для зрения, звуков для слуха или мыслей для *манаса*;

5—6 шесть *аятан* обуславливают *пхассу-спаршу*: контакт органов чувств и соответствующих им объектов зрения, слуха и т.п.;

6—7 контакт обуславливает *ведану*: контакт органов чувств, *манаса* и их объектов порождает ощущение приятного, неприятного или не приятного и не неприятного;

7–8 *ведана* обуславливает жажду: желание звуков, запахов, вкусовых и тактильных ощущений, желание ментальных объектов. Даже неприятное ощущение тоже обуславливает жажду — жажду приятного.

8–9 жажда обуславливает привязанность (*упадана*). Выделяется четыре типа привязанности: привязанность к чувственному удовольствию (*кама*) функционирует и как *ведана* и как *санскара* — кармически «заряженный» обуславливающий фактор, привязанность к ложному мнению (*диттхи*) и как *санджня* и как *санскара*, привязанность к добродетели или обетам (брахманской дхарме) — тоже и *санджня* и *санскара*. То же касается и привязанности к аттаваде, которая выделяется в отдельную разновидность ввиду ее особой значимости. И привязанность и жажда — универсальные и взаимообуславливающие факторы, придающие набору скандх характер индивидуальной жизни:

9–10 привязанность обуславливает становление (*бхава*). Становление — это не просто переход из одного состояния в другое, а факт пребывания в *сансаре*:

10–11 становление обуславливает рождение;

11–12 рождение обуславливает старость и смерть.

В этом тексте, как и в других ему подобных, связь обуславливающих друг друга факторов дана не только в режиме возникновения, но и в режиме прекращения: если не будет незнания, то не будет и *санскар* (факторов обуславливания), если не будет *санскар*, то не будет *виджняны*, если не будет *виджняны*, то не будет психосоматических явлений, если не будет психосоматических явлений, то не будет и шести чувственных сфер, если не будет шести чувственных сфер, то не будет и контакта, если не будет контакта, то не будет и жажды, если не будет жажды, то не будет привязанности, если не будет привязанности, то не будет становления, если не будет становления, то не будет рождения, если не будет рождения, то не будет старости и смерти.

Почему именно неведение стоит в начале классической цепочки *пратитья-самутпады*? Если буддисты считали его основной причиной процесса взаимообуславливания, составляющего сансарный опыт индивида, это может значить, что она была и своего рода первопричиной — ничем более не обусловленной? Но такое толкование вступило бы в противоречие с буддийским пониманием обуславливания. Оно, как мы знаем, считалось многофакторным. Нет такого явления, которое было бы порождено одной единственной причиной. В основе любого явления — множество причинных факторов, или точнее — условий. Кроме того, буддисты отрицали и возможность первопричины (*ади-карана*). Они представляли обуславливание не как линей-

ный, а как циклический (кругообразный) процесс. «Первоначало неведения неизвестно [в том смысле, чтобы об этом можно было бы сказать:] «До этого неведения не было, а в какой-то момент неведение возникло»... но то, что неведение обусловлено, — это известно» (А. 113). Но ведь и в циклическом процессе нужно с чего-то начать. А тот факт, что началом служит именно неведение, можно объяснить значимостью для достижения *нирваны* — правильного знания (*самма диттхи*), опыта пробуждения (*бодхи*), знания реальности как она есть (*ятха-бхутам*), знания-прозрения (*ньяна-дассана*) и мудрости (пали *паннья*, санскр. *пражня*). Если причина освобождения от *сансары* — истинное знание, то вполне естественно, что причиной закабаления в ней должно быть нечто противоположное — неведение.

Давая оценку *пратитья-самутпады*, классики буддологии Г. Керн, Л. де ла Валле Пуссен, Э. Томас, Ф. И. Щербатской, Э. Конзе и многие другие подчеркивали прежде всего то, что она объясняла механизм возникновения и прекращения *дуккхи* (3 и 4 благородные истины). Хотя это бесспорно и подтверждается текстами, все же были у этой концепции и другие цели. Подтверждение тому — своеобразный контент-анализ проведенный Томасом Рис-Дэвидсом по тексту «Ниданы». Он отмечает, что из 93 сутт только одна шестая часть посвящена *дуккхе*, несколько большая часть имеет своим предметом «эволюцию предметов путем их естественного обуславливания», 7 сутт говорят о перерождении, 8 — о моральных усилиях по преодолению желаний, и наконец 37, т.е. большинство, подчеркивает важность практического овладения принципом *пратитья-самутпады* (см.: Лысенко 1994. С. 271).

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. «Правильное» (по-буддийски) понимание процесса перерождения не предполагает никакого перерождающегося субъекта. Это-то и указывает на практическую функцию *пратитья-самутпады* — она представляла последовательность умственных упражнений, которыми должны были заниматься монахи для переосмысления реальности в терминах нового деперсонализированного языка и для «воспитания» своих познавательных органов в соответствующем духе.

В знаменитом тхеравадинском комментарии «Висуддхимагга» («Путь очищения»), принадлежащем перу Буддхагхоши (5 в.), 12-членная *пратитья-самутпада* названа «колесом сганоления» — *бхави-чакра*, ее ступицы — невежество и жажда, а обод — старость и смерть. В сарвастиваде и особенно в махаяне появляются иконографические изображения *бхавачакры*.

## Бхавачакра

В поздней иконографии *бхавачакра* изображается в виде круга в пасти красного чудовища, символизирующего смерть. В этот круг вписано еще четыре круга, заполненные образами, символизирующими разные буддийские понятия. В центральном круге изображены три страсти, удерживающие человека в тисках *сансары*: сладострастие в образе синей курицы, гнев в образе зеленой змеи и невежество в образе черной свиньи. Во втором круге по черному полю следуют в ад грешники, а по белому — праведники устремляются в рай. В третьем круге изображены шесть миров *сансары*: мир богов (вверху), ад (внизу), справа или слева — мир людей и мир претов (духов умерших), слева или справа — мир асуров (демонов) и мир животных. Во внешнем круге 12 образов, символизирующих 12 *нидан пратитья-самутпеды*: слепой (неведение), горшечник (формирующие факторы — *сансары*): каждый «лепит» свою будущую жизнь, как горшечник — свой горшок), обезьяна (сознание, которое способно только подражать), человек в лодке, плывущий по океану (*нама-рупа*; тело и психика человека уже сложились, но он не умеет ими управлять), дом с запертыми окнами и дверями (сферы органов чувств пока не действуют), обнимающиеся мужчина и женщина (контакт сознания и органов чувств), человек, в глаз которого попала стрела (ощущения — приятные и неприятные), человек с чашей вина (желание), человек, срывающий плоды с дерева (привязанность к объектам желания), курица, несущая яйца (зарождение будущей жизни), рожаящая женщина (рождение), старик, несущий на спине мертвеца (старость и смерть).

По прекращению *авидьи*, т.е. после того, как индивид реализовал четыре арийские истины, цепь *пратитья самутпеды* начинает раскручиваться в обратную сторону: «Когда *авидья* и желания исчерпывают себя, ни кармически благоприятные, ни кармически неблагоприятные *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 самутпеду* и перестроившем свое сознание на духовной основе, — это прекращение намерений (*четана*) — кармических заряженных импульсов. «Индивид, который знает и видит вещи такими,

каковы они суть на самом деле (*ятха-бхутам*), не нуждается в намерении (*четания*): «Я стану незаинтересованным». Это в природе вещей, что индивид, который знает и видит, становится незаинтересованным» (ком. Буддхагхоши к «Нидане»). Иными словами, по достижении «знания-видения» (*ньяна-дассана*) индивид уже фактически не подвержен действию *пратитья-самутпада*, а вместе с ней и самой *кармы*. Все, что с ним происходит, случается без какого-либо усилия с его стороны, а чисто автоматически, «по природе вещей».

### Проблема свободы выбора (откуда исходит инициатива)?

Хотя намерение в буддизме во многом отличается от понятия свободы личности в европейской культуре (прежде всего по причине отсутствия представления о неизменном субъекте), тем не менее, именно через него человек может радикально изменить свою участь. Разумеется, буддийский адепт не стремится к свободе и автономии личности в том смысле, как эти понятия трактуют 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 сознательном выборе пути религиозного самосовершенствования и следовании ему проявляется личная инициатива (*аттакара*).

На доминирующую роль «сознательных» *дхарм* (*четасика*) 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*, начинающая с *веданы*. Однако если *ведана*, *санджня*, *санскара* — представляют разные виды или скорее функции сознания, что *виджняна* — это вся их совокупность.

В первых строфах знаменитой буддийской «Дхаммапада» 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. пер. В.Н. Топорова). 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 — выбор своей участи является следствием намерения (*четана*) и

условием для возникновения благоприятных *дхарм* (*кусала дхамма*) религиозной добродетели, или же, если выбор был сделан в пользу чувственной жизни, неблагоприятных *дхарм* (*акусала дхамма*), обуславливающих «омрачения». Свобода выбора представляет собой «объективное» событие, обусловленное разными другими внешними и внутренними событиями (ср. образ поля, на котором всходит семя). 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.

### Сознание в буддизме

Мы уже много говорили о роли сознания в учении Будды, но пока еще не спросили себя: что такое сознание? Можно ли вообще употреблять это слово, а если можно, то в каком смысле, ведь, как мы знаем, европейские философы понимали его тоже по-разному? Среди раннебуддийских терминов для сознания одним из важнейших является, пожалуй, *виджняна* — буквально, «различительное», «различающее» (префикс *ви*) знание. В никаях этот термин употребляется по крайней мере в двух смыслах: осознание, познание как акт сознания и конкретные познавательные способности — шесть сознаний (сознание запаха, вкуса и т. п.). Будда спорит с теми, кто считает *виджняну* единым и неизменным сознанием и приписывает субъекту (например, Будда называет глупцом монаха Сати Кеватхапутту, который приписывает ему учение, согласно которому сознание — *виджняна* — переходящее от существования к существованию, одно и то же — «Махатаньха-санкхьясутта», М. I, 256–271). Будда отрицает не сознание, а тот факт, что оно может оставаться неизменным. С его точки зрения, сознание изменчиво: оно «начинается как одна вещь, а кончается как другая», т. е. не тождественно самому себе в разные моменты времени: «Поистине, о монахи, нет ощущений, нет восприятий, нет сознаний, нет привязанности, которые были бы постоянными, непрерывными, вечными, неизменными и пребывали всегда равными себе» («Сутта нипата», III. 144). Таким образом, *виджняна*, как и другие *дхармы*, изменчива, что не позволяет считать ее субстанцией или какой-либо неизменной сущностью. Но вместе с тем, тот факт, что *виджняна* всегда направлена на объект, интенсивно

нальна, составляет фактор ее устойчивости. То, чего желает человек, то, на что направлено его намерение, становится объектом сознания. В суттах встречается термин *самваттаника-виньяна* (эволюционирующее сознание), под которым подразумеваются разные стадии или типы устойчивых форм сознания (четыре или семь), определяемые типом медитативной практики (*дхьяны* — см.: Тема 11). Сам Будда говорит о *виджняне* в строгой объективированной манере, на безличном языке *дхарм*, как о факторе среди других факторов — обусловленных и обусловливающих. *Виджняна* не является самосознанием, поскольку не представляет собой самости, которую можно было бы осознавать. Не является *виджняна* и чистым актом осознания — она всегда направлена на объект. Вместе с тем, судя по палийским текстам, именно *виджняна* (ее синонимы *манас* и *читта*) не в виде определенной сущности, а в форме определенной функции переходит от существования к существованию в качестве связующего звена между разными воплощениями одного и того же индивида.

Впечатляющую картину иерархии существ по типам познания представляет «Маханидана-сутта». Первую группу составляют существа, для которых характерно многообразие телесных форм и видов восприятия — это люди, некоторые виды дэвов (божеств) и асуры, населяющие ад. Ко второй относятся существа, многообразные по телесным формам, но единообразные по виду восприятия. Это боги из обители Брахмы. К третьей — существа, отличающиеся единообразием тел, но разнообразием типов восприятия — боги сияющей сферы, 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 восприятия, девятая — существ сферы не восприятия и не не-восприятия. Как можно видеть, это и классификация типов познания, и в то же время описание буддийской вселенной, своего рода психо-космография. Словом, руководство по медитации, рассчитанное как на буквальное, так и на символическое восприятие. Для менее продвинутых адептов медитация облегчается наглядными космографическими изображениями, более продвинутые увидят в этих образах лишь условные обозначения определенных стадий духовного прогресса. Продвижение вверх по ступеням влечет за собой постепенное очищение сознания от объектов. Дойдя до высшей точки «чистоты» — состояния «ничто», оно 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 — *дхьянам* (см.: Тема 11). Остается предположить, что предыдущие четыре, начиная со второй, соответствуют первым четырем *дхьянам*. Что же касается первого уровня, то он символизирует состояние обычного сансарного индивида.

Относительно каждой из стадий медитации Будда повторяет: «Монах должен понять ее возникновение, ее уход, преимущества и риск, который с нею связаны, а также то, как выйти из нее. Стоит ли в таком случае удовлетворяться ее достижением?» «Нет», — отвечает собеседник Будды (им был Ананда). Таким образом все эти стадии медитации рассматриваются как *аничча* (непостоянные), *анатта* (лишенные самости) и *дуккха* (не приносящие удовлетворение). Будда ясно дает понять, что привязанность к какой-либо форме или стадии духовного прогресса только прикрепляет к перерождению и не несет конечного освобождения — нужно все время двигаться вперед и ни на чем не останавливаться. Подчеркивается инструментальность духовного прогресса — он лишь средство, а не самоцель.

Другим буддийским термином, который часто переводят как «сознание», является *праджня* (пали *панья*). Несмотря на то, что *праджня* и *панья* — 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* 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* — безличный механизм, производящим как благие, так и неблагие *дхармы*, в то время как *праджня* — это такое состояние, когда возникают только благие *дхармы* или же не возникают никакие.

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 и тем самым поддерживала *анатта-ваду*. Во-вторых, она предполагала не жесткую детерминацию, а многофакторную кондициональную связь, включающую в себя в том числе и факторы самоизменения и инициативы.



**Литература к лекции**

1. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. С. 134–145.
2. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. Гл. 16.
3. *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. С. 228–247.

**Вопросы для самопроверки**

1. Каким из четырех 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»?

## ТЕМА 10. ОТНОШЕНИЕ БУДЫ К «МЕТАФИЗИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ»

### Бесполезные вопросы

«Чуламалункья сутта» (М. 1, 426–432).

Место действия: вихара (место обитания монахов в сезон дождей), основанная Анатхапиндикой в парке Джета, вблизи города Саваттхи. Однажды монаху Малункьяпутте, медитировавшему в одиночестве, пришла в голову мысль: «*Вселенная — вечна она или не вечна? (1–2) Имеет ли Вселенная предел или беспредельна? (3–4) Одушевляющий принцип (джива) есть то же, что и тело, или иное? (5–6) Существует ли Татхагата после смерти или Татхагата не существует после смерти? (7–8) Татхагата после смерти существует и не существует? (9) Или он не существует и не не существует? (10) Эти вопросы Благословенный не объясняет, оставляет в стороне, отвергает. То, что он их не объясняет, мне не по нраву. Я не могу с этим смириться. Я пойду к Благословенному и спрошу его об этом. Если он мне объяснит, вечна или не вечна Вселенная, имеет ли она предел или беспредельна...* (повторяются и остальные вопросы — В.Л.), я стану практиковать Дхарму под руководством Благословенного. Если он мне не объяснит, вечна или не вечна Вселенная (...), оставлю стезю монаха и вернусь к мирской жизни».

После полудня, покинув уединенное место своей медитации, Малункьяпутта направился к Благословенному. Приблизившись, он отдал Благословенному все необходимые почести, затем присел наискосок от него [уважительная манера садиться для ведения дискуссии или разговора — В.Л.] и молвил: «О Благословенный, когда я медитировал в одиночестве, вот какая мысль пришла мне в голову: «*Вселенная — вечна она или не вечна? Имеет ли Вселенная предел или беспредельна? (...). Эти вопросы Благословенный не объясняет, оставляет в стороне, отвергает. То, что он их не объясняет, мне не по нраву. ...Если он не объяснит мне... оставлю стезю монаха и вернусь к мирской жизни.*»

*О Благословенный, если Благословенный знает, что Вселенная вечна, пусть так мне и скажет. Если Благословенный знает, что Вселенная не вечна, пусть так мне и скажет. Если Благословенный не знает, вечна ли Вселенная или не вечна, пусть так мне и скажет, поскольку если кто-то чего-то не знает, кто-то чего-то не видит, он должен честно сказать: "Я не знаю, я не вижу"». (То же самое повторяется и в отношении других вопросов).*

*Будда: «О Малункьяпутта, разве я когда-нибудь говорил: "Малункьяпутта, практикуй Дхарму под моим руководством и я объясню, вечна Вселенная или не вечна" (...)»?*

*М.: «Нет, Благословенный».*

*Б.: «Тогда, о Малункьяпутта, обещал ли ты мне когда-то: "Я буду практиковать Дхарму под руководством Благословенного, и Благословенный мне объяснит, вечна Вселенная или не вечна" (...)»?*

*М.: «Нет, Благословенный».*

*Б.: «Таким образом, о Малункьяпутта, я не обещал тебе: "Практикуй Дхарму под моим руководством и я объясню, вечна Вселенная или не вечна (...)". А ты мне не обещал: "Я буду практиковать Дхарму под руководством Благословенного, и Благословенный мне объяснит, вечна ли Вселенная или не вечна (...)". В этом случае, о глупый человек, что ты отвергаешь? Если кто-то говорит: "Я не буду практиковать Дхарму под руководством Благословенного, пока он мне не объяснит, вечна Вселенная или не вечна (...)", то вопрошающий может умереть, не дождав-шись ответа Татхагаты. Это подобно, о Малункьяпутта, человеку, который, будучи раненым отравленной стрелой, и к которому родственники и друзья привели врача, скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, кто меня ранил: кшатрий это, брахман, вайшья или шудра?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, кто меня ранил, как его зовут, из какой он семьи?". Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, какого цвета человек, который меня ранил: черный, коричневый, или золотистый?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, откуда этот человек, что меня ранил: из какой деревни, из какого города, из какого края?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю из какого лука в меня стреляли? Был ли это арбалет или другой вид лука?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, какая тетива была на этом луке — из хлопка, из хлопка, камыша, сухожилия, пеньки или чего-то другого?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, из чего сделан наконечник этой стрелы — из железа или чего-то другого?" Затем он скажет: "Я не позволю вытащить эту стрелу,*

пока не узнаю, какие перья использованы для стрелы — перья грифа, цапли, павлина или другой птицы?» Затем он скажет: «Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, какие сухожилия были использованы — коровы, быка, оленя или обезьяны?» Затем он скажет: «Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, была ли это обычная стрела или какая-то необычная?».

Этот человек, о Малункьяпутта, умрет, не узнав всего этого. Точно также, если кто-то говорит: «Я не стану практиковать Дхарму под руководством Благословенного, пока он мне не объяснит вечна Вселенная или не вечна (...)», он умрет, не получив от Татхагаты ответа на эти вопросы. Жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, не зависит от мнения, что Вселенная вечна. Жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, не зависит от мнения, что Вселенная не вечна. Хотя существует мнение о том, что Вселенная вечна и мнение о том, что Вселенная не вечна, но прежде всего существуют рождение, старость, смерть, болезнь, жалобы, боль, тяготы, расстройств. Я учу прекращению всего этого в данной жизни (то же самое повторяется и в отношении других вопросов).

Вследствие всего этого, о Малункьяпутта, запечатлей в своей мысли, что я объяснил как объясняемое, а что не объяснил как необъясняемое. Каковы вещи, которые я не объяснил? Я не объяснил, вечна ли эта Вселенная или не вечна, я не объяснил, имеет ли она предел или беспредельна. Я не объяснил, является ли тело тем же, что одушевляющий принцип или одушевляющий принцип — это одно, а тело — иное. Я не объяснил, существует ли Татхагата после смерти или Татхагата не существует после смерти. Я не объяснил, существует или не существует Татхагата после смерти. Я не объяснил, не существует или не существует Татхагата после смерти. Почему я этого не объяснил? Потому что это не принесет пользы — то, что сущностно не связано с Дхармой, не ведет к отращению от мирского, отрешению, прекращению страданий, внутреннему спокойствию, глубокому сосредоточению, полной реализации, к ниббане. Этому служит то, что я объясняю. Стало быть, о Малункьяпутта, запечатлей в своей мысли все, что я объяснил, как объясняемое, а то, что не объяснил, как необъясняемое».

В буддийской традиции «бесполезные» вопросы объединяются категорией *авьяката* (пали, санскр. *авьякрита*) — «оставленный без ответа», «не имеющий ответа». Число их колеблется от 4 до 16. Классический список из 10 вопросов предваряется формулой: «Все эти мнения (*диттхи*) не были объяснены и ... были отставлены и отвергнуты Бхагаваном». Отказ Будды отвечать на подобные вопросы — иногда разъясняемый им тем или иным способом, а иногда выража-

ющийся в молчании (знаменитое «благородное молчание Будды») — бросал вызов и последователям и исследователям буддизма. Сторонники разных направлений стремились придать молчанию Будды характер одобрения позиции своих школ. А исследователи — каждый на свой лад — пытались сделать его весомым аргументом в пользу своей собственной интерпретации.

### «Антиметафизическая» позиция Будды: «агностицизм», «прагматизм», «эмпиризм»?

Спор о характере молчания Будды выражал отношение ученых-буддологов к спору философов конца XIX—начала XX вв. о роли метафизики. Это было время острой критики метафизики со стороны позитивистов. В духе общих антиметафизических настроений выдержаны и аргументы сторонников «антиметафизической» позиции Будды. Среди них мы встречаем корифеев англо-германской школы (супругов Рис-Дэвидсов, Г.Ольденберга), ученых франко-бельгийской школы (Л. де ла Валле Пуссена, Ж. Пшылуски и др.), а также английского ученого А.Кита, немецкого буддолога М.Валлезера и других.

В обоснование «антиметафизической» позиции выдвигались разные аргументы. Одни (де ла Валле Пуссен, Кит и Рис-Дэвидс) полагали, что Будда просто не интересовался этими вопросами, не знал и не желал знать ответов на них. Они видели в Будде «**наивного агностика**». Т.Рис-Дэвидс ссылается на известную притчу Будды о слепцах, которые, ощупывая разные части тела слона, пытались представить, как он выглядит. По его мнению, Будда считал вопросы о природе мироздания столь же недоступными людям, как и вопрос о виде слона слепцам: любые попытки обсуждать подобные вопросы сведутся к пустым спекуляциям, поскольку будут основаны на недостаточных данных.

