

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт философии





# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии  
проф. М. Т. Степанянц

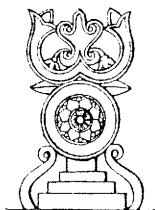


---

В. Г. Лысенко  
А. А. Терентьев  
В. К. Шохин

Ранняя  
буддийская  
философия  
Философия  
джайнизма

---



Москва  
Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
1994

ББК 87.3(5 Ид)  
Л 88

Ответственный редактор  
*М. Т. СТЕПАНЯНЦ*

Редактор издательства  
*Л. Ш. ФРИДМАН*

**Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.**

Л 88 Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма.— М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.— 383 с.  
ISBN 5-02-017770-9

Книга серии «История восточной философии» включает две самостоятельные части и посвящена «неортодоксальным» традициям индийской философии — буддизму и джайнизму. Исследуются философские аспекты раннего буддизма (до возникновения хинаяны и махаяны), и сделана попытка определить его значение в общем комплексе буддийской догматики и религиозной практики. Раздел по джайнской философии — первый опыт рассмотрения на русском языке наследия этого влиятельного направления индийской мысли.

Л 0301030000-078 9-94  
013(02)-94

**ББК 87.3 (5 Ид)**

ISBN 5-02-017770-9

© В. Г. Лысенко,  
А. А. Терентьев,  
В. К. Шохин, 1994

---

В. Г. Лысенко

Ранняя  
буддийская  
философия

---



## **ВВЕДЕНИЕ**

Данное исследование призвано служить введением не только в собственно философию буддизма, но и до некоторой степени в его религию, культуру и цивилизацию. Принятие историей философии несвойственных ей функций побуждается определенными причинами.

Во-первых, в отличие от европейской традиции, философия в Индии никогда не обретала статус секулярной или сугубо теоретической дисциплины. Как и в брахманизме, философский дискурс в буддизме был ориентирован на религиозные цели, однако еще в большей степени, чем в других традициях умозрения Индии, буддийское философствование развивалось и в качестве дискурсивного элемента культуры психического самосовершенствования — йоги.

Во-вторых, современная литература по буддизму на русском языке не располагает работами, посвященными систематическому исследованию именно раннего буддизма — периода, отмеченного первоначальным синкретизмом тех форм и тенденций, которые впоследствии стали относительно автономными явлениями и институтами и тем самым уже предуготовленного к тому, чтобы служить пролегоменами к буддийской философии более позднего времени.

Поэтому наша попытка рассмотрения истории раннебуддийской философии будет несколько отличаться от известных отечественному читателю историй западных философий как по предмету, так и по характеру изложения материала. Помимо рассмотрения философских взглядов здесь дается анализ религиозных доктрин и исследование методов духовной практики. Естественно, что в работе, где речь идет о начальных этапах становления буддийской философии, удельный вес «нефилософского», но философски осмысливаемого материала будет значительно большим, чем в исследованиях, посвященных развитой систематике философского знания.

Вопрос о критериях демаркации между «философией» и «не-философией», «до-философией» и «пред-философией» во всемирно-историческом масштабе исчерпывающе исследован

В. К. Шохиним<sup>1</sup>. То, что в сферу его историко-философского рассмотрения попал материал, который он сам не считает частью истории философии (например, ведийская экзегетическая традиция, шастры, начиная с искусства управления государством и кончая искусством любви), наводит на мысль, что любые попытки разграничения «философии» и «не-философии» в Индии должны предприниматься в гораздо более широком контексте истории культуры, чем это принято в истории европейской философии. Ведь западному читателю, уже только в силу его принадлежности европейской традиции, этот контекст более или менее известен. Иное дело другая цивилизация и культура. Знакомясь с ее философскими достижениями, нельзя не задуматься об их месте в ней и о возможности рассматривать их по тем же законам, что и философскую мысль в контексте европейской культуры.

Историку философии, имеющему дело с ранним буддизмом, приходится особенно нелегко: вопрос о существовании в раннем буддизме специального философского учения так и не был однозначно решен. Споры об этом продолжаются и сегодня. Вся литература по буддийской философии, созданная на русском языке, относится к более поздним этапам развития буддизма. Раннебуддийская мысль по причине косвенного характера свидетельств о ней в имеющихся источниках не привлекает ни отечественных, ни зарубежных историков буддийской философии. Это вполне объяснимо — ведь то, что мы сегодня знаем об учении исторического Будды, почерпнуто из текстов, уже подвергшихся существенной редакторской обработке с позиции более поздних школ. Даже огромная текстологическая работа по выявлению наиболее ранних текстов или частей текстов, проделанная несколькими поколениями ученых, не способствовала прояснению картины.