Другие ученые делали акцент на «**прагматизме**» Будды: тот, конечно же, «знал» ответы на вопросы *авьяката*, но не хотел отвлекать своих последователей от практической задачи освобождения. Эта точка зрения обычно иллюстрируют притчей о стреле (см. выше) и историей о том, как Будда, взяв в руки горсть листьев дерева симпасса, 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 этого дерева. Для тех, кто видел в Будде прежде всего прагматика, главное в его позиции — это то, что вопросы *авьяката* «не ...связаны с целью, с Дхармой, с основами религиозной жизни и не ведут к незанятности, бесстрастности, прекращению, покою, выше-

му знанию, к реализации и *ниббана*» (стандартная формула в никаях), кроме того, попытки решить данные вопросы «сопровождаются дукххой, чувством обиды, возбуждением».

Индийский буддолог Т.Р.В.Мурти сравнивает вопросы *авьяката* с кантовскими антиномиями, а позицию Будды — с попыткой преодолеть эти антиномии путем осознания ограниченности разума («**рациональный агностицизм**» Будды). Мурти подчеркивает, что Будда хочет стать над конфликтующими сторонами и в этом стремлении основателя буддизма содержится начало диалектики, попытки преодолеть ограниченность как догматизма, так и нигилизма. Мурти стремится доказать, что позиция Будды является истинно мадхьямиковской — т.е. соответствует идеям махаянской школы мадхьямика (см.: Тема 12).

Аргументы ученых, считавших Будду «эмпириком», строящим свою концепцию исключительно на личном опыте (А.Уордер и К.Джаятиллеке), отчасти повторяют ход рассуждений сторонников «наивного агностицизма». И те и другие утверждают, что Будда не хочет касаться вопросов, недоступных «эмпирической верификации», или, другими словами, не хочет изобретать теории «при недостаточных 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.

Совершенно особого мнения по этому вопросу придерживались ученые петербургской школы — Ф.И.Щербатской и О.О.Розенберг. Они полагали, что буддизм, вышедший из предшествующей индийской философии, выдвинувшей на первый план метафизику, не может не занимать своей позиции в борьбе «метафизических» идей своего времени. Иными словами, уже в силу того, что учение Будды формируется в атмосфере, напитанной метафизическими идеями, оно 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» (цит. по: Лысенко 1994. С. 200).

Сторонники каждой из позиций приводят в свою пользу текстологические данные и весомые логические аргументы, но вместе с тем, опираясь на них, делают подчас неоправданные теоретические обобщения в отношении всех буддийских источников и точки зрения буддизма вообще. Иными словами, они занимаются тем же, против чего,

с их точки зрения, выступал Будда — строит 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 так называемыми «метафизическими вопросами», 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 решить этот вопрос? Следует ли вступить в этот спор и предложить свою версию «молчания Будды»?

Наш подход к этой проблеме должен быть иным. 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 (*упая-каусяля*). Применительно к вопросам *авьяката* позиция Будды тоже может быть понята только с учетом данного факта. Посмотрим, каковы основные реакции Учителя на вопросы этого типа. Сразу отбросим версию сторонников «наивного агностицизма», согласно которой Будда просто не знал и не понимал, о чем идет речь (в том же самом Будда обвиняет Санчаю, лидера скептиков, или «скользких угрей»). Против такой версии свидетельствует прекрасная осведомленность Будды в учениях соперничающих школ и во всех вопросах, обсуждаемых в его время («Брахма-джала-сутта», «Саманна-пхала-сутта»). Другое дело, что он воздерживается от собственного ответа на определенный вид вопросов, но на какие из них? Что объединяло эти вопросы? И от каких ответов воздерживается Будда?

### **На какие вопросы отказывался отвечать Будда, и каких ответов он избегал?**

Буддийские тексты ведут речь только об определенном роде ответов — «категорическом» (*экансика*). В суттах все вопросы делятся на имеющие «категорические» ответы и имеющие «некатегорические» ответы (*анэкансика*). Последние подразделяются на два подвида:

1) вопросы, положительный или отрицательный ответ на которые может быть дан только после анализа (*вибхаджа*), т.е. уточнения значения понятий, содержащихся в данном вопросе (в этом случае Будда задает встречный вопрос о том, что имеется в виду под тем или иным понятием, как, например, в беседе с Похтапаллой в «Потхапала-сутте»);

2) вопросы, которые нельзя подвергнуть такому анализу, и поэтому в принципе не имеющие ни положительных, ни отрицательных ответов.

Вопросы *авьяката* относятся именно к последнему подвиду — выяснение значения терминов в их решении ничего не даст. При критике «этернализма» и «аннигиляционизма» Будда выражает неудовлетворенность не столько конкретным содержанием этих *диттхи* (ложных мнений), сколько их догматичностью и категоричностью — язык «да» и «нет» недостаточен для выражения изменчивой реальности. Сам же Будда предпочитал изъясняться «некатегорически», что создало ему определенную репутацию. «Нам не известно ни одно категорическое учение (*екамсика-дхамма*), которое бы проповедовал шраман Готама», — говорит Потхапада («Потхапада-сутта»). На что Будда отвечает: «Я учил категорически, что есть *дуккха*, возникновение *дуккхи*, прекращение *дуккхи* и методы прекращения *дуккхи*» (Д. I. 191). Иными словами, предмет «категорических» суждений — не просто существование или несуществование *дуккхи*, а ее существование, возникновение, прекращение и путь к прекращению, то есть не некая отвлеченная истина, но ее анализ и методы ее практической реализации, вопросы же *авьяката* о характере Вселенной, отношении души и тела, существовании души после смерти не могут составить предмета ни «категорических» суждений, ни даже анализа. Почему? Будда выдвигал три основания для отказа обсуждать тот или иной вопрос: 1) бессмысленность, 2) неправильная постановка, 3) выход предметов, о которых вопрошают, за пределы умопостижимого. Насколько же эти основания соответствуют вопросам *авьяката*?

На вопросы Ваччхагхотты о посмертной судьбе Татхагаты «Ваччхагхота-сутта», то есть о существовании души после смерти, высказанные в форме тетралеммы (как и в диалоге с Малункхьяпуттой), Будда повторяет: *на-упети, на-упети...* — «нерелевантен», «нерелевантен». Обескураженному Ваччхагхоте, полагавшему, что по крайней мере хотя бы одна альтернатива должна быть истинной. Будда объясняет, что он вообще не имеет мнений, а опирается на то, что наблюдает — на *рупу* (материальную форму), *ведану* (приятное, неприятное и нейтральное), *санджня* (восприятие, представление), *сансары* (кармические составляющие) и *виджняну* (сознание) — их появление и исчезновение. В результате он освобождается от всего, что связано с «я», «мое», то есть от привязанности к «эго». Чтобы Ваччхагхоте было легче в этом разобраться, Будда завязывает с ним «сократический» диалог: «Если огонь зажжется перед вами, будете ли вы знать: “этот огонь зажжется передо мной”». Ваччхагхота отвечает положительно. «А каковы условия возгорания огня?» — продолжает спрашивать Будда. «Солома, бревна», — отвечает Ваччхагхота. Далее следует вопрос об угасании огня и условиях угасания. Ваччхагхота соглашается с тем, что



будет знать достоверно, когда огонь погаснет и будет знать достоверно, что это произойдет при определенных условиях: в результате исчерпывания топлива, поэтому он сможет ответить на вопрос: «Почему загорелся огонь и почему он погас». Но если его спросят: «В какую сторону ушел погасший огонь? На Запад или на Восток, на Север или на Юг?» — интересуется Будда. И Ваччхагхота признает, что вопрос нерелевантен — огонь не может уходить куда-то, он просто прекращается по исчерпанию своего топлива. То же самое, объясняет Будда, происходит и с пятью *скандхами* Татхагаты. Именно по этой причине вопросы о существовании или несуществовании Татхагаты после смерти нерелевантны, ведь они предполагают, что Татхагата есть нечто устойчивое, на самом деле это лишь совокупность изменчивых элементов — *дхарм* (М. 483–489).

Ваччхагхота, в отличие от Малункьяпутты, интересующимся мнением Будды о вечности или не вечности Вселенной и т.п., задает вопрос об отношении Будды к соответствующим мнениям. Разница между реакцией Будды на вопросы Малункьяпутты и Ваччхагхоты состоит в том, что первому он говорит о бесполезности подобных вопросов для реализации Дхармы, а второму объясняет, почему, из каких логических соображений, он не придерживается соответствующих мнений. Одни и те же вопросы становятся предметом и «прагматической», и «логической» реакций.

К категории «неправильных» (*на калло паньхо*) Будда относит и вопросы, построенные в соответствие с логикой грамматического субъекта. Например, его спрашивают: «Что такое распад и смерть и кого суть (т.е. кто претерпевает) распад и смерть?». Будда сводит два эти вопроса к следующему: «Если кто-то скажет: “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» (С. II. 60, 61). Иными словами, сама форма этих вопросов предполагает отделение качеств от их субстрата, субъекта от предиката. Но в отношении *дхарм* — элементарных событий, такое различие провести нельзя. К этой же категории относятся и вопросы (5–6): душа и тело — это одно, или же душа — одно, а тело — другое? Впрочем, аналогичные вопросы квалифицируются и как «нерелевантные» (*акалья*): если бы душа была тождественна телу или, напротив, отлична от него, то религиозная жизнь, которая, согласно буддизму, предполагает перестройку всех пяти *скандх*, — была бы невозможной (С. II. 61). Относительно вопросов о вечности и не вечности, конечности и бесконечности Вселенной (1)–(4), они, как следует уже из абхидхармической

литературы, отвергались как неправильно поставленные. Ведь мир (*лока*), которому приписываются разные атрибуты — такая же лингвистическая конструкция, как и душа (*атман*).

Последнее основание для отбрасывания вопросов *авьяката* — запредельность предметов, о которых они толкуют. В никаях есть только один такой предмет — это *нирвана*, конечная цель буддизма. В «Сутта-нипате» Будду спрашивают: «Индивид, достигший цели, существует или не существует вечно и без дефектов?» Будда отвечает: «Достигший цели не имеет меры — то, посредством чего о нем говорят как о существующем, для него более нереально, когда все *дхаммы* отсечены, все виды обсуждения тоже отсечены» (1075).

Можно ли понимать положение о невыразимости *нирваны* как отказ Будды обсуждать ее существование или не-существование? Думаю, что в этом вопросе Будда никак не может быть агностиком. Существование *нирваны* для него — очевидный факт, проверенный на собственном опыте. Но если *нирвана* существует, то почему о ней нельзя сказать ничего позитивного? Если бы *нирвана* была непознаваемой, то, следуя принципу Будды о необходимости познания всего в личном опыте, следовало бы признать ее недостижимой: как можно узнать, достигнута она или нет, если мы не знаем, что это такое? А раз *нирвана* достижима (опыт самого Будды тому подтверждение), то она в принципе познаваема. Будда утверждает лишь то, что она непознаваема и необъяснима в терминах эмпирической реальности. Для того, кто ее достиг, она познаваема. Иными словами, *нирвана* — это предмет только практики, а не рассуждений.

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: «некорректно» и (5) трансцендентный аргумент: «не имеет меры». 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? Можно ли отождествлять реакцию Будды на вопросы *авьяката* с реакцией на «метафизику»? Речь идет о формулировках, которые кажутся Будде некорректными, а не о возможности построения теорий о мире как таковой.

## «Метафизика» раннего буддизма

Многие современные ученые полагают, что критика Будды в адрес «этерналистов» не была, собственно говоря, критикой метафизики с позиции 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.Пиренбаум). 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» (цит. по: Лысенко, 1994. С. 202).

Вслед за Щербатским и Розенбергом некоторые ученые стали считать «хорошей метафизикой» буддийскую теорию *дхарм*, имея в виду по преимуществу то учение, которое разработано школами сарваствивады (вайбхашики) и саутрантики (прежде всего в «Абхидхармакоше»). Но вопрос в том, совпадает ли это учение с теми представлениями, которые развивали Будда и ранние буддисты?

Первым этапам эволюции учения о *дхармах* посвятил свои работы известный немецкий буддолог Х. фон Глазенапп. В статье «К истории буддийской теории дхармы» он сопоставляет теорию *дхарм* в никаях и в абхидхармистской литературе схоластического периода. Знаменитая формула трех характеристик (*ти-лаккхана*) «все *дхаммы* суть *анатта*, *аничча* и *дуккха*» («все *дхармы* лишены самости, изменчивы и несут *дуккху*») встречается уже в никаях. Кроме того, *дхармы* там делятся на обусловленные действием кармических сил (пали *санкхата*, санскр. *санскрита*) и необусловленные (пали *асанкхата*, санскр. *асанскрита*). 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. Иногда *нирвана* 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. Словом, характеристики *нирваны* в суттах крайне противоречивы. По большей части они отрицательны, т.е. *нирвана* описывается как отсутствие фундаментальных свойств сансарного бытия — прежде все-

го *дуккхи* и изменчивости (см.: Лысенко, 1994. С. 203). В отношении Будды к *нирване* мы видим ту же самую стратегию *упая-каусяля*, 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 контрастом по отношению к его обычному существованию — 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.

### Теория дхарм — «хорошая метафизика»

Вернемся к остальным *дхармам*. В суттах появляются классификации *дхарм* по *скандхам* (группам), *дхату* (элементам) и *аятанам* (базам) и определяется общий принцип их взаимоотношения — *пратитья-самутпада*. *Скандхи* называют «кучами привязанности» ввиду их связи с *дуккхой* и жадной становления. Процесс познания отражен в классификации *дхарм* на *аятаны* (базы): 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. Глазенапп полагает, что развитие понятия *дхарм* в концепцию элементов бытия принадлежит времени составления абхидхармических текстов. В суттах же представление о *дхармах* излагается в самом общем и элементарном виде, как объяснение непостоянства и изменчивости вещей. Идея того, что *дхарма* является носителем собственных свойств — тоже достояние более позднего периода. Но Глазенапп не оспаривает мнения, что уже в суттах *дхарма* была метафизическим понятием (см.: Лысенко, 1994. С. 204).

С его выводами спорит С. Шаер, который считает, что в раннем буддизме понятие *дхарма* выступало только синонимом абсолюта, аналогичного Атману-Брахману упанишад, а теория *дхарм* является хинаянской доктриной, не имевшей прецедентов в каноне. Против «метафизичности» раннебуддийской теории дхарм решительно высказывался и американский исследователь Ф. Эджертон (см.: Лысенко, 1994. С. 204).

Словом, мы снова сталкиваемся с контрастными интерпретациями буддизма, которые в духе Будды можно вполне назвать «крайностями». Какую же позицию занять нам в этом споре? Материал для размышлений о термине «дхарма» в раннем буддизме дает «Критический словарь пали» (Critical Pali Dictionary), в котором собраны свидетельства палийского канона, прежде всего никай. В статье «дхамма» приводятся толкования Буддхагхоши: (1) «благое качество», «добродетель»; (2) «проповедь Будды», «моральное наставление»; (3) «космический закон», (4) «условие», «каузальный антецедент»; (5) «феноменальное в противоположность ноуменальному» (перевод авторов словаря). Легко заметить, что в большинстве значений буддийская *дхамма* остается в пределах коннотаций общеиндийского термина *дхарма*: праведность, добродетель, общий порядок во Вселенной, учение и моральное наставление. Собственно буддийским нововведением можно, пожалуй, считать только (4) и (5) — «условие» и «феноменальное в противоположность ноуменальному». Что же касается разницы между *Дхармой* (учением Будды) и *дхармой* как элементом, она выражается или грамматически (через единственное или множественное число), или же может быть восстановлена 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. Его постановку следует, по-видимому, связывать с периодом развития сарваствивады — школы, которая, как ясно из ее названия, утверждала, что «все (все *дхармы*) существует» (*сарва-asti*). Иными словами, *дхармы* реальны в настоящем, прошлом и будущем. Ей противостояла саутрантика, утверждавшая, что 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, преждевременно. Это касается и спора буддологов о том, были ли *дхармы* «метафизическими», «психологическими» или «этическими» понятиями. Буддийскую теорию *дхарм* нельзя назвать ни «метафизикой», ни «психологией», ни «психологической этикой», ни «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 не следует ни к чему привязываться в этом изменчивом мире, то так ли важно, что там мелькает за окном этого поезда, в котором мы едем по жизни, какие пейзажи проносятся мимо! Бессмысленно углубляться в понимание мелькающих картинок. Какое нам дело до того, что там за окном. Единственное, что имеет ценность, — 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? *Дхармы* действительно 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 любой человек обладал бы врожденной способностью воспринимать все происходящее с ним в терминах *дхарм*. Однако мы знаем, что это не так — у обычного человека, подвластного *сансаре*, такую способность еще надо выработать. Если буддистскую теорию *дхарм* определять как «феноменологию процесса», то это не феноменология обычной психики. Буддисты, безусловно, проводили различие между тем, что воспринимаем мы, обычные люди, и тем, что есть «на самом деле». Значит, они видели в учении о *дхармах* истинную картину реальности, которая открывается только сознанию, «пробужденному» от сансарного сна и свободному от всех «омрачений». Важнейший термин *ятха-бхутам*, «таковость вещей», или «реальность как она есть», или «естественный ход событий» — и кодирует, с моей точки зрения, отличие подлинной реальности, или реальности *дхарм*, от того, что видит обычный человек. Это еще не метафизика в смысле проработанной умозрительной картины мира, но уже и не простое отражение состояния, достигаемого в медитации (небуддисты тоже практиковали аналогичные методы медитации, но при этом не выработали учения о *дхармах*).

Чтобы воспринимать мир, каков он есть, т.е. воспринимать тот же самый мир (объект познания не меняется), но «очищенным» сознанием, нужно прежде сломать привычные механизмы восприятия и мышления. А чтобы их сломать, необходимо разобраться в том, как они устроены и что в них надо изменить. Кроме того, важно представлять, какой идеал «правильного» восприятия предстоит достигнуть. Стало быть, нужно располагать знаниями об «омраченной» психике и некой программой ее преобразования. Почему для этого по-

надобилось представление о *дхармах* — изменчивых и дискретных? 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 наблюдения автоматически, как их логическое 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 отстраненной, 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. Психика интересовала буддистов не как предмет психологии в современном научном смысле, а только как объект «спасательного» преобразования, то есть сотериологии. Устройство «омраченного» сознания буддисты понимают только как машину закабаления в *сансаре* (их не интересуют никакие другие психологические проблемы) и описывают в негативных терминах («препятствий», «омрачений») — т.е. их волнует не столько то, чем наша психика актуально является, сколько то, чем она *не должна*, или, напротив, *должна* быть в перспективе освобождения.

Еще одно соображение мешает считать теорию *дхарм* психологической *par excellence*. Исследовалась не просто психика, а система «психика-мир». Если вернуться к нашему человеку в поезде, то с буддийской точки зрения он не является изолированным субъектом, наблюдающим объект, а единством *наблюдающего и наблюдаемых им пейзажей в перспективе приближения к конечному пункту назначения*. Вырисовывается совершенно неизвестная в европейской традиции проекция взгляда на психику человека. Важно понять именно это, ну а как ее назвать — дело второстепенное. Самое лучшее, на мой взгляд, не спешить с классификационными ярлыками, а постараться разобраться в том, как строится в буддизме система, условно названная мною «психика-мир»?

Обратимся к классификациям *дхарм* по *дхату* и *аятанам*, которые, как мы знаем, уже были известны ранним буддистам, а возможно, и введены самим Буддой. Термин *дхату* часто используется как синоним общеиндийского понятия *махабхута* — «великий элемент»

(земля, вода, ветер 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» или «мир образов», «образное» — А.В.Парибок) и *арупа-дхату* («мир не-форм», «безобразное» — А.В.Парибок). Здесь *дхату* обозначает три уровня духовного прогресса индивида, соответствующие трем буддийским вселенным: космосу обыденного, чувственного сознания (нулевой уровень), космосу форм и их отношений и, наконец, бесформенному и безобразному космосу. Но самой важной является классификация *дхарм* на 18 *дхату*. В ней термин *дхату* переводят обычно как «элемент». 18 *дхату* включает 3 группы *дхарм*: 6 объектов (*вишья*), 6 чувственных способностей (*индрий*) и 6 осознаний (*виджняна*). Объекты — это видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое и осознаваемое; чувственные способности — зрение, слух, осязание, обоняние, вкус, манас, или ум; осознания — осознание зрения, осознание слуха, осознание обоняния, осознание вкуса, осознание *манаса*. Таким образом, воспринимаемые объекты, инструменты их восприятия и осознание факта восприятия входят в единую систему, все элементы которой согласованы и скоординированы. Осознание при этом всегда направлено на объект, объект воспринимается *индриями*, действие *индрий* тоже контролируется сознанием. То же самое можно видеть и в классификации *дхарм* на *аятаны* («базы»), где чувственные способности (*индрии* плюс *манас*) также входят с объектами в единую систему.

Не углубляясь в обстоятельный разбор этих классификаций, для которого никаки дают слишком мало материала, назову лишь основные принципы их построения. Во-первых, это осознание взаимозависимости и единства «внутреннего» и «внешнего» как важного стратегического фактора 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 осознаний) деятельности всего психофизического комплекса. В-третьих, 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 «окрашенный» определенной чувственной способностью. Такой предмет и характеризуется «субъективно» — по органу его воспринимающему, сознание же, с



другой стороны, описывается «объективно» — по его объекту. Наконец, единство «внутреннего» и «внешнего» в индивиде обеспечивается аналогичной «фактурой» — и то и другое состоит из *дхарм*. И это самое главное. Не важно, что это те или иные органы чувств, действующие тем или иным образом, важно, что они — *дхармы*.

Что такое быть *дхармой*? Быть *дхармой* — значит иметь начало и конец, то есть быть чем-то непостоянным (*анитья*), лишенным сущности (*анатма*), или, иными словами, не представлять собой что-то отдельное, самодостаточное. Затем, это значит быть пассивным и претерпевающим (*духкха*). Наконец, быть *дхармой* — это значит быть в ряду других *дхарм*. В этом смысле *дхармы* — это не бытие, а «со-бытие», сочленное бытие феноменов-явлений, череда не отдельных состояний, а взаимосвязанных «событий» значимая только тем, что оно событие обуславливает 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, *духкхи*, но вместе с тем и возможности эту неудовлетворенность устранить и освободиться от *сансары* как таковой. Если все непостоянно и изменчиво, то и участь человека можно изменить, меняя каждое мгновение его жизни, воздействуя на каждую *дхарму*. Стоит только начать этот процесс, как станет ясно, что он поддается контролируемому изменению. Чтобы осуществлять этот контроль и планомерную перестройку психики, и были 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 предметом и 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 ее нельзя интерпретировать с метафизической, психологической или общефилософской точки зрения. Тем более, что по мере развития буддизма она начинала приобретать все большую теоретическую самооценку, 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 о раннем периоде буддийской традиции не может быть полным без специального разговора о буддийской медитации.