Тем не менее можно сказать, что постепенно среди буддологов выработалось согласие относительно того, что следует считать учением Будды. Известно, что буддийские школы приписывали ему свои основные доктрины. Чтобы с большей или меньшей степенью достоверности выявить то, чему действительно мог учить основатель буддизма, отбрасывается то, в чем школы расходятся. В результате остается бесспорное — что в большинстве буддийских школ считалось и считается «учением Будды». Самым полным и достоверным отчетом об этом учении в его наиболее близкой к оригиналу форме единодушно признается именно палийский канон, хотя теперь уже ясно, что этот канон не есть аутентичная запись «слова Будды».

По общему мнению ученых, доктрина «самого Будды»

включает: учение о четырех благородных, или арийских (арга в данном контексте означает «принадлежащий ариям»; т. е. буддийским мудрецам, а не «благородным» вообще), истинах, восьмеричном пути спасения, закон взаимозависимого возникновения (*pratītya samutpāda*), а также «три фундаментальные характеристики» (*trilakṣaṇa*) бытия: *anītya* («непостоянства»), *anātma* («безличности») и *duḥkha* («неудовлетворенности»).

Тематика проповедей, диалогов и бесед Будды из второй части буддийского канона — Сутта-питаки охватывает огромный круг проблем — от обсуждения норм праведной жизни, включая предписания относительно одежды, питания, поведения, мыслей, взаимоотношения с мирянами, отношения к другим учениям, до разъяснения высших религиозных ценностей и методов их реализации в духовной практике. Сознательно избранная Буддой цель — нести свое учение, Дхарму, всем без исключения людям — радикальным образом повлияла и на характер его проповеди. Однако это выражалось не в «усреднении» послания до уровня любого человека, а, напротив, в достаточно строго дифференцированном подходе к аудитории.

Будда видел перед собой не некоего анонимного средне-статистического слушателя, не безличный сырой материал для дальнейшей обработки, а конкретного человека или группу людей и выбирал те темы и способ их изложения, которые им наиболее близки. А коль скоро слушатели Будды были самого разного положения в обществе, происхождения, темперамента, умственных способностей, образования и воспитания, то, естественно, содержание и форма его проповедей, могли меняться довольно радикально. В буддийской терминологии это называется *upāya-kauśalya* (санскр.) — «искусство [использования] средств [обращения людей в буддизм]». Современники Будды, а в дальнейшем те, кто знакомился с его проповедями по текстам, усматривали в них множество противоречий и несообразностей, что давало им повод упрекать Учителя в непоследовательности и измене своим принципам. Однако дело, разумеется, не в непоследовательности Будды, а в его особом взгляде на Дхарму.

Для понимания характера буддийской Дхармы важно прежде всего учитывать, что любое ее словесное выражение не является самодовлеющим и раз и навсегда отчеканенным инвариантом. Наоборот, оно ситуативно, функционально и приурочено к задачам наставления конкретного человека или аудитории. Причем главное — не абстрактное понимание или принятие к сведению, а терапевтический (сотериологический) эффект слов Будды.

В махаяне это еще полнее выразилось в концепции шунья-

ты Нагарджуны, утверждавшей относительность всех учений, в том числе и буддийских, поскольку все они не более чем инструменты, средства, зависящие как от ситуативных, так и от более фундаментальных целей. Это необходимо иметь в виду и при оценке рассуждений Будды на философские темы. Последние всегда перекликаются с философскими взглядами его собеседников и именно в зависимости от них обретают те или иные формы.

Представляется, что из-за всего этого едва ли можно говорить о какой-то единой философии Будды, в том же смысле, в котором обычно говорят о философии Парменида или Платона, т. е. имея в виду систему идей, самостождественную в пределах своих собственных посылок, независимо от того, кто ее воспринимает. Философствование Будды никогда не абстрактно и не имеет какой-то единообразной и общезначимой философской формулировки. У него всегда есть конкретный адресат и определенная цель, связанная с духовным совершенствованием конкретной личности.

Проблема высшей объективной Истины, теоретические поиски которой были основным мотивом европейской философии («Платон мне друг, но истина дороже»), применительно к буддизму могла существовать только как проблема «истинного» состояния сознания адепта, когда ему открывается *uathābhūtam* — реальность «как она есть». Нет истины, которая имела бы самостоятельную ценность вне ценности «спасительного» преобразования психики человека. Приведенный выше афоризм на буддийский лад можно переиначить так: «Будда мне друг, но Дхарма дороже», подразумевая под Дхармой целостность всего буддийского пути спасения в единстве его «знаниевых» и психотехнических аспектов, а под Буддой, точнее, словом Будды, *buddha vācana*, — лишь одну из приуроченных к данному моменту форм его выражения. Соотношению Дхармы и слов Будды мы уделим специальное внимание в дальнейшем.