### Литература

1. Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 219–221.
2. Розенберг О.О. Избранные труды. Гл. 4.

### Вопросы для самопроверки

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?

## ТЕМА 11. БУДДИЙСКАЯ МЕДИТАЦИЯ

### Что собственно «буддийского» в буддийской медитации?

Словом «медитация» («размышление», «созерцание») обозначают специальные упражнения по умственному сосредоточению и созерцанию. Хотя элементы медитации можно обнаружить в разных религиозных традициях, но именно в индийских религиях — и особенно в буддизме — была разработана наиболее последовательная и систематическая программа самопреобразования человеком своего сознания. Медитация является частью традиции йоги — техники самообуздания и самоконтроля, известной в Индии с древнейших времен. Именно с йогой чаще всего связывают практический характер индийской философии. Но так ли это? Действительно ли нацеленность этой философской традиции на освобождение от перерождений выражается исключительно в ее приверженности к йогической практике? Посмотрим на классические системы индийской философии, признающие авторитет Вед. Из них действительность йоги как пути к освобождению признается в ньяе, вайшешике, в самой йоге Патанджали и близкой ей санкхье. Оплоты «ортодоксии» (веры в действительность Вед) — веданта и миманса видят в йоге лишь метод выработки *сиддхи* (сверхнормальных способностей) и ничего больше. В веданте главным методом «освобождения» считается интуитивное прозрение истинности ведийских текстов.

Медитация была распространена в Индии и до Будды и помимо него, но именно с акцентом на ее центральной роли в освобождении от *сансары* часто связывают самое важное, что привнес основатель буддизма в религиозную жизнь Индии. В энциклопедиях и словарях под «медитацией» чаще всего подразумевается прежде всего буддийская медитация. Именно в буддизме эта «интеллектуальная йога» до-

стигла своего наивысшего выражения. Но если мы поставим вопрос о том, что в буддийской медитации собственно «буддийского», не заимствованного из брахманско-шраманской традиции йоги, то столкнемся с парадоксальной ситуацией. Подавляющее большинство медитативных практик, описанных в буддийских текстах, восходят к добуддийским или небуддийским источникам (практика *дхьян*, *самадхи*-концентрации и др). Пытаясь определить, что есть «буддийская медитация», И.Бронкхорст, автор книги «Две традиции медитации в древней Индии» (Штутгарт, 1986), пользуется методом «от противного»: он выясняет, чем она *не является*. В «основную традицию медитации» ученый включает группу медитативных и аскетических практик, которые подвергаются в буддийских текстах критике. Прежде всего — это разные формы самоумерщвления (снижение рациона питания, приостановка дыхания, стояние на одной ноге под палящим солнцем и т.п.), практиковавшиеся аскетическими шраманскими сектами, например джайнами и адживиками. Практики, которые в буддийских текстах не критикуются, Бронкхорст называет «буддийской медитацией», хотя большинство из них заимствованы из «основной традиции». По мнению Бронкхорста, собственно «буддийским» элементом медитации являются практика *самти* (разговор о ней впереди) и первая *дхьяна* (см. далее).

На мой взгляд, деление всех медитативных практик на «собственно буддийские» и «заимствованные из основной традиции» страдает механистичностью, оно исключает влияние на методы «основной традиции» специфически буддийских целей, в свете которых эти методы становятся органичной частью именно буддийской системы. Мне представляется, что все практики, задействованные в буддийской медитации, независимо от их происхождения, должны в равной степени считаться «буддийскими». Не оригинальность или новизна входящих в нее практик определяют специфику буддийской медитации, — в конечном счете все практики носят чисто инструментальный и вспомогательный характер, — *а оригинальность и новизна обрамляющего их учения и тех задач, которые оно ставило перед индивидом.*

### **Медитация — в широком и узком смыслах**

В буддологической литературе понятие «буддийская медитация» употребляется в двух основных смыслах: в широком — как синоним всей практики физического и духовного самосовершенствования в буддизме, в узком — как методы культивирования созерцания (*дхьян*-

вана). Медитация в первом смысле включает в себя все основные составляющие восьмеричного пути: «культуру поведения», «культуру психики» и «культуру мудрости». В узком смысле она подразумевает: 1) практику интроспекции — *сати* (пали букв. «памятование» — А.Парибок), или *смрити* (санскр.), 2) концентрацию (*самадхи*) — 8 дхьян (ступеней сосредоточения) и 3) мудрость (*праджня*).

Процесс обучения медитации обсуждается в диалоге Будды и брахмана Ганаки Моггаланы в «Ганака-моггалана-сутте» (М. 3, 1–7):

*Ганака Моггалана: «Подобно тому, как в этой монашеской обители, о почтенный Готама, основанной Мегарой Матой (известной также под именем Весаххи, одной из самых богатых и преданных благодетельниц буддийской общины — В.Л.) можно видеть примеры поэтапного обучения, поэтапного действия и поэтапного практики от первого до последнего уровня [в комментарии говорится, что эта обитель располагалась на семи уровнях — возможно, речь шла о пещере — В.Л.], так и у брахманов можно наблюдать примеры поэтапного обучения, поэтапного действия и поэтапного практики в том, что касается их изучения Вед. И у лучников, о почтенный Готама, можно наблюдать примеры поэтапного обучения, поэтапного действия и поэтапного практики в том, что касается лучного дела. И у нас, казначеев, можно видеть примеры поэтапного обучения, поэтапного действия и поэтапного практики в том, что касается профессии казначея. Когда мы берем ученика, мы сначала учим его счету, затем дробям, затем большим числам. Можно ли, о почтенный Готама, указать способы поэтапного обучения, поэтапного действия и поэтапного практики в том, что касается Вашего учения и Вашей дисциплины?» [Фактически, это вопрос о системе обучения, применяемой Буддой. Сама его постановка показывает, насколько серьезным было отношение к профессиональной деятельности в индийском обществе времен Будды. Постепенное систематическое обучение требовалось для овладения любой профессией. Современниками Будды отшельничество фактически считалось особой профессией, отсюда интерес профессионального «бухгалтера» к методикам обучения в другом профессиональном сообществе — В.Л.]*

*Будда: «Да, о брахман, можно говорить о поэтапного обучении, поэтапного действия и поэтапного практике в том, что касается этого учения и этой дисциплины. Так же, как опытный объездчик лошадей, выбрав породистого коня, начинает обучение с того, что приучает его к удилам, а затем приступает к другим тренировкам, так и Татхагата, выбрав поддающегося обучению индивида, начинает его обучение с таких слов: “Послушайте, о брат, будьте добродетельным, живите, ов-*

ладевая своими чувствами путем их ограничения. Живите, практикуя добропорядочное поведение и замечая малейшую возможность совершить проступок. Живите, обуздывая себя с помощью Винаи — кодекса поведения" [Речь идет о культуре поведения — шила: правильном действии, правильном образе жизни, правильной речи. Заметим, что во всех традициях йоги путь самоограничения начинается с поведения и воспитания «социальных чувств». В йоге Патанджали это соответствует практике ямы: ахинса — непричинение вреда, сатья — правдивость, астея — неворовство, брахмачарья — целибат, апариграха — неприятие даров — В.Л.].

Когда, о брахман, ученик добродетелен, когда он живет, овладев своими чувствами путем их ограничения, когда он живет, практикуя добропорядочное поведение и замечая малейшую возможность совершить проступок, когда он обуздал себя с помощью Винаи, Татхагата продолжает его обучение, говоря такие слова: «Послушайте, о брат, будьте бдительным по отношению к своим чувственным способностям. Например, увидев глазами некую форму, не углубляйтесь ни в ее общий вид, ни в ее детали, ведь пока орган зрения остается необузданным, дурное и порочное, вожделение и тоска могут захватить ваши мысли. Овладейте же органом зрения и обуздайте орган зрения. Точно так же, услышав ухом звук (...), почувствовав языком запах (...), ощутив осязанием какую-то вещь (...), распознав мыслью ментальный объект, не углубляйтесь ни в его общий вид, ни в его детали, поскольку пока этот орган мысли остается необузданным, дурное и порочное, вожделение и тоска могут захватить ваши мысли. Овладейте же органом мысли (манасом) и обуздайте орган мысли. [Это правильное усилие, оно относится к культуре психики (сосредоточение). Человек не должен позволять привлекательным объектам завладеть своим вниманием — видеть, не видя, слышать, не слыша ... — В.Л.].

Когда, о брахман, ученик овладел своими чувственными органами, Татхагата продолжает его обучение, говоря такие слова: «Послушайте, о монах, будьте умеренным, когда едите. Ешьте внимательно, размышляя так: "Я ем это не для удовольствия, не из-за избытка энергии, не ради наслаждения, не для того, чтобы быть красивым, а просто чтобы поддержать существование этого тела, чтобы устранить страдание, чтобы создать благоприятные условия для реализации добропорядочного поведения, поскольку именно так я смогу положить конец прежним страданиям и не создам предпосылок для новых страданий и тем самым мое существование станет безупречным и счастливым".

[Это правильное намерение — элемент культуры мудрости — В.Л.].

Когда ученик станет умеренным в еде, Татхагата продолжит его обучения, говоря такие слова: “Послушайте, о брат, живите бдительно. В течение дня, когда ходите, когда остаетесь неподвижным, очищайте свою мысль от аваран — тормозящих ментальных состояний. В первой половине ночи ложитесь в позу льва [на правом боку, скрестив ноги и положив под голову правую ладонь — В.Л.], будьте внимательным и думайте о завтрашнем пробуждении. Затем в оставшуюся половину ночи, встаете ли Вы, лежите ли, ходите ли, стоите ли, садитесь ли, очищайте свою мысль от тормозящих ментальных состояний”.

Когда ученик достигает абсолютной бдительности, Татхагата продолжит его обучение, говоря такие слова: “Послушайте, о брат, теперь Вы владеете вниманием и сознанием. Будьте тем, кто действует сознательно. Будьте внимательным и сознающим. Идя куда-то или возвращаясь, будьте абсолютно сознающим. Глядя впереди или вокруг себя, будьте абсолютно сознающим. Вытягивая или сгибая свои члены, будьте абсолютно сознающим. Неся чашу для подаяний и монашескую одежду, будьте абсолютно сознающим. В процессе еды, питья, жевания, будьте абсолютно сознающим. В процессе дефекации, уринации, будьте абсолютно сознающим. Когда ходите, стоите, сидите, спите, пробуждаетесь, говорите, молчите, будьте абсолютно сознающим”.

[Культура психики — правильное осознание или интроспекция — сати].

Когда ученик уже обладает вниманием и сознанием, Татхагата продолжит его обучения, говоря такие слова: “Послушайте, о брат, выберите уединенное место в лесу, у подножия дерева, в горах, в гроте, в пещере, на кладбище, на лесистом плато, на открытом пространстве, на стоге сена. Вернувшись из похода за подаянием, после трапезы, усаживайтесь там, скрестив ноги, держа туловище прямо и установив свое внимание впереди себя. Таким образом, отбросив вожеление этого мира, монах пребывает с мыслью очищенной от вожеления. Монах очищает свою мысль от вожеления. Отбросив ненависть и злобность, он пребывает с мыслью, очищенной от ненависти и злобности. Отбросив лень и тупость, он пребывает с мыслью, очищенной от лени и тупости. Внимательный, полностью осознающий все, что видит, он очищает свою мысль от лени и тупости. Отбросив возбужденность и сожаление, он пребывает с мыслью, очищенной от возбужденности и сожаления. Отбросив сомнение, он пребывает вне сомнения. Не задавая больше вопросов о хороших вещах, он очищает свою мысль от сомнения” [упражнения по уничтожению пяти аваран — аффективных препятствий — В.Л.].

*Устранив пять препятствий — омрачений, загрязнений мысли, пагубных для мудрости, отделившись от чувственных желаний, отделившись от дурных мыслей, ученик вступает в первую дхьяну, которая характеризуется размышлением и взвешиванием, радостью и счастьем, рожденную из отделения (от всего дурного) и пребывает в ней. Затем, покончив с размышлением и взвешиванием, он вступает во вторую дхьяну, которая характеризуется внутренним успокоением, унификацией мысли, отсутствием размышления и взвешивания, рожденностью из концентрации, счастьем. Затем отвергнув счастье, ученик живет в бесстрастии, сознательный и бдительный, он вновь чувствует счастье в своем теле, но это счастье, о котором мудрые говорили: “Тот, кто безразличен и внимателен, счастлив (безмятежен)”. Таким образом он вступает в третью дхьяну и пребывает в ней. Наконец, отбросив счастье, которое есть безмятежность, отбросив всякую тяготу, а также избавившись от веселости и грусти, свойственных ему раньше, ученик вступает в четвертую дхьяну и пребывает в ней. В этой дхьяне нет ни удовольствия, ни страдания, но есть совершенное внимание и умиротворение.*

[Культура психики — правильная концентрация, или самадхи — В.Л.].

*Таково, о брахман, мое наставление для шраваков (“обретших слух”), пока еще не достигших совершенства, но надеющихся достичь освобождения от клеш и аваран». ...Выслушав Будду, брахман Ганака Моггалана сказал: “Так, о почтенный Готама, обученные таким образом и наставленные таким образом, все ли ваши ученики достигают окончательного освобождения или некоторые из них его не достигают?”»*

*Будда: «Некоторые из моих учеников, о брахман, обученные таким образом и наставленные таким образом, достигают окончательного освобождения, а некоторые, обученные таким образом и наставленные таким образом, не достигают окончательного освобождения».*

*Ганака Моггалана: «Какова причина, каково основание этого? Хотя освобождение реально существует, хотя путь, ведущий к освобождению, реально существует, хотя почтенный Готама существует как советчик, почему одни обученные таким образом и наставленные таким образом, достигают окончательного освобождения, а другие его не достигают?»*

*Будда задает встречный вопрос: «Что вы думаете, о брахман, можете ли вы указать дорогу, ведущую в Раджагаху?»*

*Ганака-Моггалана: «Да, о почтенный, я могу указать дорогу, ведущую в Раджагаху».*

*Будда: «Что вы думаете, о брахман, о такой ситуации? Некий человек, желающий попасть в Раджагаху, оказывается здесь. Подойдя к вам он задаст вопрос: “Мне нужно попасть в Раджагаху. Господин, покажите мне путь, ведущий туда”. Вы ему ответите: “Идите по этой*



дороге некоторое время, пока не увидите деревню, затем продолжайте ваш путь еще некоторое время пока не дойдете до поселения, называемого Амука, после него продолжайте еще некоторое время и вы увидите Раджагриху с ее чудесными садами, с ее чудесными парками, с ее чудесными реками, с ее чудесными прудами". Хотя этот человек получил от вас все необходимые наставления, он пойдет по неправильной дороге и окажется на западном направлении. Представьте, что к вам подойдет другой человек с тем же вопросом (...) Наставленный вами, он благополучно доберется до Раджагахи. Какова причина, каково основание этого? Хотя Раджагаха существует, хотя дорога к ней существует, хотя существуете вы в роли советчика, один из этих двух людей, даже получив от вас наставление и направленный вами, пойдет по неправильной дороге и попадет на запад, тогда как другой благополучно пребудет в Раджагахе?»

Ганака Моггалана: «Что же я могу сделать в этом случае, о почтенный Готама, ведь я всего лишь тот, кто указывает дорогу».

Будда: «Точно также, о брахман, освобождение существует, путь к освобождению существует и я существую в качестве советчика. Тем не менее, некоторые из моих учеников, будучи наученными и наставленными мною, достигают окончательного освобождения, а некоторые не достигают его. Что я могу сделать в этом случае, о брахман? Ведь я всего лишь указываю дорогу...»

Будда сводит свою задачу к роли простого «дорожного указателя». Продвижение по буддийскому пути — дело ученика. Это не значит, что Будда не несет ответственности за его духовный прогресс. В других текстах он сравнивает себя с добрым другом, дающим правильные советы, с кормилицей, заботящейся о своем подопечном, пока тот не достигнет сознательного возраста.

## Отличие буддийской медитации от шраманско-брахманской йоги

Данное наставление предназначено для шраваков, самым актуальным для которых является избавление от все еще действенных «омрачений» (*асав*). Если бы на месте Будды оказался йог, обучавшийся по системе Патанджали, он предложил бы традиционный «йоговский» набор практик — *асаны* (статуарные позы, в которых удобнее всего контролировать деятельность организма), *пранаяму* — контроль дыхания, целью которого является умение удерживать дыхание на лю-

бое заданное время, *пратьяхару* — удаление чувств от объектов и их, чувств, торможение. Все эти практики направлены на замедление и даже остановку активности организма. Но у Будды другой подход.

О том, как он относится к практике *пратьяхары* мы узнаем из «Индрия-бхавана-сутты» или «Сутты о культивировании чувственных способностей» (М. 3, 298–302):

*Будда находился в парке Мукхелу возле Каджангала. Однажды к нему подошел юноша по имени Уттара, ученик брахмана Парасивии.*

*Будда: «Обучает ли брахман Парасивия своих учеников культивированию способностей?»*

*Уттара: «О да, почтенный Готама, брахман Парасивия обращается к своим ученикам с наставлением о культивировании индрий».*

*Будда: «Как он это делает?»*

*Уттара: ««Не следует видеть материальные формы глазами. Не следует слышать звуки ушами». Вот чему, о почтенный Готама, наставляет своих учеников брахман Парасивия в части культивирования чувственных способностей» (Это и есть практика пратьяхары в комическом изображении Будды — В.Л.).*

*Будда: «Таким образом, о Уттара, в согласии с наставлением брахмана Парасивии, слепой — это тот, чьи органы культивированы, глухой — тот, чьи органы культивированы, поскольку слепой не видит материальные формы, а глухой не слышит звуков».*

Своими словами Будда поверг ученика брахмана Парасивии в состояние полного смятения. Увидев это, Будда обратился к сидящему рядом Ананде.

*Будда: «О Ананда, брахман Парасивия обращается к своим ученикам с наставлением о культивировании чувственных способностей. Однако, о Ананда, в дисциплине благородных есть совсем другой метод культивирования чувственных способностей».*

*Ананда: «Это вполне подходящий момент, о Благословенный, чтобы объяснить несравненное учение о культивировании чувственных способностей в дисциплине благородных. Услышав слова Благословенного в такой ситуации, ученики лучше их запомнят». (Обратим внимание на то, какое значение придавалось своевременности и уместности того или иного наставления — еще одно проявление принципа уная-кау-салья — В.Л.).*

*Будда: «Очень хорошо, Ананда. Слушайте внимательно я буду говорить».*

*Каково, о Ананда, несравненное культивирование чувственных способностей в дисциплине благородных? О Ананда, когда ученик видит материальную форму, в нем возникает либо приятное ощущение, либо не-*

приятное ощущение, либо ощущение [одновременно] приятное и неприятное. Ученик познает его как оно есть: «Вот во мне возникло приятное ощущение. Вот во мне возникло неприятное ощущение. Вот во мне возникло приятное [и вместе с тем] неприятное ощущение. Это ощущение обусловлено (санкхата), имеет телесную форму (оларико), оно — результат взаимозависимого возникновения. Однако состояние душевного спокойствию — самое совершенное». Когда он так размышляет, приятное ощущение, неприятное ощущение, приятное и неприятное ощущения в нем притупляются. В конечном итоге остается только спокойствие. Подобно тому, как человек, который может видеть (не слепой), открыв глаза, их закрывает, а закрыв, открывает, так же, о Ананда, с той скоростью, с той быстротой, с той легкостью, с которой некое приятное ощущение, или неприятное ощущение, или одновременно приятное и неприятное ощущение притупляются, остается только спокойствие. Таково, о Ананда, культивирование чувственной способности, касающееся познаваемого глазами. [То же самое в отношении познаваемого слухом, обонянием, осязанием и манасом].

А каков, о Ананда, шравака, культивирующий чувственные способности? О Ананда, когда он видит своими глазами материальную форму, в нем возникает либо приятное ощущение, либо неприятное ощущение, либо ощущение одновременно приятное и неприятное. В результате приятного, в результате неприятного и в результате одновременно приятного и неприятного ощущений, возникающих в нем, он встревожен, исполнен стыда, отвращен от таких ощущений. [То же самое в отношении познаваемого слухом, обонянием, осязанием и манасом]. (Шравака, у которого еще сохраняются «омрачения», реагирует аффективно — отстранением, отвращением. Лишь на следующем этапе происходит преодоление аффективности — В.Л.).

Каков же, о Ананда, благородный, в котором культивированы чувственные способности? О Ананда, когда он видит глазами материальную форму, в нем возникает либо приятное ощущение, либо неприятное ощущение, либо ощущение одновременно приятное и неприятное. Затем он выражает пожелание: «В ситуации, вызывающей отстранение, да пребуду я без осознания отстранения». Так пребывает он без осознания отстранения. Если он пожелает: «В ситуации не-отстранения, да пребуду я с осознанием отстранения», тогда он пребудет без осознания отстранения. Если он пожелает: «В ситуации отстранения и не-отстранения, да пребуду я без сознания отстранения», тогда он пребудет без сознания отстранения. Если он пожелает: «В ситуации отстранения и не-отстранения, да пребуду я с сознанием отстранения», тогда он пребудет с сознанием отстранения. Однако, если он пожелает: «Избавив-

*шись как от отстранения, так и от не-отстранения, да пребуду я в спокойствии с ясным сознанием и вниманием", тогда он пребудет в спокойствии с ясным сознанием и вниманием. Вот каков, о Ананда, благородный, чьи чувственные способности культивированы».*

Таким образом, развитие чувственных способностей не зависит ни от свойств объектов, ни от умения адепта выбрать свой объект, ни от большей или меньшей чувствительности органов чувств (это не развитие чувствительности). Здесь культивируется определенная ментальная установка, определенная психологическая позиция: оставаться безразличным, чтобы там ни мелькало на экране чувственных органов. Но это не буквальное подавление органов чувств за счет прекращения поступления к ним всякой чувственной информации. Хотя Будда рекомендует по возможности избегать объектов, способных стать причиной привязанности к мирскому, он прекрасно понимает, что для буддийского монаха полное исключение таких объектов из поля его зрения, недостижимо. Монахи ведут в основном бродячий образ жизни, они бывают в деревнях и городах, посещают богатых людей, общаются с разными другими категориями мирян, поэтому не могут быть слепыми и глухими. Напротив, им надо подготовиться к тому, чтобы отразить соблазн с помощью дисциплины мысли. Задача адепта определить, какие ощущения — приятные, неприятные или те и другие одновременно — вызывает в нем тот или иной объект, а затем уже фиксироваться только на своей мысли, стараясь через нее достигнуть отстранения от этого объекта и от ощущения, которое он вызывает.

## Практика сати

На место *пратьяхары* Будда ставит практику *сати* (пали) или *смрити* (санскр.) — осознания адептом каждого из своих действий, мыслей, чувств (своего рода интроспекция — самонаблюдение). В практике *сати* входит осознание четырех баз («Сати-паттахна-сутта»).

**Первая база** — *рупа (тело)*: «*В связи с этим, о монахи, брат идет в лес или к основанию дерева или же заходит в пустой дом. Он садится, устанавливая сати впереди себя. Он вдыхает, исполнившись сати; 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 случится с этим телом после смерти.

**Вторая база** — наблюдение приятного, неприятного и нейтрального — 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 (см. выше).

**Третья база** — наблюдение мысли — это осознание мысли как «аффективной, неаффективной, неприязненной или не неприязненной, заблуждающейся или незаблуждающейся, ограниченной или распыленной, сублимированной или несублимированной, преодоленной или непреодоленной, сосредоточенной или несосредоточенной, свободной или несвободной (от препятствий)».

**Четвертая база** включает основные буддийские системы классификации психических состояний. *Первая* — пять ниваран, «препятствий» 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. *Вторая* — скандхи; в отношении каждой из них также следует размышлять, как она возникла, как исчезла и что делать, чтобы больше не появлялась. *Третья* — 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 способностью и ее объектом, как такой род связи, который, хотя и существует, но может прекратить свое существование и больше не возобновиться. *Четвертая* в свете 7 факторов просветления (*бодхи: сати, исследование дхарм, усилие, культивирование силы, спокойствие, концентрация и бесстрастность*) и в свете четырех благородных истин.

Приведенный материал дает прекрасный повод поразмышлять о принципах буддийской «культуры психики». Бросается в глаза тотальность того, что в текстах названо «осознанием», но что в современных терминах лучше передается словом «интроспекция», или «самонаблюдение». Сколь радикально увеличилась роль интроспекции в буддизме по сравнению с другими индийскими учениями! Если нормами брахманско-шраманской йогии интроспекция предписывается в определенных статуарных позах — *асанах*, то в буддизме она «подключается» ко всем действиям буддийского монаха, даже если это естественные отправления его организма. Нужно установить *саму/смрити* «вперед себя» и следовать определенным правилам. Каковы они? Во-первых, относиться ко всему, что с тобой происходит, как к «объективному» процессу, не зависящему от «я», бесстрастно констатировать факты опыта, не привнося никакой личностной оценки. Во-вторых, описывать происходящее в терминах буддийской теории *дхарм*, сгруппированных по *скандхам*, *аятанам*, *дхату* и т.д. Главная цель такого «аналитического» описания — выработка привычки видеть мир дискретно и тем самым постепенное преобразование интеллектуальной процедуры в навык чувственных органов. В-третьих, осознавать любое событие и любую вещь в модусах возникновения, пребывания и прекращения. В-четвертых, освобождаться от привязанности к вещам, проистекающей от эгоизма, или заикленности на собственном «я». Наконец, в-пятых, понимать необходимость постоянного возобновления духовных усилий (нельзя укладываться спать на вчерашней добродетели).

Одним словом, практика *саму/смрити* показывает, как реализовать принципы *аничча* (бренности, непостоянства, изменчивости), *анатта* (бессушности) и *дуккха* (неудовлетворенности) всех *дхамм* прежде всего в отношении к собственному телу. Чтобы выработать непривязанность к нему 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. 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 целое, а как «кучу» элементов, представляя их одновременно, подобно цветам на гирлянде. На следующем этапе, когда конкретика

элементов отступает на второй план, должен остаться общий отгаливающий 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 элементов».

## Практика дхьян

Практика *сати*, вырабатывая у адепта сознательное отношение ко всему, что он чувствует и воспринимает, дополнялась *дхьянами* — упражнениями по концентрации сознания (*самадхи*). Под «концентрацией» обычно понимают сосредоточенность на каком-либо предмете или действии. Такое сосредоточение в той или иной степени характеризует любую деятельность человека. Практика *сати* также предполагает сосредоточение на предмете интроспекции. Но *самадхи* — нечто большее, чем обычное сосредоточение. Слово «самадхи» буквально означает «синтез», «слияние». Это длительная концентрация не только актуального внимания, но и сознания, эмоций, воли — всех психических и физических возможностей организма, способность к которой не дана человеку от природы, ее вырабатывают с помощью специальных упражнений. Их цель — постепенно «перенаправить» все познавательные импульсы человека с «внешних» предметов на «внутренние» состояния, очистить сознание от «постороннего», то есть «объектного» содержания, замкнуть его на самом себе. Погружение в собственное сознавание кульминируется в состоянии, лишенном всех прежних атрибутов «внутреннего» и «внешнего», «субъекта» и «объекта». Кстати, Будда научился *дхьянам* у своих йогических наставников Арады Каламы и Удраки Рамапутры. Симптоматично, что описания подобного состояния 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 в разных традициях схожи в главном — в ударении на интенсивной концентрации.

Последовательность уровней концентрации, разработанная в брахманско-шраманской йоге, была пройдена Буддой при его «пробуждении» (*бодхи*) и в процессе достижения *паранирваны*. Она включает 8–9 *дхьян*, разбитых на две группы: четыре «образные» (*рупа*) и четыре «безобразные» (*арупа*) *дхьяны* или *самапатти* («обретения»).

Первая *дхьяна* проходит под знаком отделения, отстраненности (*вивека*) от всех дурных мыслей и чувств. Эта своего рода аналитическая *дхьяна* состоит из двух рациональных процедур: *витарка* и *вичара*. *Витарка* — это возникновение какой-то мысли (мы подумали о своем состоянии), *вичара* же — удерживание этой мысли, ее обдумывание, взвешивание. Пребывание в первой *дхьяне* сопровождается чувством радости и легкости. *Вторая дхьяна* характеризуется внутренним успокоением, унификацией мысли, отсутствием размышления и взвешивания. Радость рождена уже не отделением от дурного, а сосредоточением (*самадхи*). Мысль унифицируется не оттого, что сосредоточена на одном объекте, а оттого что безмятежна — безразлична к удовольствию и неудовольствию (*унеккха*). В *третьей дхьяне* адепт достигает вершины в практике *сати* (интроспекции), он полностью овладел собой (*сампраджня*) и достиг отрешенности (*вайрагья*). Наконец, отбросив даже безмятежность, адепт вступает в *четвертую дхьяну*, в которой нет ни удовольствия, ни страдания. В текстах ее определяют как «совершенство (чистоту) умиротворения и осознания» (*унеккха-сати-парисуддхи*): «он (адепт) наполняет свое тело всецело очищенным и совершенным сознанием».

Буддийские тексты приписывают открытие первой *дхьяны* самому Будде. Оно связывается с эпизодом, когда тот вспоминает о своем детском переживании в тени дерева (см.: Тема 6. «Биография» Будды). Первая *дхьяна* для Будды — это 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 именно в связи с этой первой *дхьяной* состояло в мысли о том, что началом, импульсом к прогрессу на пути к *нирване* должно быть не болезненное самоограничение, а светлая радость и именно благодаря ей, а не страданию (как у джайнов), возможно двигаться ко все более возвышенным состояниям, где уже нет ни того и ни другого.

У нас есть два уровня опыта — персональный (практика *сати*), когда отправной точкой является наша собственная личность и ее опыт, и трансперсональный (практика *дхьян*). В результате достижения четвертой *дхьяны* и совершенной концентрации ума, медитирующий обретает сверхзнания (*абхинья*): божественный слух, божественное зрение, знание своих прошлых рождений, знание прошлых рождений других существ, чтение мыслей другого человека, а кроме того сверхъестественные способности — *сиддхи* (пали: *риддхи* или *иддхи* — способность передвигаться по воздуху, уменьшаться или увеличиваться в размере и т.п.). Теперь он может узнать все, что не мог



знать в обычном состоянии. В «Кеваддха-сутте» рассказывается о некоем шрамане, который дошел до четвертой дхьяны, чтобы узнать природу Вселенной, но остался неудовлетворенным своими поисками. Вернувшись в обычное состояние, он нашел Будду и тот посоветовал ему выяснить сначала причину *дуккхи*. Это говорит о том, что сверхзнания и магические силы без знания буддийской Дхармы не гарантируют достижения истинного знания реальности. Более того, именно на этом этапе медитирующего подстерегает наибольшая опасность: власть над своим телом, пространством, временем, прошлым, настоящим и будущим так сладка, так заманчива,.. но если поддаться ей, то привязанность к миру неизмеримо возрастает. Поэтому в буддизме культивирование магических способностей строго осуждается. Допускается лишь «правильное» их использование — для устранения *асав* (психических омрачений). Так достигается *упеккха* — высшее бесстрашие (на все смотреть ровно, без заинтересованности). В этом состоянии не остается ничего индивидуального, личного, оно — универсально.

Мне уже приходилось упоминать о том, что представления о строении космоса в раннем буддизме были тесно связаны с представлениями о типах психики населяющих его существ. Самая известное трехчленное деление космоса на *кама-дхату*, *рупа-дхату*, и *арупа-дхату* отражает три уровня психической организации. Человек-из-толпы (обычный человек) перерождается в *кама-дхату*, в мире чувственных удовольствий; овладение первыми четырьмя «образными» дхьянами позволяет достигнуть *рупа-дхату* — мира форм, а овладение четырьмя «безобразными» дхьянами или *самапатти* («достижениями»): стадией бесконечности пространства, стадией бесконечности восприятия, стадией ничто, стадией невосприятия и не не-восприятия — *арупа-дхату* — мира неформ. К этим стадиям иногда добавляется пятая — прекращение сознания и ощущения (*самджня-ведана-ниродха*). Эти сверхтонкие йогические состояния (*самапатти*) — результат нарастания силы концентрации при увеличении ее безобъектности. Полное исчезновение объекта — «стадия ничто» — влечет за собой и прекращение умственной активности, «состояние безмыслия»: *«Обретя таким образом осознание на пути, выбранном им самим, он переходит от одной стадии к другой ... пока не достигнет вершины осознания. Оказавшись на вершине, он может думать так: "Мыслить — это низменное состояние. Не мыслить — лучше. Если бы я продолжал мыслить и воображать, идеи и состояния сознания, которых я достиг, покинули бы меня, но возникли бы другие, более грубые. Так что я перестану мыслить и воображать". Он не делает ни того, ни дру-*

того. И тогда бывшие у него мысли и состояния сознания покидают его, немыслящего, думающего и невоображающего, и новые, более грубые, не возникают в нем. Тогда он достигает высшего прекращения» (Д. 1, 184).

### **Саматха и випассана: успокоение или интенсификация сознания**

Главной задачей *дхьян* является постепенное успокоение «волнения» чувств и мыслей. Буддийская традиция объединяет их категорией *саматха* (санскр. *шаматха*) — покой, невозмутимость. Если бы буддийская медитация заключалась только в *дхьянах*, то не было бы повода считать ее чем-то отличным от йоги «основной традиции» (некоторые современные авторы утверждают, что *дхьяны* вообще не должны входить в понятие «буддийской медитации»). Но у нее есть и другая сторона. Здесь мы подходим к сердцевине, ядру медитации в буддизме — «культуре мудрости», или, как ее обычно называют в тхераваде, — *випассане* («внутреннее зрение», «инсайт», «интуиция»).

Если *саматха* — это успокоение и в конечном итоге полное прекращение работы сознания, то *випассана*, напротив, есть предельная его интенсификация, кульминирующая в понимании, проникающем в истинную природу вещей. Истинной природой, как мы знаем, является чередование *дхарм* — «со-бытий». Смысл культивирования *випассаны* — создание в сознании буддийского адепта ментального образа мира как *дхарм* — изменчивых, бессущностных и подверженных *дуккхе*. Однако *випассана* — это вовсе не какая-то специальная медитативная практика, а уже известная нам практика *сати* — осмысление реальности в терминах буддийской доктрины. Это реализация буддийских доктрин — *анатты*, *пратитья-самутпады*, четырех благородных истин.

Если практика *саматхи* направлена главным образом на устранение «омрачений» и очищение ума от «препятствий» (в текстах часто используется метафора огня — тушение пожара аффектов, отсюда *нирвана* — буквально «угасание»), то *випассана* — это противостояние прежде всего против невежества и ложных мнений (*диттхи*), знание реальности как она есть (*ятха-бхутам*), прозрение истины, «пробуждение» (*бодхи*). Тексты называют такое знание *ньяна-дассана* («знание-видение»), *абхинья* («прозрение») или *анья* («гносис»). *Саматхи* и *випассана* дополняют друг друга.

Можно вслед за Р.Гомбричем интерпретировать их соотношение четырьмя разными способами. Первый: каждая предшествующая стадия является необходимым условием предыдущей: *саматха* — усло-

вие *випассаны* (успокоение и на этом фоне прозрение). Второй: оба метода должны использоваться, но какой первым, а какой — вторым, должно решаться в зависимости от ситуации (там, где больше невежества — *випассана*, там, где больше «волнения» — *саматха*). Третий: каждый из них, независимо от другого, может привести к *бодхи*. Четвертый: *випассана* гораздо эффективнее и может использоваться сама по себе, тогда как *саматха*, то есть чистая йога — сама по себе привести к освобождению не может. Однако последнему утверждению противоречит знаменитая история Мусилы и Нарады из Самьютта-никаи («Нидана», С. 2. 115–118). Монах Савиттха задает им один и тот же вопрос: знают ли они и узрели ли они собственными глазами цепь взаимозависимого происхождения? После утвердительного ответа Мусилы, Савиттха констатирует: «Итак, почтенный Мусила является архатом, его асавы отсечены». Нарада же говорит: «Благодаря совершенной мудрости (*панья*) я вижу истину: прекращение становления есть *нирвана*, но тем не менее я не архат, мои *асавы* еще не отсечены. Он сравнивает себя с разгоряченным и томящимся от жажды путешественником, который находит колодец с водой, но не может прикоснуться к ней своим телом, из чего следует, что не испытал эту истину опытным путем. Характерна и история Ананды, любимого ученика Будды. Известно, что он был лучшим знатоком *Дхармы*, но при жизни Учителя так и не стал архатом. Про него говорили, что мудрость (*праджня-панья*) его обширна, но сила концентрации мысли (*читта-санграха*) — недостаточна.

Таким образом, если *саматха* — определенное психическое состояние (концентрация сознания), приводящее к пресечению аффектов, то *випассана* — познавательный акт, *гносис*. Отсюда и два термина для высшей цели: *нирвана* — угасание (пламени аффектов), или успокоение волнения *дхарм*, и *бодхи* — прозрение-гносис). С точки зрения Будды, обе эти практики всегда должны идти вместе, иначе успокоение может завести в тупик, то есть в состояние умственного торможения, не открывающего никаких новых горизонтов и несколько не приближающего просветления (как это случилось с ним самим, когда он обучался йоге у Алары Каламы и Улдаки Рамалутты), а прозрение, когда оно не охватывает высших уровней психокосмоса, достигаемых только через восхождение по уровням сосредоточения (*дхьянам*), неполно, а значит, несовершенно. Из всех *дхьян* отвечать идеалу *нирваны* больше всего должна была бы восьмая («не восприятие и не невосприятие») или скорее даже девятая — «прекращение чувствования и сознания» (ведь в йоге Патанджали *читта-вритти-ниродха* и есть освобождение — *кайвалья*). Но так ли это?

Напомню, как сам Будда достиг *паринирваны* (в «Махапариниббана-сутте» есть подробный отчет об этом событии). Он прошел последовательно с первой по девятую *дхьяну*, потом в обратном порядке — с девятой по первую и, наконец, снова пройдя с первой ступени до четвертой, вошел в *нирвану* именно с *четвертой* ступени. А почему не с девятой? В некоторых текстах это объясняется тем, что «безобразные» *дхьяны* обеспечивают выход только в сферу *арупа-дхату*. Слишком частое посещение этой сферы может привести к крайне неблагоприятному перерождению в ней — из-за ее неограниченности выбраться оттуда крайне сложно. Считается, что небуддийские йоги принимают за конечное освобождение именно эту сферу. Выход из *сансары* возможен только из четвертой *дхьяны* — последней ступени мира форм (есть от чего оттолкнуться). Именно на этой ступени сознание не только присутствует, но и достигает наивысшей чистоты и силы, создавая *маномайю* — энергию ума, которая «выталкивает» адепта в *нирвану*.

В прошлых лекциях мы говорили о философии раннего буддизма, но все названное нами «философией» — доктрины *анатмы*, *пра-титья-самутпады*, теория *дхарм* служат прежде всего «освобождающему прозрению» и могут рассматриваться как практическая подготовка ума к этому заключительному акту. Можно ли, строго говоря, считать эти учения хоть в какой-то степени «философскими», не являлись ли они просто практическими руководствами по медитации, формой «буддизма для себя», ведь и сам Будда говорил, что все его учение имеет один лишь «вкус спасения»? Мне представляется, что, разделяя одни и те же предметы — перечисленные выше учения — философия и медитация прибегали к разным методам. Первая — к логическим аргументам и объяснениям, вторая — к практическому усвоению и упражнению («личному эксперименту»). Причем по мере развития буддизма «философия» («буддизм для другого»), хотя никогда и не теряла сотериологической перспективы, все больше отвлекалась от конкретных задач психотренинга. Кульминацией этого процесса стало сложнейшее схоластическое учение о *дхармах* хиньянских школ вайшбхашики и саутрантики (о них см.: Тема 12).

---

### 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 для самопроверки

1. Какова специфика буддийской медитации по сравнению с общеиндийской 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?

## ТЕМА 12. ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИЗМА В ИНДИИ: ХИНАЯНА И МАХАЯНА

### Пролиферация сект-школ хинаяны

Будда считал, что все — даже самые незначительные — дела буддийского братства (сангхи) должны обсуждаться монахами на общих собраниях, а если возникнут какие-то проблемы, то в их решении следует руководствоваться единственной авторитетной инстанцией — Винаей (Уставом) и Дхармой (Учением). С самого начала он видел в сангхе лишь объединение единомышленников с целью создания благоприятных условий для достижения освобождения от *сансары*. Тем самым исключалась возможность формирования в буддийской общине 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. Исключалось и объединение монахов вокруг какого-то лидера — Будда не назначил себе преемника. Однако упование Будды на интегрирующую и организующую роль Винаи и Дхармы при существовании большого числа самостоятельных общин в разных регионах Индии едва ли было реалистичным. По мере распространения буддизма «вширь» и включения в орбиту его влияния все новых и новых регионов с их традициями, укладом, верованиями, обычаями, ширилась почва для разных «внеуставных» ситуаций, не предусмотренных в Винае. Множественность общин была предопределена принципами формирования буддийского духовного братства и еще больше — характером буддийского учения, изначальной его адресованностью всем, но в форме, улавливающей своеобразие каждого, включая своеобразие языка, обычаев, привычной ритуалистической практики, менталитета (принцип *упая-каусяля*).

В отношении буддийских общин часто используют термин «секта». Но ведь в отличие от христианства, буддизм не знал единого канонизированного авторитета, стало быть, не мог переживать и «расколов» (секта — буквально «осколок», то, что образовалось в результате раскола) подобных тем, что были в истории христианской церкви. Попытки заменить его словом «школа» не всегда оправданы. Едва ли можно назвать «школами» буддийские общины, которые отличаются друг от друга только незначительными особенностями уклада жизни или местные «филиалы» более крупных направлений. Споры ученых об этих терминах привели наконец к некоему «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» объединять сторонников разных «школ».

История буддизма после смерти Будды — это история образования все новых и новых школ, сект и направлений. По свидетельству палийских источников, первое собрание буддистов — *сангити* (буквально, «спевка») произошло через год после нирваны Будды, т.е. в 481 г. (если придерживаться традиционной даты паринирваны — в 480 г.) в Раджагрихе (древней столице Магадхи). Сообщается, что на «спевке» присутствовало 500 архатов, которые попытались восстановить по памяти 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 стремились 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 ее 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, явно обрадовался и высказался в том духе, что теперь уже никто не будет-де «давить авторитетом». Другой же, по имени Пурана, не пожелал признавать решений собора, ссылаясь на то, что сам прекрасно 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», «каждый сам может понять и реализовать Дхарму».

Однако преимущества совместной жизни, на которые указывал и Будда, заставили большинство братьев продолжать совершенствовать принципы сосуществования и развивать взаимоотношения сангхи и общества. Рецитация Дхармы и Винаи призвана была символизировать «поворот колеса Дхармы» — преемственность между сангхой при жизни и после *паринирваны* Будды: раз колесо вертится, значит в мире сохраняется оплот чистоты и праведности.

Через 100 лет после *паринирваны* Будды произошло событие, которое, по свидетельству Винаи разных школ, подтолкнуло буддийскую общину к ее 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. Более того сам он был приговорен к публичному покаянию и извинению. Несмотря на это, Яса 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 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 сомнительных 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 думали сдаваться. Это была прелюдия к более серьезным столкновениям.

Большинство современных исследователей связывают первый раскол с другим собором, который имел место в Паталипутре (1-й 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 преобладали «ригористы», в другом — сторонники большего «обмирщения». Среди последних был некий монах Махадева, выдвинувший пять знаменитых тезисов о природе архата (буддийского святого). В них утверждалось, что 1) архат может иметь непроизвольные ночные поллюции (то есть неподконтрольные эротические желания); 2) может чего-то не знать, 3) в чем-то сомневаться, 4) получать сведения от других людей; 5) можно стать архатом и в ре-



зультате произнесения мантр (сложная техника медитации уравнивалась в правах с произнесением молитв и заклинаний). До этого архат считался воплощением всех совершенств, доступных человеку — искоренения *асав*, умения проходить все ступени медитации, сверхзнания и т.п. «Снижение» идеала архата вызвало протест консервативных старейшин. Не будучи в состоянии разрешить 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 образовались первые две буддийские секты: махасангхика и стхавиравада (санскр.), или тхеравада (пали). Каждая из них постепенно разрасталась, разветвляясь на школы и создавая свою религиозную литературу.