Операциональный и инструментальный характер, так же как и ситуативность проповедей Будды, подсказывает стратегию отбора того материала, который можно назвать «философией Будды». В качестве «рабочей гипотезы» будем считать «философией» то, что Будда проповедовал прежде всего умным собеседникам, или интеллектуалам (*viññū puriso* — пали), в отличие от простых людей, йогов, ритуалистов, заядлых спорщиков и других категорий слушателей. Не случайно учение Будды описывалось как «Дхарма, должествующая быть понятой умными людьми» (А. II. 56). Когда Будда намеревается сообщить нечто серьезное, в текстах обычно появляется следующая клишированная формула: «эта Дхарма глубока, труднозрима, труднопостижима, прозрачна, возвышен-



на, недоступна резонированию, тонка, понятна только пандитам (ученым)».

В иерархии адептов буддизма именно «умным» принадлежит самое высокое положение. На них в первую очередь рассчитана сложнейшая и рафинированная программа психотренинга для достижения состояния *архата* (буддийского святого), связанная с прекращением перерождений уже в этом существовании, тогда как всем остальным категориям адептов приходится рассчитывать на достижение таких состояний только в следующих воплощениях. Будущие архаты проходили подготовку, значительную часть которой занимала тренировка выработки аналитического видения мира в терминах дхарм — буддийских «конечных элементов» реальности. Из дальнейшего, думается, станет ясно, что буддийская медитация носила в основном интеллектуальный характер.

Если «простые люди» могли рассчитывать на улучшение своей участи только благодаря вере (*śraddhā*) в Будду, Дхарму и сангху (общину), а йоги — своему уменью достигать высоких трансовых состояний (дхьян), то от «интеллектуалов» требовались самые глубокие и всесторонние знания буддийских учений. Для достижения нирваны путь веры и путь йоги сами по себе считались недостаточными. Тренировка архата включала в себя йогическую психотехнику лишь на определенном подготовительном этапе, вера же на этой ступени предполагалась преодоленной знанием.

Разумеется, предлагаемый нами критерий является, строго говоря, чисто условным, чисто операциональным и не претендующим на окончательное решение вопроса о природе раннебуддийской философии. Это рассмотрено в специальном разделе.

Поскольку проблема идентификации ранней буддийской философии тесно связана с задачами историко-философской реконструкции буддийских текстов, вполне естественно, что нельзя обойтись без обращения к текстологической проблематике — как в узком, так и в самом широком смысле. От вопросов, что такое буддийская литература, каков ее состав, принципы определения ее каноничности, а также методы содержательной ее интерпретации, выработанные в самой буддийской традиции, т. е. буддийские экзегетика и герменевтика, мы перейдем к анализу «текстовой деятельности».

Этот анализ позволит провести приблизительное разграничение между разными жанрами буддийской литературы в рамках двух введенных нами основных эвристических категорий — буддизма «для себя» и буддизма «для другого» (ср. обозначение двух типов «просветленной личности» в самом буддизме — *прагьякабудда*, т. е. «просветленный для себя», и просто *будда*, просветленный, чтобы нести Дхарму

другим). Данное разграничение служит подспорьем в определении характера буддийской философии как текста, ориентированного на объяснение, что есть Дхарма, «другому», в отличие от текстовых руководств по медитации, которые остаются фактом сугубо индивидуального опыта буддийского адепта («для себя»).

Сначала этот «другой» — умный собеседник, не являющийся адептом буддизма, его надо аргументированно убедить в правильности буддийского пути. С развитием буддийских школ «другим» может стать и последователь соперничающей школы, которому необходимо доказать ложность его позиции и тем самым истинность, т. е. соответствие учению Будды, интерпретации, предложенной данной школой.

Пожалуй, самым неожиданным для историко-философского жанра может показаться обращение к такому, на первый взгляд нефилософскому сюжету, как история жизни Будды. Думается, что в качестве элемента буддийской религиозно-философской доктрины эта история представляет бесспорный интерес. По тому, как менялся образ Будды, и по отношению буддистов к «фактам его биографии» можно проследить эволюцию буддийского мировоззрения в целом. Однако нас в гораздо большей степени занимает другой вопрос — каким образом история Будды может быть понята как модель (мы вводим понятие «репрезентатор») буддийских общесоциальных принципов срединности (срединный путь «освобождения» («прагматизма») и ориентации на собственный духовный опыт («эмпиризма»).