События, послужившие причиной созыва II собора в Паталипутре, подробно описываются в сингальских хрониках «Махавамса» («Великая хроника») и «Дипа-вамса» («Хроника острова [Шри-Ланка]»). Там сообщается, что в эпоху правления Ашоки (III—II вв. до н.э.), покровительствовавшего, как известно, буддийской сангхе, в нее 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 Санчхи, Саранатхе и Косамби). В этих указах предписывалось изгнать «еретиков» и восстановить чистоту сангхи. Считается, что под «еретиками» подразумеваются приверженцы школы сарвастивада. Однако, как справедливо замечает А. Баро, дальнейшее влияние этой школы, ее авторитет, да и то, как она описывается в сингальских хрониках, не соответствует 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 для придания ему авторитетности сингальские хроники называют его «общебуддийским». По преданию, Тисса Моггалипутта произнес на нем свою знаменитую речь, осуждающую 200 ложных мнений, которая легла в основу известного текста палийского канона «Катхаваттху».

Последний 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, симпатизировал буддизму, особенно школе сарвастивада. По его инициативе были

созваны самые высокоученые монахи этой школы. Под председательством Васумитры они составили новую Винаю школы сарвастивады, а также обширный комментарий к Абхидхарме, известный как «Махавибхаша», или просто «Вибхаша». Впоследствии произошел раскол сарвастивады на вайбхашику и саутрантику. Часть сарвастивадинов, признавших авторитет «Вибхашы», стали называть «вайшбхашиками», другую, консервативную часть, не признавших «Вибхашу» и продолжавших опираться только на Сутты (Сутры), вторую корзину канона, — «саутрантиками». 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 происходили и независимо от соборов.

По свидетельству буддийских историков, существовало 18 школ хинаяны (никай). Однако современные ученые насчитывают существенно больше: от 23 до 26. Одной из причин такой сильной пролиферации школ был и географический фактор. Распространяясь по территории Индии и за ее пределами, буддизм утверждался в регионах со своей этнической и культурной спецификой, что и определило «колорит» тех или иных школ. Расколы же не всегда были связаны с дисциплинарными или доктринальными спорами. Могло играть 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.

### Теория *дхарм* — вайбхашика и саутрантика

В раннем буддизме «школьного» периода (хинаяне) самые важные и интересные в философском отношении — это, бесспорно, вайбхашика и саутрантика. Философские идеи этих школ отражены в «Абхидхармакоше», компендиуме абхидхармического анализа (резюме «Вибхашы»), созданном в IV в. н.э. знаменитым буддийским философом Васубандху (впоследствии он перешел в махаяну). Центральной для этих школ был абхидхармистский анализ — аналитическое исследование *дхарм*. Основная идея вайбхашики состоит в том, что все *дхармы* (*сарва-дхарма*), то есть *дхармы* прошлого, настоящего и

будущего существуют (*асты* — отсюда название «сарвастивада», учение о том, что все, т.е. все *дхармы*, существует), но существуют в разных формах. *Дхармы* настоящего — 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 (из «непроявленного» в «проявленное» и обратно). *Дхармы* поделены на две взаимоисключающие категории: *санскрита-дхармы* — «составные», или «составляющиеся», «слагающиеся», «входящие в сложные комбинации», «комбинирующиеся», то есть те, которые обуславливают друг друга, взаимозависимы (здесь важно то, что *дхармы* динамичны, находятся в «волнении») и *асанскрита-дхармы* — *дхармы*, не вступающие в комбинации. Две из них называются *ниродха*, «прекращение»: 1) *пратисанкхья-ниродха* — прекращение состояния соединения с *дхармами*, подверженными аффектам, 2) *апратисанкхья-ниродха* — пресечение появления еще не возникших *дхарм*. Эти два вида *асанскрита-дхарм* соответствуют двум типам йогической практики: 1) устранение существующих аффектов 2) работе над тем, чтобы еще не возникшие аффекты так и не возникли, чтобы кармический «отпечаток» (*васана*) не привел к порождению нового аффекта. Обе эти *дхармы* связаны с *нирваной*. Третья *асанскрита-дхарма* — *акаша* (отсутствие препятствий как условие йогического опыта). В вайбхашике и *сансара*, и *нирвана* — равно реальны (*сансара* — не иллюзия), но при этом абсолютно противоположны друг другу, взаимоисключающи: пока *дхармы* находятся в «волнении», *нирвана* не наступит, когда их «волнение» прекращается, мир *сансары* становится нереальным.

Саутрантики полагали, что существуют только *дхармы* настоящего, *дхармы* прошлого и будущего — нереальны. *Нирвана* — это не какое-то особое состояние, а простое отсутствие *сансары*. Есть либо *сансара*, либо ее отсутствие. Если вайбхашики в вопросах познания были реалистами, т.е. считали, что наше познание отражает реальность, ибо объект познания реален, то саутрантики придерживались так называемой «репрезентивной теории познания», полагая, что мы познаем не вещи, а лишь представления о них.

## Возникновение махаяны

Тенденций, развитие которых привело к возникновению махаяны, зародились в разных школах-сектах хинаяны — прежде всего в махасангхике. Именно ее сторонники ратовали за открытую общину,

т.е. за принятие в сангху мирян и смягчение суровой дисциплины. От махасангхики в дальнейшем откололось еще несколько школ. Например, школа локоттаравединов, провозгласившая природу Будды «пустосторонней» (*локоттара*) сущностью, которой можно поклоняться. Как отдельное направление со своей литературой махаяна оформляется в начале нашей эры. Ее расцвет относится к середине I тысячелетия н.э. Литература махаяны, как и литература хинаяны, чрезвычайно обширна. Центральное место в ней занимают **праджняпарамитские сутры**, т.е. тексты, толкующие о высшем совершенстве (*парамита*) мудрости (*праджня*) — центральных понятиях нового направления. Создавались они в I–3 вв. н.э. на санскрите (с него их переводили на китайский и др. языки). Древнейший текст цикла — «Аштасакхасрика-праджняпарамита-сутра» («Сутра о совершенстве мудрости в 8 тыс. стихов»), датируется I в. н.э. Создание двух других известных текстов — «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» («Сутра Алмазного громовика Совершенной Мудрости», или «Алмазная сутра»), «Саддхарма-пундарика-сутра» («Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы», или «Лotosовая сутра») и «Хридая-сутра» («Сутра Сердца») относится, по мнению ученых, к периоду с 150 по 200 гг. Оба текста содержат извлечения из более обширного текста — «Махапраджняпарамита-сутра» («Великая сутра о совершенстве мудрости», состоящей из 200 тыс. стихов). Остальные сутры также являются числовыми вариациями этого текста, о чем свидетельствуют их названия — «Панчавимшатика» («25 тыс. стихов»), «Дашасакхасрика» («10 тыс. стихов»), «Сапташатика» («700 стихов») и т.п. Ближним к ПС считается «Вималакирти-нирдеша-сутра» («Сутра Вималакирти»). Некоторые сутры, особенно «Алмазная сутра» и «Сутра сердца» были популярны в Центральной Азии, Тибете, Китае, Корее и Японии. Наряду с сутрами библиотека махаяны включает религиозно догматические, ритуалистические, поэтические сочинения, а также философские трактаты крупнейших махаянских мыслителей Нагарджуны, Асанги, Васубандху, Дигнаги, Дхармакирти, Чандракирти, Шантаракшиты и других.

Распространение буддизма «вширь» бросало вызов, на который буддисты, верные своему принципу *упая-каушалья* (*санскр.*), ответили радикальной переоценкой всех своих прежних ценностей. В чем заключался этот вызов? Своим демократизмом и отказом ставить способность человека к духовному развитию в зависимость от его социального происхождения буддизм привлекал множество людей из разных прослоек — и далеко не только самых обездоленных (часто это были разбогатевшие, но не очень именитые семьи, или люди не очень

почитаемых профессий, типа ростовщиков или куртизанок, наконец, правители из кшатриев, не согласные с диктатом брахманов). Многих из них уже не устраивала роль простых доноров или благодетелей сангхи в обмен на «облегченный вариант» наставления и крайне отдаленную перспективу *нирваны*. Обычные же люди, симпатизировавшие буддизму, хотели видеть в нем не только путь к спасению, но и способ удовлетворения своих более насущных религиозных потребностей — в вере, в утешении, в защите от жизненных невзгод. Именно этим потребностям и отвечали поистине тектонические сдвиги, которые произошли в буддийской идеологии. Начнем с роли самого Будды.

В раннем буддизме и в тхераваде Будда считался обычным человеком, пережившим особый религиозный опыт, в котором ему открылась Дхарма (учение о четырех благородных истинах и причинно-зависимом возникновении). Пока Будда был жив, он служил проводником Дхармы и образцом для подражания для своих последователей. После *паринирваны* он «угас», исчез из всех форм существования, поэтому больше уже не мог оказывать своим последователям никакой помощи. Однако далеко не все верующие буддисты могли примириться с таким положением вещей. Еще среди ранних буддийских общин были такие, в которых Будду пытались обожествлять — не прямо объявить Богом, а рассматривать как некую сверхмирную сущность (*локоттара*). Махаянисты прекрасно уловили эти «богоискательские» импульсы и развили концепцию «трех тел Будды». Главным извечным «телом Будды» объявлялась *Дхарма-кая* — Тело Учения или Закона, «таковость» (Татхата), реальность как она есть, вечно пробужденное сознание. Это высшее Тело является своего рода Абсолютом, который, однако, может проявлять себя на разных уровнях буддийского психокосмоса. На уровне *рупа-дхату* и *арупа-дхату* (буддийских небесах) — как «тело наслаждения» (*Самбхога-кая*), на уровне *кама-дхату* — как материальное «превращенное тело» (*Нирмана-кая*). Именно «превращенным телом» считают махаянисты исторического Будду Шакьямуни. Если в раннем буддизме в каждом мировом периоде (*кальпе*) есть только один будда, то в махаяне число будд возрастает до бесконечности. На уровне *рупа-дхату* существуют «чистые миры», райские земли, созданные сознанием будд и бодхисаттв. Главный среди них — мир чистого блаженства — Сукхавати будды Амитабхи («Будды бесконечного света») — впоследствии очень популярного на Дальнем Востоке. Вместо *нирваны*, требующей для своего достижения длительного (в течение многих перерождений) и трудоемкого самосовершенствования, у простых людей появляется возможность облегчить и ускорить этот процесс, нереродившись в

такой обители. В земной жизни от них требуется только благочестивость и преданность избранному будде или бодхисаттве, зато уже потом, в «Чистой земле», у них будет время и более благоприятные условия (отсутствие земных соблазнов), чтобы «пополнить свое образование» — послушать проповеди будд и бодхисаттв, пообщаться с другими праведниками и заняться медитацией.

Все сутры праджняпарамитского цикла махаянисты приписывают Будде Шакьямуни. Но почему они эти тексты не были известны раньше? Это объясняют так: когда Будда произносил свои проповеди «махаянского содержания», их просто не понимали, оттого-то они и не сохранились. Но на проповеди незримо присутствовали бодхисаттвы, которые решили «придержать» обнародование этого учения Будды до лучших времен, когда появится подходящая аудитория. В этих проповедях Будда объявляет, что он не ушел в *паринирвану*, а сказал об этом из педагогических соображений, чтобы его последователи, рассчитывая на его помощь, не слишком расслаблялись. На самом деле он вечен и, когда это необходимо, будет появляться в одном из своих тел.

В махаяне резко меняется роль бодхисаттвы. Если в раннем буддизме — это будущий Будда, Будда в своих прежних воплощениях (герой джатак — рассказов о перевоплощениях), то теперь — это главное действующее лицо буддийской религии. Если в раннем буддизме главной религиозной целью было достижение состояния архата и выход из круга перевоплощений, то в махаяне архатство осуждают за эгоизм. Как можно спастись самому, если все существа погрязли в *сансаре*?! Как можно развивать в себе отрешенность, когда рядом страдают близкие?! Главным в мироощущении буддиста становится активное, деятельное сострадание (*каруна*). Отрешенность, непривязанность к чувственному остаются, но наполняются новым альтруистическим смыслом — истинная отрешенность реализуется только в служении другим. Бодхисаттва — тот тот, кто откладывает свое личное освобождение до того момента, пока не будет освобождено последнее живое существо. Культ бодхисаттв Авалокитешвары (бодхисаттвы сострадания), Манджушри (бодхисаттвы мудрости) и др. получает широчайшее распространение не только в Индии, но в Китае и сопредельных странах. Главное в бодхисаттве — это его сострадательное сердце. Он любит всех и всегда готов помочь. Его можно просить о защите, к нему можно обратиться с молитвой (в махаяне развивается ритуал и литургия). У верующего появляется всепонимающий помощник и деятельная поддержка, ему уже не обязательно рассчитывать только на собственные силы. Трезвый и суровый дух

тхеравады с ее архатами — высокодисциплинированными одиночками, отвечающими только за себя, этот культ взрослости сменяется более реалистической, более приближенной к человеческим слабостям атмосферой детства, когда ты знаешь, что у тебя есть родители, и в трудный момент, когда тебе станет невозможно тащить одному бремя жизненных испытаний, можно переложить часть из своих тягот на их плечи. Есть кто-то, кто тебя принимает таким, каков ты есть со всем твоим кармическим наследием и грузом аффектов. В махаяне возникает очень «гуманная» концепция «передачи заслуг», согласно которой героические деяния бодхисаттв образуют запас религиозных заслуг, который может передаваться верующим. Исчезает неотвратимость кармического воздаяния, столь важная для духа моральной ответственности за свои поступки, царящего в раннем буддизме. Но дело все же не доходит до того, чтобы какой-нибудь будда или бодхисаттва принял на себя все прегрешения человеческие.

Соблазнительно представить культ сострадания в буддизме как результат влияния христианства, но в это время оно только начинало складываться и вряд ли могло заметно воздействовать на учение, существовавшее к тому моменту уже около пяти веков. Кроме того, предпосылки к выдвиганию на первый план сострадания существовали и в самом буддизме. Уже в первой своей проповеди после «пробуждения» Будда говорит о сострадании ко всем живым существам. Именно из-за сострадания он, оставив сомнения, решил проповедовать Дхарму. Махаяна знаменовала выход буддизма к более широким горизонтам: из чисто сотериологического учения для монахов и ученых мужей, пренебрегающего земными проблемами, он стал превращаться в универсальную религию. Все пути уравниваются в своей ценности: каждый приходит к освобождению от страданий своим, доступным ему способом. Одни — чтением ученых текстов, другие — медитацией, третьи — молитвой, четвертые — вращением молитвенного барабана. Махаяна культивирует атмосферу сказки — ее тексты полны описаний чудес, удивительных событий, фантастических деталей, что довольно резко контрастирует с реалистичностью палийских сутт.

Бодхисаттвой может стать любой человек — монах или мирянин, давший «обет бодхисаттвы»: стремиться к духовному совершенствованию (достижению пробуждения — *праджни*) не ради себя, а лишь ради помощи другим. Среди них главное место занимают те, кто уже достигли *праджни*, но продолжают существовать из-за сострадания к остающимся страждущим. Роль бодхисаттв в махаяне так велика, что ее иногда называют *бодхисаттваяной* — путем, или ко-

лесницей бодхисаттвы. Путь бодхисаттвы опирается на два столпа: *праджня* и *упая-каушалья*: достижение освобождающей мудрости, а затем ее открытие другим с помощью «искусных средств». По сравнению с четкими характеристиками «архатства» критерии «бодхисаттвовости» (принадлежности к бодхисаттвам) скорее цветисты и метафоричны, их трудно соотнести с какой-то конкретной практикой. Вот, например, свойства, или уровни духовного развития (*бхуми*) бодхисаттвы из «Дашабхумика-сутры»: 1) *прамудита* — радость от того, что, начав путь бодхисаттвы, он достигнет пробуждения и поможет другим; 2) *вимала* — свобода от дурных побуждений; 3) *пребхакари* — «светящийся (благородной доктриной)»; 4) *арчисмати* — «спускающий лучи (добродетели, поглощающие страсти и невежество)»; 5) *судурджая* — «трудно обретаемый» уровень; 6) *абхимукти* — «повернутый лицом» к *сансаре* и *нирване*; 7) *дурангама* — «идуший двойкою»; 8) *ачала* — «неколебимый»; 9) *судхумати* — «благонамеренный»; 10) *дхармамегха* — «облако Дхармы».

В результате продвижения по этим ступеням бодхисаттва обретает 10 видов власти: над собственными жизнью, умом, поведением, будущим рождением, наклонностями, поступками, овладевает *Дхармой*, сверхобычными способностями, медитацией и мудростью. Кроме того, бодхисаттва должен обладать определенным набором «совершенств» (*парамит* — от 6 до 10). Самые главные из них: *дана* (щедрость), *шила* (мораль), *кшанти* (терпение), *дхьяна* (созерцание) и *праджня* (к ним иногда добавляются *упая-каушалья* и *пранидхана* — решимость к пробуждению), 10 видов власти и *джняна*). Высшая ценность — это *праджня-парамита*, «совершенство мудрости». *Праджня* не является процессом — ее нельзя развивать, наращивать, совершенствовать. Либо она есть, либо ее нет. Все прочие *парамиты* требуют повседневного упражнения, систематического употребления, развития, утверждения, совершенствования. Можно постепенно становиться все более щедрым, все более праведным, все более терпеливым, все более сосредоточенным, но нельзя становиться более мудрым. В состоянии *праджни* нет градаций (как в состоянии беременности — нельзя быть беременной на какую-то долю). Что такое *праджня* — определить нельзя, она лишена каких-либо качественных признаков (сравните *мокшу* и высшее знание в адвайта-веданте). Но именно на *праджне* держится система прочих *парамит*, она уподобляется свету, освещающему другие *парамиты*. Однако в реальной практике бодхисаттвы на первый план выступает сострадание — оно и только оно должно быть критерием всех его действий и поступков. С точки зрения эстонского исследователя Линнарта Мялля, *прадж-*



ня-парамита указывает на наивысшее состояние сознания, способного адекватно понимать праджняпарамитские тексты и порождать новые тексты такого типа, поэтому все тексты данного цикла созданы именно в состоянии максимальной чистоты и активности сознания. Все они приписываются Будде, и это оправдано тем, что они созданы в состоянии пробуждения, в котором находился и исторический Будда — оттого здесь нет никакого обмана или литературного приема (см. Литература к теме).

### Учение о дхармах в махаяне — мадхьямика

Абхидхармистские школы рисовали психику человека как некое динамическое функциональное целое, каждый элемент которого — *дхарма* — имеет смысл только в качестве составной части системы. Классификации *дхарм* придавали этому целому определенную структуру. Вне классификаций отдельный элемент не имел никакой реальности. Авторы праджняпарамитских сутр отправлялись именно от этого. Взаимозависимые *дхармы* не могут быть подлинной реальностью, ведь зависимое по индийским представлениям есть всегда нечто вторичное, производное. От чего же производны *дхармы*? Есть ли что-то такое, что свойственно всем им? Единственное, что у них общего — это сам факт их взаимозависимости, относительности, пустоты (*шуньята*). Стало быть, пустота есть то, к чему сводятся все *дхармы*, что лежит в их основе — последняя, высшая реальность. Так свершился переход от плюрализма раннего буддизма и хинаяны к последовательному монизму махаяны. Содержание *праджни* в праджняпарамитских сутрах связывается прежде всего с осознанием пустоты *дхарм*. Для сравнения — в абхидхарме *праджня* сводилась, напротив, к видению мира как потока *дхарм*.

Идея пустоты *дхарм* легла в основу учения крупнейшего буддийского философа Нагарджуны (2 в.), основателя школы мадхьямика («срединная») или шуньявада — учение о пустоте. Шуньята, преодолевающая оппозицию между существованием и не-существованием *дхарм*, тождественна «срединности» абхидхармистов, утверждавших существование *дхарм*. Нагарджуна критикует абхидхармитских философов за превращение буддизма из живого учения, пути спасения, в доктринальную систему, основанную на концептуальных разграничениях. В действительности, все доктрины тоже «пусты», и Нагарджуна доказывает это методом «негативной диалектики». Цель этого метода показать, что, если какие-то дискурсивные идеи противопос-

тавляются другими идеями (существование — несуществованию, бытие — небытию, самость — несамости), то из-за своей взаимозависимости и те и другие «пусты». Прочитаем отрывок из его сочинения «Шуньясаптати» в переводе С. Ю. Лепехова:

*Нет вечного, нет не вечного, нет не-Я", нет — "Я",  
нет загрязнения, нет чистоты, нет страдания.*

*По этой причине неправильные концепции [о природе вещей]  
— не существуют.*

*Если "собственная сущность" была установлена —  
причинно обусловленные вещи не могут появляться.*

*Если они были не обусловлены —  
как могла "собственная сущность" быть утрачена?  
Подлинная сущность также не исчезает.*

*Как может несуществование иметь  
"собственную сущность" (свабхава),  
"другую сущность" (аньябхава),  
или "не-сущность" (абхава)?*

*Следовательно, "собственная сущность",  
"другая сущность" и "не-сущность" -  
появляются из-за ложных концепций.*

*"Сущность" и "не-сущность" не одновременны.*

*Без "не-сущности" нет "сущности".*

*"Сущность" и "не-сущность" должны всегда быть.*

*Нет "сущности" независимой от "не-сущности".*

*Без "сущности" нет "не-сущности".*

*Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого.*

*Также и с "сущностью" — эта "сущность" не существует.*

*Таким образом, нет "сущности" и, следовательно,*

*нет "не-сущности".*

*Если нет "возникновения" и "прекращения",*

*тогда "прекращением" чего должна быть нирвана?*

*Разве не является освобождением [осознание того],*

*что по своей природе ничто не возникает и не прекращается.*

В сарвастиваде нирвана абсолютно противоположна сансаре, в мадхьямике же они отождествляются: нирвана (пустота) есть сущность сансары. В каждом сансарном существе подлинной его природой яв-

ляется «природа Будды», а «природа Будды» — это пустота. Люди испытывают неудовлетворенность от пустоты, страдают от отсутствия самостоятельной ценности своего сансарного существования, но та же пустота же, осознанная как таковая, есть источник и залог их прозрения и достижения высшего блаженства. С этим связаны два уровня реальности в учении Нагарджуны: 1) *вьявахарика* — уровень эмпирического, сансарного существования; и 2) *парамартхика* — уровень высшей истины, связанный с осознанием пустоты.

Если многообразии сансарного бытия есть лишь многообразие сосудов, емкостей для пустоты, то вполне естественно, что психотехническая практика мадхьямики основана на медитировании над пустотой. Практики хинаяны сохраняются, на их основе создаются более сложные, неизменно связанные с пустотой. Известны классификации из 16, 18 и 20 видов пустоты. Например: пустота внутреннего, пустота внешнего, пустота внутреннего и внешнего, пустота пустоты, великая пустота, пустота высшей истины (*парамартха*), пустота *санскрита-дхарм*, пустота *асанскрита-дхарм*, пустота беспредельного (*атьянта*), пустота безначального и бесконечного (*анаварагра*), пустота неотвергаемого (*анавакара*), пустота *пракрити* и другие. В отношении даже самых высоких «безобразных» (*арупи*) *дхьян* Будда говорил, что они «непостоянны» (*аничча*), Нагарджуна же сменяет рефрен «непостоянный» на рефрен «пустой». Раннебуддийский монах должен обязательно практиковать медитативные состояния, уметь входить в них и выходить из них. Здесь же «пустое» значит еще и «зрящее», «напрасное». Бодхисаттвы не нуждаются ни в каких упражнениях, они «безопорны», их *праджня* (пробуждение) не основана на практике. Практика тоже не должна превращаться во что-то «существенное» — доктрину, самоценную структуру, ведь в этом случае она становится объектом привязанности и тем самым — препятствием к *праджне*.

Меняется не только философское, но и религиозное отношение к *сансаре*. В раннем буддизме сансарный мир есть только неизбежное зло, которое следует преодолеть, в мадхьямике, как и в махаяне вообще, сансарное становится носителем высшей реальности пустоты, оттого и мир приобретает религиозную ценность, а вместе с ним приобретает ценность и мирская жизнь — обычная жизнь людей с ее радостями и заботами. Чтобы достичь духовного совершенства, необязательно уходить из мира, становиться монахом, можно продолжать свою обычную жизнь, но при этом видеть ее истинный смысл — наполняющую ее пустоту.

## Возникновение йогачары

История буддийских школ и сект является прекрасной иллюстрацией того, что идея, доведенная до крайности, неизбежно порождает себе противоположную. Любую буддийскую школу или направление можно рассматривать как реакцию на идеи какой-то другой школы. Реакцией на эгоизм хинаяны явился альтруизм махаяны, реакцией на схоластический аналитизм сарвастивады — шуньявада. Однако шуньявада породила свою реакцию в виде другой махаянской философской школы — йогачары. Некоторые буддисты посчитали, что Нагарджуна чрезмерно возвеличил значение *праджни* в ущерб *упая* — искусных средств. Асанга, живший в IV–V вв., создал систему, призванную вернуть *упая* их утраченный статус. Он сделал ударение на практике успокоения (*шаматха*), то есть на йоге, в противоположность практике *праджни* (*випассаны* — «инсайта»). Отсюда одно из названий школы — «йогачара» (буквально «следование йоге» — это название, подчеркивающее важность йогической работы с сознанием, восходит к трактату Асанги «Йогачара-бхуми»). В истоках этой школы тоже ряд махаянских сутр «второй волны» (4–5 вв.) — «Ланкаватара» («Схождение (Будды) на Ланку»), «Ратна-кута» («Драгоценное собрание»), а также «Аватансака» («Гирляндовая сутра») из цикла праджняпарамитских сутр. Основателем йогачары был не только Асанга, но и его младший брат Васубандху, автор «Абхидхармакоши» (4 в.).

Васубандху трактует пустоту как отсутствие реальности вне сознания, то есть как полную ее полную зависимость от сознания — *виджняны* (отсюда другое известное название школы — виджнянавада). Сознание не «пусто», оно содержит в себе все, что мы переживаем в опыте: и объекты и их индивидуальные психические отражения. «Все три мира (*кама-*, *рупа-* и *арупа-дхату* — В.Л.) суть только сознание» (*читта-матра*, *виджняпти-матра*) — эта фраза из «Дашабхумика-сутры» может служить своеобразным девизом виджнянавады. Объекты реально не существуют, существует только мысль о них (*читта-матра*). Реальность отдельно взятой мысли обеспечивается «субстратным сознанием» — *алая-виджняной* («сокровишницей сознания»), самым глубинным и единственно реальным уровнем сознания, фундаментом прочих уровней. В классической виджнянаваде речь идет прежде всего об индивидуальном сознании. Именно *алая-виджняна* призвана решить проблему идентичности личности в процессе перерождения, с которой не могли справиться абхидхармисты и которую совершенно проигнорировали мадхьямики. Проблема в следующем: если

в человеке нет ничего устойчивого, нет никакой самости (субстанциального *атмана*), а есть только поток *дхарм*, то что же тогда перерождается, что же является субъектом кармического воздаяния? Для виджнянавадинов стержнем, принципом идентичности индивидуального сознания является *алая-виджняна*. Но это не возврат к брахманистской концепции *атмана*, поскольку *алая-виджняна* — динамичный континуум дискретных состояний, а не неизменная сущность. Она уподобляется непрестанно текущему и изменчивому потоку. Таких «потоков сознания» бесконечно много, кроме них нет ничего; внешний мир — лишь видимость, которую сознание создает из самого себя. В поздней виджнянаваде тенденция к монизму усиливается и *алая-виджняна* становится универсальным резервуаром сознания.

В *алая-виджняне* содержатся семена или зародыши (*биджа*) всех форм сознания, откуда они — при соответствующих условиях — выплывают на феноменальный уровень, объективируются, овнешняются. Если прибегнуть к языку информатики, то можно представить *алая-виджняну* в виде универсальной базы данных, вмещающей в себя всю накопленную человечеством информацию в виде «зашипованных» файлов, в которых она свернута, но может быть «разшипована» при определенных условиях. Управляет этими текстовыми файлами программа кармического воздаяния. Пока индивидуальное сознание действует в сансарном режиме, оно работает именно в этой программе, в результате — возникают и исчезают разные психические содержания, сознание «волнуется», «флюктуирует». Состояние *бодхи* (просветления) прекращает эти флюктуации и сознание переходит в нейтральное, равновесное состояние, которое и есть состояние будды, отсюда и доминирующая роль в виджнянаваде йогошеских практик *шаматхи* — успокоения.

Источник сансарного «волнения» *дхарм* лежит в самом сознании, вернее, в способе осознания восприятия. Факт восприятия, перцептивной деятельности сознания является непреложной данностью. Но мы не просто констатируем, что произошел акт восприятия, а осмысливаем его, прибегая к определенным концептуальным конструкциям: (*викальпа*), а затем проецируем эти конструкции обратно — на объект восприятия (*савикальпа-джняна*). Известно, что наши рациональные схематизации, или ментальные конструкции (*кальпана*) окрашены субъект-объектной дихотомизацией, именно ее мы и накладываем на реальность. Таков первый из трех модусов, на который виджнянавадины поделили реальность и соответствующий ей опыт — модус *парикальпита*, проективного ментального конструирования. На философском языке суть этого опыта заключается в придании внеш-

нему миру самостоятельного онтологического статуса по отношению к познающему субъекту (соответствует «наивному реализму»). Человеку свойственно отождествлять свои мыслительные образы и концепты с внешними вещами. Это иллюзия — такого рода реальность не существует в абсолютном смысле, не имеет собственного бытия (*нихсвабхава*), поскольку существующее никогда не бывает таким, каким мы его представляем. Мы воспринимаем некий объект, но уже в ходе нашего восприятия тот претерпевает изменения (все объекты динамичны по своей природе), тогда как наше его восприятие остается тем же самым. Оно фиксирует только один момент в потоке существования объекта, в следующий момент объект уже другой и того объекта, который мы восприняли, больше нет. Реальность постоянно ускользает от нашего вечно запаздывающего неповоротливого мышления.

Второй модус — *паратантра* (зависимость от другого) — касается вещей, которые существуют только как зависимые от других вещей. По сути это рассмотрение мира в терминах *пратитья-самутпяды*. С ним коррелирует учение о *дхармах* школ абхидхармистского анализа. Так мы преодолеваем наивный реализм и поднимаемся до уровня представления о цепочке *дхарм*, структурирующих эту реальность. Но поскольку все *дхармы* зависят от ума (как в мадхьямике они зависели от пустоты), то в своем движении к фундаменту реальности мы должны перейти к тому, что ни от чего не зависит. Третий уровень — *паринишпанна* — (совершенное, завершенное, целостное) выводит нас к абсолютной реальности вне всяких оппозиций (субъекта и объекта, существующего и несуществующего). Это и есть реальность «только сознания», субстратного сознания, сознания-хранилища. Она непознаваема дискурсивно, ведь любой дискурс субъект-объектен, то есть дуалистичен.

## Медитация в йогачаре

Абхидхармисты и сторонники классической йоги рассуждают так: аффекты являются главными препятствиями к освобождению, поэтому их нужно уничтожить и в «проявленном» и в «непроявленном» состоянии (прокалить «семена» аффектов, чтобы они не дали больше «всходов»). С точки зрения сторонников йогачары, аффекты являются не самостоятельными факторами, дестабилизирующими изначально гармоничную систему, они — часть системы. Если мы хотим устранить их, мы должны воздействовать на всю систему целиком,

то есть преобразовать все поле сознания, а это невозможно без радикального изменения *аяя-виджняны*. Йогическая работа с *аяя-виджняной* есть устранение всех аффектов в их зародыше. Не оставляя «кармических следов», действия йогачарина не приводят к новому перерождению. Его сознание «пусто», то есть очищено (*вишуддха*) как от конкретной информации, так от программного обеспечения (*сансарного механизма*), но это не означает остановки деятельности сознания, его интенциональность направляется теперь внутрь, на самое себя. Так действует «неразличающее» и «неконструирующее» сознание — *нирвикальпа джняна*.

## Махаяна как форма буддизма

Буддисты раннего направления (а вслед за ними и многие исследователи буддизма) считали махаяну деградировавшим, вульгаризированным буддизмом, буддизмом, отступившим от первоначальной чистоты учения ради дешевой популярности. Но насколько справедливо такое мнение? Думаю, что оно не верно по сути. В махаяне мы видим лишь развитие 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 ее атрибутами, и ритуал, и медитация. Такая открытость и сделала буддизм мировой религией. 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 «совершенному» махаянскому учению.

### Литература по теме

1. *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I, III, СПб., 1857–1859.
2. *Мяль Л.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 754. Тр. по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22–26.
3. *Мяль Л.* Основные термины праджняпарамитской психологии // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 309. Тр. по востоковедению. Вып. II. Тарту, 1973. С. 202–215.
4. *Шербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
5. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.
6. Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1993.
7. *Шербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I–II. СПб., 1995.
8. *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы. Дхатунирдеша, Индриянирдеша /Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М., 1998.
9. *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямики и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.
10. *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. М., 2000.

### Вопросы для самопроверки

1. Чем объяснить существование в буддизме такого большого числа сект, школ и направлений?
2. Как эволюционировала идея *дхарм* в хинаяне и махаяне?
3. В каком смысле *шуньята* является трансформацией принципа *анатты* и закона взаимозависимого происхождения?



## ТЕМА 13. ТАНТРИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

### Третья «колесница» буддизма

Следующий за махаяной этап развития буддизма в Индии тоже претендует на статус «колесницы» (яна) — особого пути. Его называют по-разному — «ваджраяна», «буддийский тантризм», «эзотерический буддизм», «мантраяна» и др.. Можно героически топтать пешком по тернистой и длинной горной тропе морального и духовного само-совершенствования — как в раннем буддизме, можно сесть на велосипед и покатиться по более широкой и гладкой дороге обучения и накопления заслуг с остановками в «Чистой Земле» Амитабхи — как в махаяне, но можно сесть на быстроходный автомобиль и промчаться по шоссе, не встречая на пути даже светофоров. Всем прежним методам эта форма буддизма противопоставляет мгновенную (подобно вспышке молнии) реализацию «природы Будды» в этой жизни — «здесь и сейчас». Учение махаяны соединяется здесь с тантристской ритуалистической практикой, известной в Индии с древнейших времен.

Как эзотерическое направление внутри махаяны тантризм возник на территории Индии в 1–4 вв. н.э.. Канонические тексты этой традиции — тантры: «Гухьясамаджа-тантра» (ок. 3 в.), «Хеваджа-тантра» (7–8 вв.), «Ваджрабхайрава-тантра» (7–8 вв.) и «Калачакра-тантра» (10–11 в.). В литературе тантризма важное место занимают и *садханы* (руководства к порождению визуальных текстов), а также жизнеописания выдающихся йогов и учителей.

Буддийский тантризм принято подразделять на три основных направления: **ваджраяну**, **сахаджаяну** и **калачакраяну**. С точки зрения махаяны мир *сансары* исполнен религиозного смысла именно потому, что является воплощением пустоты — синонима *нирваны* и «природы Будды». **Ваджраяна** придает этой идее практическое направле-

ние и применяет ее к индивидуальной жизни. Философский и религиозный монизм махаяны становится основой мистического и практического монизма ваджраяны: дело не только в том, что все в этом многообразном мире сводится к некоей единой основе — к единой матрице, а еще и в том, что любое явление заряжено энергией этого всеохватывающего единства, которую каждое существо может использовать в своих целях. *Ваджра* (буквально громовик или алмаз) олицетворяет врожденную всем существам «природу Будды». Уже сам этот символ подчеркивает динамическую, энергетическую сущность нового буддийского абсолюта. Это не пассивная, статичная пустота, но пустота как воплощение мощнейшей энергии, пустота, заряженная всеми возможностями развития. Главное место реализации *ваджры* — самое близкое любому человеку — его собственное тело. Именно в нем и происходит реальное соединение абсолютного (*нирваны*) и относительного (*сансары*). Цель ваджраянской практики — пробуждение мысли (*бодхичитта*), осознающей свое собственное изначальное состояние как «природу Будды». Не интеллектуальное понимание или интуитивное прозрение буддийских учений (*праджня*), а их мистическое чувственное воплощение. Но ваджраяна не отказывается от предшествующей традиции. Она инкорпорирует ее в виде предварительной подготовки к посвящению в свои тайные обряды. От неофитов требуют соблюдения элементарных моральных норм (*панчашила*), монастырских порядков, обета бодхисаттвы и т.п., а также изучения хинаянских и махаянских текстов.

Если ваджраяна часто практиковалась в махаянских монастырях, то другое тантрийское направление буддизма — **сахаджаяна** — это вызов всему буддийскому истеблишменту, «пощечину общественному вкусу» того времени. *Сахаджа* в переводе означает «простой», «естественный». Идеал сахаджаяны — бродячий аскет, эксцентричная личность, почти юродивый, странствующий со своей спутницей или многими спутницами, а также прислужниками и учениками. Он не отягощает себя обетами и считает монастырскую дисциплину только препятствием к спасанию. Больше всего тантрики сахаджаяны практиковали самое «естественное» средство просветления — секс. Именно в этой форме тантризма чувственный экстаз непосредственно отождествляется с экстазом мистическим.

Но самое загадочное и таинственное направление тантристского буддизма — **калачакра** — возникло в эпоху правления царя Махапалы (974–1026 гг.) и основано 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. Доктрина калачакры зашифрована настолько, что непосвященный понять ее не сможет. Центральная идея Калачакры — идея времени, олицетворяемая богиней Кали. Слияние с этой богиней дает адепту власть над временем и всем изменчивым миром. «Калачакра-тантра» учит об Ади-Будде — изначальном Будде, из которого разворачивается вселенная, и о таинственной стране Шамбале. После вытеснения из Индии эта форма буддизма утвердилась в основном в Тибете.

Эзотеризм характерен для всех направлений тантризма. В нем приняты разные ступени посвящения, испытания адептов, символы, служащие шифром, защищающим «тайное учение» от непосвященных. Чем нагляднее символы, тем ниже уровень посвящения. Как и во всяком эзотерическом учении, важнейшую роль в нем приобретают наставники. Они следят за духовным прогрессом своих подопечных, устраивают им проверки, испытания, проводят по разным ступеням инициации. Только от них зависит духовная судьба верующих. Возникает своеобразный культ учителя, напоминающий культ гуру в индуизме, но еще более развитый (тантристские наставники считаются перевоплощением разных будд). Не случайно тибетский буддизм, являющийся наследником буддийского тантризма Индии, называют «ламаизмом». Этот термин был придуман европейскими путешественниками, которые стремились подчеркнуть огромную роль лам-наставников в жизни верующих тибетцев.

### **Тантристский буддизм как индийский «постмодернизм»**

Современных тибетских монахов знают все — их можно видеть даже на рекламных роликах. Тибетский буддизм — самое модное и востребованное буддийское учение в сегодняшнем мире. И это не случайно. Мне кажется, что тантризм в чем-то глубинно родственен постмодернизму. Самое очевидное, что бросается в глаза в первую очередь — это предпочтение техник, дающих быстрые результаты и не требующих систематических усилий. Вспомним рекламу методов изучения языков, похудения, лечения (вы почти ничего или совсем ничего не делаете — только платите деньги, а эти методы работают вместо вас). В наше время, как когда-то в Индии, сформировался огромный рынок возможностей получения знаний, готовый удовлетворить любой запрос: от потребности что-то делать самому до потребности, чтобы делали с тобой, без всяких усилий с твоей стороны — развле-

кали тебя, удивляли, совершенствовали, спасали. Поэтому и психотехники варьируют от сложных и постепенных до быстрых и простых, по принципу — «чего изволите». Что же в буддизме? Согласно махаяне, праведник, достигший статуса бодхисаттвы, возвысится до окончательного просветления только по истечению трех *кальп* (мировых эпох). Ваджраяна же обещает своим последователям «сжать» это время в момент, занимаемый возникновением одной единственной мысли — мысли о пробуждении (*бодхичитта*). Вот цитата из школьного учебника «Луч восходящего солнца», напечатанного в Улан-Удэ в 1926 г.:

*«Буддийская религия передается двумя способами: через предписания сутр (тексты учения) и через предписания магических слов (дхарани). Первые учат людей тому, чтобы сбросить гнет беспокойного бега сансары; приумножить добродетель, удаляться от грехов, доводить до высшего совершенства сострадание и милосердие... постичь смысл канонических текстов и дать осуществиться неотступному желанию человека приобщиться к святому просветлению — для себя и для всех живых существ. Что до предписаний магических слов, то они призывают людей углубиться в изучение смысла всех разделов тантры, исполнять учение дхарани. Кто следует этому и добивается наконец постижения сущности абсолюта (шуньята), — тот, даже и не отказываясь от питья опьяняющих напитков, от женитьбы и мирской жизни, вступает на путь великого учителя йоги»* (цитируется по статье Глазенаппа; см. Литературу по теме).

Тантризм появляется в двух пограничных областях Индии — на Северо-Западе (близ границы Афганистана) — в Западной Бенгалии (Ассаме) и на Юге Индии — в Андхре — районах, населенных неиндоарийскими народами, носителями архаических традиций. Его появление как раз и отражало процесс, связанный с оживлением местных, автохтонных религиозных движений. Этот процесс затронул все существовавшие к тому времени религиозные традиции Индии — буддизм, индуизм и даже джайнизм. В индуизме он привел к созданию шактизма — синтеза шиваизма с народным культом богини-матери, где Шакти — не просто супруга главного божества или его аспект (как в других направлениях тантризма), а главная богиня, подчиняющая себе остальных богов. Она творит из своего тела Брахмана, Вишну и Шиву, а затем *пракрити*, *буддхи*, *аханкару* и *танматры*, и таким образом эволюционная схема санкхьи соединяется в учении шактизма с монизмом теистической веданты.

Буддийский тантризм зарождается в монастырях как некое «простое» движение, отражающее неудовлетворенность монахов схоластикой монастырского обучения и их потребность в новом религи-

озном опыте, образцы которого предлагает местная традиция (в Индии резервуаром такого опыта были архаические тантристские ритуалы плодородия, в Тибете — местная шаманская религия — бон). Буддийский тантризм вбирает в себя элементы и индуизма и местных верований, создает пантеон, населенный всеми известными в то время богами и сверхъестественными существами всех религий Индии, а затем Тибета, Китая, Монголии, Кореи, Японии и других стран. В этом смысле он тоже становится некой постмодернистской реальностью — полем, на котором «расцветают все цветы», или, пользуясь более современными западными понятиями, реализуется принцип «политической корректности» (никто не обижен, никто не чувствует себя ущемленным). В нем находят место даже инициатива йогов-одиночек и просто эксцентричных личностей (сахаджаяна). Что же объединяет разные направления буддийского тантризма, что позволяет считать его принципиально новой фазой в развитии буддийской религии?

### Основные черты тантризма и некоторые современные параллели

**Первое.** Тантризм — это яркое воплощение **магического мировоззрения**. Тантрики считают, что все в космосе таинственным образом связано: наши мысли, слова и действия связаны с их предметами, а те — с высшими силами и энергиями, которые через них раскрываются. Буддам и боддхисаттвам ставятся в соответствие первоэлементы (стихии), времена года, части света, органы чувств, цвета, запахи, звуки (магические слоги), образы, жесты (мудры), животные, предметы, чувства и даже порочные страсти и прегрешения (ненависть и убийство относится к Акшобхье, жадность и развратное поведение — к Амитабхе, омрачение и воровство — к Вайрочане и т.п.). Возвращаются макро-микрокосмические соответствия: снова, как в эпоху упаднишад, человек превращается в микрокосм: позвоночник — гора Меру, три канала (*нади*): *ида*, *пингала*, *сушумна* — это три реки Ганг, Ямуна, Сарасвати, четыре члена — четыре части цвета, глаза — Солнце и Луна и т.п. Мистическая физиология становится основой новых форм йоги (*хатха йога* и др.).

За примерами ренессанса магии в наше время далеко ходить не приходится. Газеты полны объявлениями о снятии порчи, ворожбе и других магических «услугах». К этому можно добавить веру в соответствие индивидуальной психики «своему» знаку зодиака, стихии, камню, цвету, запаху и т.п.

Тантризм поднимает на новый уровень и другую особенность древнего магического мировоззрения, следы которого обнаруживаются даже в Ведах, — веру в таинственную связь специальных звуко-сочетаний — слогов (*биджа*) и космических явлений. Считается, что такой слог содержит сущность соответствующего ему явления, поэтому его знание и магическое употребление означает полную власть над данным явлением. «Разворачивание» и «сворачивание» нескольких «корневых» слогов совпадает с ритуальным «испусканием» и «поглощением» космоса. Наибольшее развитие эта мистика звука получает в кашмирском шиваизме. В тантрах неизмеримо выросла роль магических заклинаний *мантры* и *дхарани*. В тантристском буддизме считается, что с их помощью можно достичь тех же результатов, что в махаяне достигались путем морального совершенствования, йоги, медитации и *праджни*. Значение *мантр* так велико, что буддийский тантризм часто называют «мантраяной».

О распространении практики *мантр* и работы со звуком как средством психотерапии в наше время говорит многое и в частности — использование религиозной музыки разных традиций (этнорок, направление New Age), создание психоделической музыки и т.д.

**Вторая** общая черта всех направлений тантризма — возвеличение и даже обожествление женского начала, восходящее к древним культам плодородия матери-земли и женщины как носительницы жизни. Женщина вынашивала и рожала ребенка — факты, на которых строился культ матери. Она несла в себе тайну новой жизни и оттого становилась богоподобной. Причастность же мужчины к деторождению считалась неочевидной. Не из этого ли архаического взгляда проистекает дуализм *пуруши* и *пракрити* в индуистской системе санхья? *Пуруша* — «великое бесплодное», *пракрити* — вечно творящее. Мирче Элиаде назвал это «новым религиозным открытием таинства женщины». Женский элемент попадает в тантризме на высший этаж религиозной иерархии. В раннем тантризме еще нет будд-женщин; в позднейшем их называют «татхагати». В женской половине пантеона находятся также бодхисаттвы, «имеющие облик женщин», — это Тара, Праджняпарамита, воплощения отдельных нравственных достоинств, Бхрикути, Пандаравасини, Мамаки. «Царицы знания» (видьяраджни), супруги богов Сарасвати, Лакшми, Ума и др., святые монахини, например, Махапраджапати и др.

Наша эпоха тоже переживает коренную переоценку роли женского начала, женщины не просто уравниваются в правах с мужчинами, они создают свою идеологию, философию, литературу (фемин-

низм), в свете которой пересматривается вся история человечества. И это происходит на фоне стирания «разделения труда» и специфического распределения поведенческих ролей между полами.

**Третья** черта тантризма — чрезвычайное расширение пантеона. Туда попадают не только будды, бодхисаттвы и буддийские святые, но и индуистские боги со своими супругами, персонификации разных благоприятных и враждебных человеку духовных энергий и т.п.. Будды махаяны становятся *дхьяни-буддами* (буддами созерцания) ваджраяны. Главные из них: Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Их соотносят с пятью формами высшего знания, с пятью *скандхами*, пятью цветами, пятью *биджами* (слогами) и т.д. — пятеричные и пятикратные соответствия относятся к бесконечному кругу явлений. Это глобальная классификационная матрица охватывает все во вселенной.

Что же касается «исторического Будды» Шакьямуни, то для некоторых направлений — это всего лишь земное «превращенное тело» (*нирмана-кая*) будды Вайрочаны. Предшественникам Шакьямуни, таким, как Кашьяпа, Канакамуни и др., тоже отводится второстепенная роль. Среди бодхисаттв главные — Майтрея, будда грядущей эры, известный уже в хиньяне, Манджушри, Авалокитешвара, Самантабhadра, Махастхамапрапта, Акашагарбха, Кшитигарбха. К ним же следует отнести и необозримое множество других существ, воплощающих отдельные свойства какого-либо будды или представляющих собою идеализации человеческих страстей (любви) или предметов почитания (священных благовоний) и др.

Однако это не значит, что ритуалы поклонения этим богам или сверхъестественным существам сохранили то же значение, которое они имели в тех религиях, откуда большинство из них пришло в буддийский пантеон. Церемонии, связанные с ними в тантризме, не похожи на ритуалы богочитания, когда верующий совершает подношение избранному божеству и надеется получить за это какое-то вознаграждение. В магической вселенной тантризма все связано со всем, поэтому все взаимозаменяемо и взаимопреобразуемо (каждый из будд воплощается в бодхисаттву и в защитное божество — видьяраджу, кроме того, будды и бодхисаттвы могут воплощаться в любых богов — Шиву, Вишну, Ганешу и т.д.). Мысленное подношение или *мантра* вполне заменит реальное. Но не ритуалы поклонения божеству интересуют тантриков, а ритуалы, с помощью которых можно стать божеством «во плоти и крови», или одним из его аспектов, или одним из его атрибутов, или просто какой-то его вещью.

Самое важное, чем отмечено это своеобразное «боготворчество» ваджраяны — это тенденция к монизму. Раз в основе множественности лежит единство, то и будды и бодхисаттвы и все прочие божества в конечном итоге суть лишь разные формы или проявления единого первоначала. Иногда их сводят к одному из будд, например Вайрочане (под именем «Махавайрочана»), но в калачакре появляется концепция Первобудды, источника всех будд — Ади-Будды. Не следует думать, что речь идет о тенденции к монотеизму. Высшие существа буддийского пантеона не являются творцами мира, а их персонализация, как можно было уже заметить, весьма условна, поскольку все они в конечном итоге сводятся к возведенной в Абсолют первозданной пустоте.

**Пятое.** Очень часто главной чертой тантризма считается культ секса. Многих тантризм тем и привлекает, что позволяет избавиться от комплексов в этой области. Но насколько это соответствует истинным задачам тантризма? В раннем буддизме считалось, что чувственные удовольствия создают лишь препятствия к освобождению от *сансары*. В махаяне отношение к этому более толерантное. Бодхисаттва может даже нарушить обет целомудрия, если это послужит во благо спасаемой им женщины. В тантризме же сексуальный акт поднимается на невиданную ранее высоту, становясь символом познания и одновременно обретения высшей реальности. Если махаянисты говорят, что при высшем просветлении снимается оппозиция страдания и освобождения, субъекта и объекта, то тантристы сводят все противоположности к полярности мужского и женского, а освобождение рассматривают как преодолевающее двойственность слияние этих двух начал. Сексуальный акт становится священнодействием, литургией (женщина уподобляется алтарю, земле, мужчина — небу). Тантризм использует эротическую терминологию для описания космоса и космическую — для описания тела (ср. феминистские игры в постмодернизме: обозначения мужских и женских половых органов приобретают символическое значение — например, один из спектаклей Московского театрального фестиваля назывался «Монолог вагины»). Тем самым подчеркивается связь и взаимозаменяемость тела и космоса, относительность внешнего и внутреннего (в постмодернизме тоже — космичность, социальность сексуальных отношений).

В тантризме (особенно в бхактийских направлениях вишнуизма) ценится не узаконенная и благоразумная супружеская любовь (*свакия*), а любовь запретная, антисоциальная (*паракия* — к чужой жене) — такая любовь содержит больше духовной энергии, больше страсти, она прорывается сквозь условности и социальную материю.



Но не надо думать, что обычный сексуальный акт является духовной практикой. В тантристской *майтхуне* (любовное слияние) больше эротики, чем секса, потому что секс — это удовлетворение страсти, а *майтхуна* — это включение совсем других механизмов, когда страсть становится аскезой (самоограничением), подобно сжатой пружине, она не раскручивается, не реализуется, остается в наивысшем напряжении. Именно эту энергию можно использовать в духовных целях. Страсть, реализовавшаяся обычным способом, остается банальным сексом, который только отнимает силы. Тантристы верили в то, что семяизвержение — недопустимая потеря энергии (в некоторых направлениях разрабатывалась практика «обратного движения» семени).

Параллель с нашим временем — современная сексуальная революция, выведение секса из сферы запретного в область массовой культуры. Интересно, что «окультуривание» секса на Западе происходит главным образом с помощью восточных техник — прежде всего индийской («Кама-сутра») и в какой-то степени китайской.

**Шестое.** Изменение отношения к телу. Если в раннем буддизме *сансара* и все с ней связанное, есть неизбежное зло, которое адепт должен так или иначе преодолеть, то в махаяне *сансара* и *нирвана* рассматриваются как два аспекта одной и той же реальности: *нирвана* содержится в *сансаре* и проявляется через нее. Закономерным развитием этих взглядов является вывод, к которому приходят тантристы. Раз абсолют открывается для нас через мир, то мир и все, что в нем есть, прежде всего самое близкое нам — наше собственное тело — может стать объектом религиозного опыта. Тело путем раскрытия присущих ему сил и потенций призвано стать главным инструментом спасения. Оно больше не подвергается остракизму, с ним больше не борются, его больше не считают лишь источником страданий и помехой к освобождению. Единство экстаза чувственного и мистического, наслаждения и освобождения (*бхукти* и *мукти*) символизирует высшее и вечное состояние «недвойственности», которое может быть реализовано только в теле. Интерес к телу как сосуду вечного объясняет увлечение последователей тантризма алхимией и разными способами продления жизни.

Человек преображается в бога или в будду не символически, а реально — через практику трех «тайнств»: «тайнства ума», «тайнства речи» и «тайнства тела». Под «тайнствами» понимаются ритуалы, цель которых — отождествление адепта с соответствующими аспектами избранного будды или бодхисаттвы. «Тайнство ума» соответствует практике визуализации *мандал* — космических диаграмм и расположенных на них будд и бодхисаттв, «тайнство речи» — произнесение

*мантр* (магических слогов), «тайнство тела» — *мудры* (особые ритуальные жесты) и позы, имитирующие характерные жесты и позы будд, бодхисаттв и других персонажей. В результате систематического исполнения этих трех ритуалов человек может временно превратиться в желаемое высшее существо, а поскольку все связано со всем, он может также трансформироваться в какой-то аспект этого существа, либо в элемент космоса. Такая трансформация означает, что он временно становится обладателем сил и могущества этого существа. Это тоже архаика — вспомним шаманизм или представления об оборотнях (кстати, на этом сюжете основаны многие современные фильмы ужасов, например «Волк» с Джеком Николсоном).

Представление о том, что действия (*карма*) могут быть не только телесными, но речевыми и мысленными (триада действие-слово-мысль) является общим достоянием индийской традиции. Ранний буддизм выдвинул на первый план намерение (мысль), считая, что именно оно формирует кармический «заряд» действия. В буддизме тантрическом все эти аспекты становятся взаимозаменяемыми и уравниваются в своих возможностях. Более того, они провозглашаются тождественными друг другу. Занимаясь одной практикой, можно достичь результатов остальных двух.

**Седьмое.** В тантризме исчезает грань между символами и тем, что они символизируют. Нет никакого другого плана, который скрывается за символами (будь то жесты, слоги, цвета и др.). Символы являются не просто знаками, а реальным воплощением природы символизируемого. Земные вещи становятся воплощением господства внеземных, надмирных сил. Не надмирный план погружается в мир, а наоборот, земное становится виртуальным. Любой человек может проиграть всю реальность через систему ритуалов, используя любые символы.

**Восьмое.** В свете фундаментального единства вселенной и ее обитателей на основе пустоты все дихотомии и противопоставления, в том числе оппозиция добра и зла, теряют смысл, отсюда — относительность моральных установлений. По словам Глазенапа, «сопряжение всех событий и отношений этого мира в грандиозную космическую систему, которая равно охватывает и величайшее и ничтожнейшее и даже низшему уделяет место в универсальном священном плане, сообщало учению совершенно новую ориентацию и в сфере теоретических оснований этики». (см. Литература к теме). Что здесь имеется в виду? Ни одна добродетель и не является абсолютной и общеобязательной. Главный критерий «моральности» — «благо живых существ». Тантристы любят вспоминать знаменитую историю о том, как к Будде пришел его последователь и покаялся в том, что на

корабле он убил разбойника, намеревавшегося расправиться со всеми пассажирами, чтобы завладеть их имуществом. Будда объяснил ему, что он не совершил ничего дурного, во-первых потому, что в его намерение входило спасение жизни людей, а во-вторых, он избавил разбойника от дурной кармы, которую тот имел бы, соверши он свое злодеяние. Раз мораль ситуативна, то она относительна, поэтому никакое преступление не закрывает пути к спасению — вечное проклятие невозможно.

В «Гухьясамаджа-тантре» ученику при посвящении прочитывается следующий текст: «Живых существ ты должен убивать, лживые речи — произносить, то, чего не дают тебе, возьми силой, так же точно и в отношениях с женщинами. Этим алмазным путем ты сможешь достичь состояния алмазного существа. Это наивысший из существующих обет (самая) всех будд». В других местах говорится, что всем сидхам следует поедать мясо: слоновье, лошадиное, собачье, говяжье и человеческое (махамамса, «великое мясо»), употреблять спиртные напитки и вступать в сношения с девицами презренных каст. Вселенский будда утверждает, что и тот, кто предается любви с собственной матерью, сестрой, дочерью или даже с матерью будды, может достичь высшего совершенства. Та же «Гухьясамаджа» предписывает: храмовых служб не вести, священных текстов не читать, мандал не сооружать, будду, учение и общину благоговейным почтением не окружать (см. статью Глазенаппа). Все эти намеренно кощунственные речи нужно понимать не буквально, а как определенную работу с психикой слушателей, нацеленную на разрушение у них привязанности к определенным этическим и религиозным принципам. Шок, парадокс, глумление, как нам известно из практики дзенских монахов, — могут работать как действенные методы «очищения» психики.

**Девятое.** Меняется отношение к аффектам, психическим «препятствиям» к освобождению — *кleshам, аваранам*. В раннем буддизме их предлагалось беспощадно искоренять йогой и медитацией, «выжигать» истинным знанием. В махаяне главное средство борьбы с ними — это осознание их пустоты, отсутствия у них реальных объектов. Ваджраяна идет еще дальше: сами по себе аффекты не плохи и не хороши, теми или другими их делают объекты, на которые они направлены. Избавленные от привязанности к сансарным ценностям и направленные на духовные цели, они становятся действенными инструментами освобождения. Поэтому у каждого бога ваджраяны, наряду со «спокойным» аспектом есть еще и «гневный». В иконографии «гневные» божества изображены так, чтобы вызывать страх и отвращение. Их задача — защитить нас от отрицатель-

ных явлений этой реальности (дхармапалы, идамы). В конечном итоге страсти, как мы видели, тоже занимают свое место в универсальной системе соответствий.

По словам Глазенаппа, «взятые сами по себе, эти проступки не несут ничего нечистого — они, точно так же, как земля, вода, огонь, воздух и эфир, составляют основу существования всякого единичного существа. Если бы мы не убивали живых существ, то, ослабев от голода, не в состоянии были бы ступить ни шагу; если бы не отбирали у овцы шерсть, не могли бы сделать себе одежду; если бы не вступали в половые сношения, наш род прекратился бы; не произнося условных речей мира видимости, мы не могли бы вступать в общение друг с другом; не выражая бранными словами и т. п. своих оценок, не могли бы одерживать верх над противниками. Все эти действия, взятые в их абсолютном значении, не суть грехи; они становятся такими лишь при некоторой совокупности условий. Относительность границ в мире изменчивости проясняется также и в свете учения о перерождениях — ведь в безначальной сансаре всякое существо доводилось всякому другому и отцом, и матерью, и братом, и сестрой, и супругом, и супругой, и сыном, и дочерью. “С другом он поступает так же, как с самим собою, дочь ему — как жена, гетера — как мать, знатная женщина — как бродяжка, шкура ему — одежда, солома — сокровище, вино — моча, навоз — пища, вонь нечистот — аромат камфоры, презрительная речь — восхваление, Индра ему как Рудра, день как ночь, явь как сон, настоящее как прошедшее, страдание как удовольствие; его родной сын ему как лиходея, небо как преисподняя, добро как зло”» (см. статью Глазенаппа).

**Десятое.** Проповедь «естественности». Тантризм использует древние магические обряды и ритуалы именно по той причине, что они высвобождают естественную энергию человека (ср. введение естественных проявлений в сферу публичности в наше время — реклама прокладок, презервативов, лекарств от разных «интимных» недугов). Все естественное священно — считают тантрики (все естественное — товар, а товар может продаваться, а значит и рекламироваться — считается в наше время). Самым ярким воплощением идеалов «естественности» стали некоторые из так называемых махасиддх («великих реализовавшихся» — 64-й сиддха Горнатх, легендарный основатель хатха-йоги, Матсьендранатх, Капала, Чарпати, Нагарджуна, и Наропа, Тилопа). Некоторые из них принадлежали движению сахаджайоги, которое никогда никак не институализировалось, поскольку махасиддхи выступали против всех институтов и против любых ограничений естественных влечений человека. Поэтому их поведение было под-

черкнуто эпатажным — они отличались от монахов во всем: и в одежде и в прическе (носили длинные волосы) и особенно в поведении. Своими эксцентричными манерами, опрокидывающими все представления о приличиях, о высоком и низком, они напоминают юродивых в православной традиции. Махасиддхи опровергали не только монашескую чистоту и монашескую святость, но и монашеские методы медитации.

### Тантризм — легкий путь?

Может показаться, что тантризм — это «легкий путь» — путь, ведущий к освобождению именно через то, что в религиозной традиции всегда считалось препятствием к духовности. Например, тантрики «левой руки» (*вамачари*) рассчитывают прийти к отождествлению с Шивой и Шакти, используя вино, мясо и плотскую любовь. А знаменитая «Гухьясамаджа-тантра» категорично утверждает: «Никто не может достичь совершенства, если будет прибегать к трудным и скучным усилиям; но совершенство достижимо без труда, если удовлетворять все свои желания» (цитировано по Элиаде). Но эта легкость только кажущаяся, поскольку мы имеем здесь дело не с обычной практикой, а с определенной психотехникой, отличной от той, с которой мы сталкивались в других направлениях буддизма, где противоядием против определенного аффекта служило противоположное ему качество, например, чувственность подавлялась развитием ума. Здесь же задача заключается в том, чтобы трансформировать энергию аффекта из отрицательной — в положительную. Для тантризма любая энергия — даже если она содержится в похоти, страсти, гневе, ненависти — все-таки лучше, чем апатия, успокоенность, лень. За энергию можно зацепиться, преобразовать и облагородить ее, но с ленивым человеком не сделаешь ничего. Таким образом, аффекты становятся потенциями к освобождению, а не препятствиями к нему. Поэтому тантристы и стремятся к максимальному их выявлению. Не случайно они больше, чем другие буддисты, стремятся активизировать те порочные стремления, которые человек из-за боязни общественного осуждения вытесняет в подсознание. Некоторые тантристские тексты могут шокировать своими призывами к самым чудовищным с точки зрения человеческой морали действиям — убийству родителей, прелюбодеянию, каннибальству, кощунствам в отношении образов Будд и бодхисаттв и т.п. Реализуя эти действия в мысленном или словесном плане, адепты выносили свои тайные страсти к свету созна-

ния и тем самым лишали их власти над собой. Эти практики, хоть и похожи на сатанизм, черную мессу и т.п., отличались от последних тем, что были не самоцелью, пробуждением зла ради самого зла, а средством избавления от зла. Кстати, любовь к фильмам ужасов и триллерам в современном технократическом обществе объясняется тем, что они помогают избавиться от отрицательных эмоций, накопившихся у человека в результате слишком регламентированного образа жизни и сдерживания природной агрессии.

### Миф о кали юге

Общее между тантризмом и нашей постмодернистской эпохой лучше всего объясняет индийском миф о *кали-юге* — «железном веке». Считается, что у человека *кали-юги* нет ни духовной непосредственности, ни связи с Истиной, которыми он был наделен в предшествующих циклах. В *кали-югу* уровень Дхармы (морально порядка) резко падает и постепенно нарастает хаос — все прежние иерархические уровни теряют свою значимость. Все перемешивается. Смешиваются и даже сливаются времена года (зимой может случиться гроза, летом падает снег), шудры становятся духовными учителями, а обычных развратников и болтунов почитают за святых. Низкое выступает в облики высокого, тайные духовные учения становятся достоянием масс.

К этому можно добавить наблюдения над нашим временем. Стирание граней между элитарным и массовым (элитарное искусство тиражируется, приемы, открытые великими художниками кино и театра, используются в рекламных роликах и клипах), между художником, творцом и толпой — благодаря компьютеру возможности публичного творческого самовыражения появляются у всех. В наше «демократическое» время «элитарность» связана главным образом с кошельком, уровнем доходов («элитная мебель», «элитный отдых» и т.п.). Что же касается элитарности в искусстве, то тут — в каждой области искусства своя элита, причем есть элита официальная, а есть неофициальная, «параллельная». Никто не обижен, каждый при желании может найти свое место в какой-нибудь «элите». Аналогичная ситуация в духовной сфере: «элитарность», «эзотеризм» — это прежде всего форма самоутверждения и саморекламы.

Постмодернизм фактически совершает то, что продельывает любой тантрик по отношению к предшествующей традиции — смешивает в одном котле все, что до сих пор было разделено, расставлено по разным полочками. Введение в единое поле элементов разных

культур, эпох, стилей, жанров, их смешение в форме игры — это «полистилистика». По определению постмодернистской поэтессы Нины Искренко: «Полистилистика — это когда одна часть платья из голландского полотна соединяется с двумя частями из пластилина, а остальные части вообще отсутствуют» («Гимн полистилистике»). Постмодернисты стремятся поместить знакомое и известное в экзотический контекст и тем самым отстранить, сделать менее знакомым, дать новую жизнь. Одним из действенных средств такой новой жизни старых жанров является перформанс — некое действие, позволяющее зрителю соучаствовать в творчестве художников и артистов. Перформанс — это и попытка по-новому проиграть произведение одного жанра с помощью другого жанра. Например, Дмитрий Пригов в дни пушкинского юбилея читал первую строфу Онегина в стиле разных религиозных песнопений — буддийских, мусульманских, православных. Постмодернизм постоянно обращается к архаике, к фольклору, к этническим традициям, к мистике и оккультизму. Общая необязательность и отвлеченность постмодернистских текстов, фильмов, образов парадоксальным образом сочетается со страстью к конкретике. Современные модные журналисты-режиссеры, особенно Леонид Парфенов, в своих документальных фильмах всегда показывают сюжеты с реального места событий, демонстрируют зрителю подлинные предметы, словом дают ему возможность увидеть все собственными глазами. Действие (особенно в форме перформанса) предпочтительнее теорий и метафизических спекуляций (не случайно философы-постмодернисты занимаются перформансной «деконструкцией» прежних форм рациональности), а в политике вместо политологов появляются политтехнологи. В отличие от модерна и авангарда, которым тоже свойственна любовь к корням, архаике, магии и мистике, постмодернизм ничего не принимает всерьез — все пронизано пародийностью, иронией, а часто просто доводится до абсурда путем подмены или полного разрушения смысла исходных понятий.

Когда в магазинах «эзотерической литературы» видишь в одном зале и даже на соседних полках книги по суфизму, йоге, теософии, конфу, исихазму, кришнаизму, холотропному дыханию и т.п., разве это не наводит на мысль об относительности путей к самосовершенствованию, об их инструментальности, и в конечном итоге об их «пустоте»? Какая в сущности разница, какими методами пользоваться (ср. взаимозаменяемость практик тантризма)! Важно извлечь из них самое ценное — их энергию. Но здесь сходство с тантризмом заканчивается, ибо в отличие от тантризма, который, хотя и эклектичен, но все же является вполне целостной и самодостаточной монисти-

ческой традицией, знающей, чего она хочет и ради чего старается (даже тантрийская «спонтанность» всегда происходит внутри выстроенной структуры), постмодернизм «качает» энергию ради самой энергии (ради «кайфа»). Энергия становится своего рода самоцелью (мы постоянно говорим и слышим о разных формах манипуляции энергией — кто-то ею «заряжается», кому-то надо «разрядиться», у кого-то ее «крадут» энергетические вампиры, а кому-то ее посылают космические пришельцы). В нашем плюралистическом мире энергия остается живой стихией, которая «дышит, где хочет» — может поднять и возвысить, а может поднять и бросить, разрушить и уничтожить.

Тантризм часто считают учением, которое предназначено для спасения человека именно *кали-юги*, оттого он и носит на себе «родовые пятна» этой эпохи. Тантрийское послание может быть и возвышенным и крайне вульгарным, пошлым и низким — каждый выбирает то, что ему по нутру. И эта свобода выбора — тоже одна из черт *кали-юги*. Плохо то, что, потакая своей слабости, человек может выбрать то, что никуда его не приведет, окажется тупиком. Но по логике *кали-юги*, чем хуже — тем лучше. Люди должны упасть до самого дна, чтобы потом, оттолкнувшись от него, снова начать движение вверх. В *кали-югу* дух человека глубоко упрятан в плоть, поэтому тантра и предлагает начать духовное освобождение с плоти. Главная цель движения — возвращение к духу, лежащему в основе плоти, путем отталкивания от самых основных и типичных переживаний падшего состояния. Поэтому «живой ритуал» играет решающую роль в тантрийской *садхане* («реализации»), и поэтому «сердце» и «сексуальность» служат способами достижения высших состояний. В нашем времени можно обнаружить аналоги многих из тех методов, которые предлагаются тантризмом, но, как я уже отмечала, без глубокого осознания их инструментального характера и без понимания той конечной цели, к которой они ведут.

## Итоги

Что ж, 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 *анатты*) единых для всего универсума, пришел к их признанию (природа Будды, *шуньята*, *виджняна*, *бодхичитта*).

Четвертое. Начал с медитации как анализа, пришел к медитации как визуализации.

Пятое. Начал с отрицания действенности веры в богов и сверхъестественные силы, а пришел к введению их культа в систему буддийской практики.

Седьмое. Начал с важности морального самосовершенствования, пришел к идее относительности моральных норм.

Восьмое. Начал с монашеского целомудрия, пришел к возведению сексуальной практики в ранг действенной формы освобождения (нынешние буддийские тантрики поклоняются не только образам отдельных будд, но и изображениям будд в любовном слиянии с их женскими половинами).

Подобные контрасты можно перечислять 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 она 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*, ранний буддизм, бывший предметом нашего разговора, содержал в себе семена и хинаяны, и махаяны, и ваджраяны, и прообразы бесконечного множества локальных и национальных конфигураций, которые, выйдя за границы своей родины — Индии, он принимал и продолжает принимать в разных частях земного шара.

## Литература по теме

1. *Глазенап Х. фон.* Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы» // *Вопр. философии.* 1994. №7–8. С. 208–236.
2. *Молодцова Е.Н.* Тибет. Сияние пустоты. М., 2001.
3. *Элиаде М.* Йога Патанджали. М., 2003 (в печати).

## Вопросы для самопроверки

1. Каковы основные отличия тантризма от махаяны и раннего буддизма?
2. Как бы вы ответили на вопрос — является ли тантризм реализацией идей Будды?

## Сокращения

- А. — Ангуттара никая  
Д. — Дигха никая  
М. — Маджджима никая  
Ити — «Итивутака»  
С. — Самьюта никая

## Словарь основных терминов

*абхидамма* (пали), *абхидхарма* (санскр.) — жанр буддийских текстов, систематизация учения Будды

*Абхидхамма* (пали) *Абхидхарма* (санскр.) — название третьей части («корзины») буддийского канона

*аварана* (санскр. синоним *ниварана*) — препятствие к освобождению, обозначение аффектов и психологических качеств индивида, подлежащих искоренению

*авидья* (санскр.), *авиджджа* (пали) — неведение

*авьякрита* (санскр.), *авьяката* (пали) — общее обозначение вопросов, на которые Будда не давал категорического (*экансика*) ответа

*аджива* — образ жизни

*аджняна-вада* (санскр.) — доктрина агностицизма, или скептицизма

Санчай Белатхапутты

*акаша* — пятый элемент мироздания, аналог эфира

*акрия-вада* (санскр.) — доктрина тех, кто не верил в действие закона кармы

*алая-виджняна* (санскр.) — «сокровищница сознания», понятие буддийской школы йогачара

*анагамита* (пали) — «безвозвратность», одна из ступеней духовного совершенствования, гарантирующая агенту перерождение в высших небесных мирах

*анатма-вада* (санскр.), *анатта-вада* (пали) — учение о не-душе (бессальюжности)

*анатма*, *анатман* (санскр.), *анатта* (пали) — «не-душа», «бессущность», «бессамость»

*аничча* (пали), *анитья* (санскр.) — «невечность», «изменчивость»

*анэкансика* — неоднозначное, некатегорическое

*аруна-дхату* — «сфера не-формы», «безобразное»

*арта* — «значение», «смысл»

*архат* (пали), *арахант* (санскр.) — идеал буддийского подвижника, буддийский святой, высшая ступень духовного прогресса в хиньяне

*ария* (пали) *арья* (санскр.) — благородный

*асанскрита* (санскр.), *асанкхата* (пали) — «несоставное», характеристика *дхарм*

*асат-карья-вада* (санскр.) — учение о непредсуществовании следствия в причине

*асрава* (санскр.), *асава* (пали) — «омрачение», или «аффект»

*астика* (санскр.) — общее обозначение доктрин, признающих авторитет Вед

*атма-вада* (санскр.), *аттавада* (пали) — учение об атмане

*атман* (санскр.), *атта* (пали) — «душа», «самость», «я»

*Атман* — высшая душа, абсолютный субъект, тождественный *Брахману* — абсолютному объекту

*атта-патилабха* (пали) — «индивидуальное существование», статус индивида

*ачетасика* (санскр.) — «нементальное»

*ашрамы* (санскр.) — стадии жизни в индуизме: *брахмачари* (ученика в доме учителя), *грихастха* (домохозяина), *ванапрастха* (лесного отшельника), *санньяси* (бродячего отшельника)

*аятана* (санскр., пали) — «сфера», «область», одна из систем классификации дхарм

*бодхи* (санскр., пали) — «пробуждение», «просветление»

*бодхисаттва* (санскр.) — «тот, чья сущность просветление», категория буддийских святых, которые откладывают собственный уход в *нирвану*, чтобы помочь другим существам достичь духовного совершенства

*Брахма* (м.р.) — бог

*Брахман* (ср.р.) — Мировой Дух, абсолютный объект, тождественный *Атману*

*брахманы* (санскр.) — жанр ведийской литературы, посвященный истолкованию ритуала

*бра́хманы* (санскр.) — высшее сословие индийского общества

*брахмачари* (санскр.) — «ученик брахмана», один из *ашрамов*

*будда* — титул «просветленный», «пробужденный»

*буддха-вачана* (санскр.) — «слово Будды»

*бхавя* (санскр.) — «становление»

*бхавя-чакра* (санскр.) — «колесо становления»

*бхиккху* (пали), *бхикшу* (санскр.) — монах

*ванапрастха* (санскр.) — «лесной отшельник», один из *ашрамов*

*варна* (санскр.) — сословие индийского общества, известны четыре сословия: *брахманы*, духовные наставники и жрецы, *кшатрии* — правители и воины, *вайшьи* — торговцы, *шудры* — слуги, обслуживающие три высшие варны

*ведана* (санскр.) — «ощущение», одна из пяти *скандх*

*Веды* — священные тексты индуизма: «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа»

*виварта-вада* (санскр.) — доктрина иллюзорной модификации причины в следствие, которой придерживается *адвайта-веданта* — одна из главных школ индуизма

*вижджняна* (санскр.), *виньяна* (пали) — «сознание», одна из *скандх* *виная* — «дисциплина»

*вимамса* (пали) — исследование

- Виная* — Устав, первая часть буддийского канона
- винну-пурисо* (пали) — «разумные мужи»
- випака* — «созревание», имеется в виду созревание плода деяния — *кармы*
- випассана* (пали), *випашьяна* (санскр.) — «инсайт-медитация»
- вихара* (пали) — убежище
- гана-сангха* (санскр.) — племенная республика
- грихостха* (санскр.) — «домохозяин», один из *ашрамов*
- диттхи* (пали), *дришти* (санскр.) — «мнения», «ложные воззрения»
- дуккха* (пали), *дуккха* (санскр.) — «неудовлетворенность», «страдание»
- Дхарма* (санскр.), *Дхамма* (пали) — учение Будды, закон, высшая истина буддистов
- дхарма* (санскр.), *дхамма* (пали) — «моральный долг», «добродетель», в индуизме *свадхарма*
- дхармы* (санскр.), *дхаммы* (пали) — элементы-состояния потока существования; явления, имеющие изменчивый и конечный характер
- Дхарма-кая* (санскр.) — тело Дхармы, высшее тело Будды, одно из *Трикая*
- дхату* (санскр.) — «элемент», «сфера», один из классификационных терминов для *дхарм*
- дхьяна* (санскр.), *джхана* (пали) — сосредоточенное созерцание, одна из форм медитации в буддизме
- индрия*, *индрии* (санскр.) — познавательные способности (буддисты включают в число *индрии* «веру», «усилие», «осознание») и «мудрость»)
- Ишвара* (санскр.) — бог, демиург в индуизме
- кальпа* (санскр.) — временной период в циклической концепции мировых циклов, охватывает 1000 махаяг. 1 махаяга — 4 юги, или 4320000. Одна кальпа составляет один день Брахмы, жизнь же Брахмы длится 100 лет, после этого наступает космическая ночь, потом цикл существования возобновляется.
- кама* (санскр.) — чувственная привязанность, любовь, страсть, чувственные удовольствия, одна из четырех целей человеческой жизни (*пуруша-арта*) в индуизме
- кама-дхату* (санскр.) — «мир чувственных желаний»
- карма* (санскр.), *камма* (пали) — «действие», закон морального воздаяния, согласно которому каждое действие влечет за собой вознаграждение или наказание в этой жизни или в будущих воплощениях
- каруна* (санскр.) — «сострадание», одно из важнейших понятий буддийской этики
- клеша* (санскр), *килеса* (пали) — аффекты, препятствием к достижению *нирваны*
- крин-вада* (санскр.) — учение о *карме*
- кхидда падосика* — «испорченные желанием», категория живых существ
- кшатрий* — воин, правитель, одна из *варн*
- лама* — буддийский наставник, в буддизме ваджраяны — воплощение какого-либо будды или бодхисаттвы
- лока* (санскр.) — мир
- манис* (санскр.) — «ум»

- манасикари* (санскр.) — «внимание»
- мандала* (санскр.) — магическая диаграмма
- mano-падоссика* (пали) — «испорченные разумом», категория существ из духовной сферы (*рупа-дхау*)
- мантра* (санскр.) — заклинание
- марга* (санскр.) — «путь»
- матрика* (санскр.), *маттика* (пали) — классификационные списки *дхарм михабхуты* (санскр.) — «великие элементы»: земля, вода, огонь и воздух, иногда *акаша*
- мокша* (санскр.) — «освобождение» от перерождений в индуизме, одна из *пуруша-артха*
- мудра* (санскр.) — ритуальный жест
- нама-рупа* (санскр.) — «имя-форма», обозначение психофизического комплекса индивида
- ниварана* (санскр.) — синоним *аварана*
- нидана* (санскр.) — «причина», звено цепочки *бхавачакры*
- нирвана* (санскр.), *ниббана* (пали) — «угасание», преодоление перерождений, высшая религиозная цель буддизма
- нирмана-кая* (санскр.) — «физическое тело» Будды, см. *Трикая*
- нияти* (санскр.) — рок, основанное понятие адживики
- ньяна-дассана* (пали) — «знание-видение», высшая сверхрациональная форма познания в буддизме
- панча-шила* (санскр.) — пять заповедей буддистов: не убий, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя, не укради
- парамита* (санскр.) — «духовное совершенство»
- паривраджака* (санскр.) — бродячий аскет, учитель софистики
- паринама-вада* (санскр.) — доктрина эволюции причины в форму следствия, разрабатывается ортодоксальной школой санкхья
- паринирвана* (санскр.) — высшая *нирвана* Будды, связанная с его смертью, в отличие от *нирваны*, которую он достиг в момент просветления
- праджня* (санскр.), *панья* (пали) — высшая мудрость, тождественная прозрению четырех благородных истин
- пратитья-самутпада* (санскр.), *патичча-самутпада* (пали) — «взаимозависимое происхождение»
- пратьека-будда* (санскр.) — «будда для себя»; то есть человек, достигший просветления, но не ставший проповедовать свое учение
- пуббенивасам-ануссатинана* (пали) — ретрокогниция прошлых существований
- пудгала* (санскр.), *пуггала* (пали) — «индивид», совокупность пяти *скандх*
- пуруша-артха* (санскр.) — цели человека в индуизме: *кама* (чувственные удовольствия), *артха* (польза), *дхарма* (долг), *мокша* (освобождение).
- риддхи* (пали), *сиддхи* (санскр.) — сверхобычные силы
- рупа* (санскр.) — «материальное», «телесное», одна из *скандх*
- рупа-дхату* (санскр.) — «мир формы»

*сакадагамита* (пали) — «возвращение единой», один из этапов духовного самосовершенствования (еще одно перерождение в мире людей, после которого человек достигает *нирваны*)

*самадхи* (санскр., пали) — «концентрация», «сосредоточение»

*сампатти* (пали) — «достижения»

*саматха* (пали), *шаматха* (санскр.) — «успокоение»

*самбхога-кая* (санскр.) — «тело наслаждения», мистическое тело Будды, см. *трикая*

*санхиты* (санскр.) — собрания ведийских гимнов

*сангити* (санскр.) — «спевка», собор

*сангха* (санскр.) — духовное братство буддистов, буддийская община

*санджня* (санскр.), *саннья* (пали) — «распознавание», «восприятие», одна из *скандх*

*санскрита* (санскр.), *санкхата* (пали) — «составное», характеристика *дхарм*

*санньяси* — бродячий отшельник, один из *ашрамов*

*сансара* (санскр.) — перерождение, перевоплощение в разных телесных оболочках

*сансара* (санскр.), *санкхара* (пали) — формирующие факторы, одна из *скандх*

*сассата-вада* (пали) — учение о вечности (души, элементов и т.п.)

*сати* (пали), *смрити* (санскр.) — осознание, самонаблюдение, одна из важнейших буддийских практик медитации

*саткарья-вада* (санскр.) — учение о предсуществовании следствия в причине

*саткая-дитхти* (пали) — «мнения о самости»

*свабхава* (санскр.) — «собственная природа»

*свабхававада* (санскр.) — учение о собственной природе, одна из доктрин, отрицавшая закон *кармы*

*свадхарма* (санскр.) — «собственный долг», ритуальные и общественные обязанности *четырёх вар* и *ашрамов*

*скандха* (санскр.), *пали* (кхандха) — «кучи», «группы», совокупность пяти категорий *дхарм*, составляющих индивида: см. *рупа*, *ведана*, *санджня*, *санскара*, *виджняна*

*сотананна* (пали) — «обретение слуха», первый этап духовного подвижничества, когда адепт осознает истинность буддийской доктрины и решает достичь *нирваны*

*стхавира* (санскр.), *тхера* (пали) — старейшина в буддийской общине

*такка* (пали), *тарка* (санскр.) — рассуждение

*тантра* — учение и класс текстов тантризма

*три-лакишна* (санскр.) *ти-лакхана* (пали) — три основных характеристики *дхарм*: *духкха*, *анитья*, *анатма*

*тришна* (санскр.), *таньха* (пали) — «жажда», «желание», одна из важнейших причин перерождения

*упадана* (санскр.) — «привязанность» к объектам

*упасака* (санскр.) — мирской последователь буддизма

*упая-каусяля* (пали), *упая-каушалья* (санскр.) — «искусные средства» буддийской проповеди

- уччхеда-вада* (пали) — доктрина уничтожения души после смерти
- чакра* (санскр.) — «колесо», важнейший буддийский символ
- чакравартин* (санскр.) — праведный буддийский правитель
- чатушкотика* (санскр.) — тетралемма
- четасика* (санскр.) — «ментальное»
- читта* (санскр.) — «ум», «мысль»
- шад-аятана* (санскр.) — шесть сфер (зрение, вкус, осязание, обоняние, слух, манас и их объекты)
- шила* (санскр.) — моральные нормы
- шраддха* (санскр.) — доверие
- шрамана* (санскр.) — «совершающий усилие», небрахманские отшельники
- шрути* (санскр.) — священные тексты индуизма, Веды
- шуньята* (санскр.) — «пустота», «относительность»
- экансика* — однозначный, категоричный
- ядхриччха-вада* (санскр.) — доктрина случайности
- яна* (санскр.) — «путь», «колесница»
- ятха-бхутам* (санскр.) — реальность как она есть



## Оглавление

Предисловие .....	3
Использованная литература .....	6
<b>ТЕМА 1. ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ .....</b>	<b>8</b>
Буддизм — религия? .....	8
Что считать «учением Будды»? Где искать его? .....	20
Основные направления буддизма. Периодизация истории буддизма хинаяны .....	21
«Слабость» и «сила» буддизма как религии .....	23
<b>ТЕМА 2. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: ТЕКСТ И КУЛЬТУРА .....</b>	<b>27</b>
Своеобразие буддийской литературы .....	27
Соотношение Дхармы и «слова Будды» .....	28
Состав палийского буддийского канона .....	31
Буддийская литература «для себя» и «для другого» .....	37
<b>ТЕМА 3. ЧТО ТАКОЕ РАННЯЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ .....</b>	<b>45</b>
Учение «самого Будды»? .....	45
Ранняя буддийская философия? .....	46
Эпоха Будды в зеркале буддийских текстов .....	51
Аскетизм .....	54
Отношение Будды к другим учениям .....	58
<b>ТЕМА 4. БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ О СОВРЕМЕННОКАХ БУДДЫ .....</b>	<b>63</b>
Пять учителей .....	63
Сеть Брахмы — сеть мнений .....	68
<b>ТЕМА 5. КАРМА И САНСАРА ВО ВРЕМЕНА БУДДЫ .....</b>	<b>79</b>
Что такое карма? .....	79
Акривадины против моральной значимости кармы .....	80
Кривадины о движущей силе перерождения .....	81
<b>ТЕМА 6. ОБРАЗ БУДДЫ: ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ .....</b>	<b>98</b>
«Биография» Будды .....	98
Агиографии Будды .....	102
Что символизирует жизнь Будды? .....	105
Пережить все в собственном опыте — «принцип эмпиризма» .....	108
<b>ТЕМА 7. ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ .....</b>	<b>115</b>
«Последовательное наставление» .....	115
Дуккха (санскр. дуккха) — страдание? .....	116
Истина о дуккхе .....	117
Возникновение дуккхи .....	118
Препятствия к освобождению .....	120
Дуккха и страдание .....	121
Конец дуккхи .....	122
Истина о пути .....	123
Буддийская этика .....	125
Маттика-матрика .....	130

<b>ТЕМА 8. ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ АНАТТА-ВАДЫ</b>	133
Религия без «души» .....	133
Анатта и упанишадовский Атман: разные толкования .....	134
Анализ в свете цели .....	135
Теория скандх .....	137
Конвенциональное употребление термина «атта-атман» .....	144
Атман — это не эмпирическое «эго» .....	145
<b>ТЕМА 9. ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ (ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА)</b>	149
Причинность и благородные истины .....	149
Механизм пратитья-самутпады .....	154
Бхавачакра .....	160
Проблема свободы выбора (откуда исходит инициатива)? .....	161
Сознание в буддизме .....	162
<b>ТЕМА 10. ОТНОШЕНИЕ БУДДЫ К «МЕТАФИЗИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ»</b>	166
Беспольные вопросы .....	166
«Антиметафизическая» позиция Будды: «агностицизм», «прагматизм», «эмпиризм»? .....	169
На какие вопросы отказывался отвечать Будда, и каких ответов он избегал? .....	171
«Метафизика» раннего буддизма .....	175
Теория дхарм — «хорошая метафизика» .....	176
<b>ТЕМА 11. БУДДИЙСКАЯ МЕДИТАЦИЯ</b>	183
Что собственно «буддийского» в буддийской медитации? .....	183
Медитация — в широком и узком смысле .....	184
Отличие буддийской медитации от шраманско-брахманской йоги .....	189
Практика сати .....	192
Практика дхьян .....	195
Саматха и випассана: успокоение или интенсификация сознания .....	198
<b>ТЕМА 12. ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИЗМА В ИНДИИ: ХИНАЯНА И МАХАЯНА</b>	202
Пролиферация сект-школ хинаяны .....	202
Теория дхарм — вайбхашика и саутрантика .....	206
Возникновение махаяны .....	207
Учение о дхармах в махаяне — мадхьямика .....	213
Возникновение йогачары .....	216
Медитация в йогачаре .....	218
Махаяна как форма буддизма .....	219
<b>ТЕМА 13. ТАНТРИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ</b>	221
Третья «колесница» буддизма .....	221
Тантристский буддизм как индийский «постмодернизм» .....	223
Основные черты тантризма и некоторые современные параллели .....	225
Тантризм — легкий путь? .....	233
Миф о кали юге .....	234
Итоги .....	236
Сокращения .....	239
Словарь основных терминов .....	239

**Лысенко Виктория Георгиевна**

**Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В. К. Кузнецов*

Технический редактор *А. В. Сафонова*

Корректор *А. А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.08.03.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 15,43. Уч.-изд. л. 13,98. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т. В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю. А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14