Кроме того, рассказы о жизни Будды — ценный источник информации о взаимоотношениях внутри сангхи, об отношении сангхи и общества, о восприятии буддизма современниками Будды и т. д. Интерпретация истории его жизни является одной из характерных тем, на которых проявилась культурная специфика европейской буддологии. В продолжение нашей историографической линии мы исследуем методологию интерпретации жизни Будды в свете доминирующих в европейской мысли принципов историзма и реконструкции древних текстов.

Хотя в монографии В. К. Шохина содержится всесторонний анализ эпохи «брожения умов», в которую жил и проповедовал Будда, мы все же снова обратимся к данной теме, на сей раз сосредоточиваясь главным образом на взглядах самих буддистов. Нашим источником будет наиболее известный буддийский текст, содержащий перечень доктрин той эпохи, — «Брахмаджала-сутта». Понимание интеллектуальной атмосферы, окружавшей Будду, основных идей, которые обсуждали тогда другие мыслители, дает очень многое как для

определения новизны буддийского учения, так и для осознания его укорененности в общеиндийской почве, питаемой самыми разными духовными соками.

Изложение и анализ учения Будды соответствует общепринятому членению на четыре благородные истины (сюда же входят списки терминов по буддийской медитации, приписываемые Будде). Теме медитации, которая является ядром буддийских представлений о внутренней культуре личности, посвящена отдельная часть того же раздела. Однако к ней мы обращаемся и при трактовке буддийских принципов не вечности дхарм в связи с доктриной отсутствия души (анатмавада) и концепцией взаимозависимого происхождения (пратитья самутпада), составляющих предмет раздела «Философия Будды».

Очерк ранней буддийской истории начинается с характеристики эпохи деятельности Будды и завершается кратким обзором истории сангхи после смерти Учителя, включая рассказ о ее внутренних расколах, образовании школ и разногласий между ними по вопросам интерпретации учения «самого Будды».

Однако в категорию «ранняя буддийская философия» в нашей интерпретации помимо «учения Будды» войдут и первые попытки систематизации этого учения, предпринятые тхеравадой — одной из самых ранних буддийских школ, тексты которой дошли до нашего времени. Эти попытки нашли отражение уже в Сутта-питаке, но главным их источником является Абхидхамма-питака.

В целом данное исследование мировоззрения раннего буддизма, основанное, как это принято в буддологии, главным образом на материалах палийского канона тхеравады, является первой такой работой на русском языке. Пользуясь тхеравадинскими материалами, мы, разумеется, не могли, да, по правде говоря, и не ставили себе задачи полностью исключить фактор влияния тхеравадинской интерпретации. Как показывает обзор реконструкций «первоначального буддизма», отделить учение «самого Будды» от его более поздних трактовок представляется при имеющемся текстологическом материале едва ли выполнимым.

Поэтому, стремясь оставаться на твердой почве текстологических данных, мы руководствовались задачей познакомить читателя с «учением Будды», содержащимся в Сутта-питаке Палийского канона, но при этом учитывая перспективы его развития на последующих этапах и сверяя его с теми общими идеями, которые признаются верующими буддистами самых разных направлений.

Несколько предварительных замечаний об основных из этих направлений. Практически в любой обобщающей работе

по истории буддийской мысли можно прочесть, что в своем развитии буддизм образовал три главных направления, каждое из которых охватывало целый комплекс религиозно-философских учений, практик и институтов. Это хинаяна, махаяна и ваджраяна.

Концепция ян (уāna — «колесница», «путь»), которая служит отправной точкой для всех глобальных периодизаций истории буддизма, была создана в полемических и апологетических целях сторонниками махаяны. Суть ее в том, что принципиальные различия между основными направлениями буддизма сводятся к разному пониманию пути к нирване — конечному освобождению индивида от пут перерождения. В хинаяне освобождение представляется результатом собственных усилий человека, в махаяне допускается, а в некоторых случаях признается необходимой помощь извне. С точки зрения хинаяны, освобождение доступно только членам сангхи — буддийской общины, согласно махаяне — всем людям без исключения.

С позиции махаянистов путь, провозглашаемый первым направлением, является слишком «узким», «односторонним» или «элитарным» — таковы основные коннотации слова hīna. Они считают себя основателями более универсальной религии, открывающей перспективы «освобождения» всем живым существам. Отсюда и их самоназвание — махаяна — буквально «широкая» или «большая колесница» («путь»).

Естественно, что название «хинаяна» было в каком-то смысле уничижительным, поэтому оно не прижилось у сторонников того направления, для которого предназначалось. Последние предпочитали идентифицировать себя по названию собственных школ. В современной литературе вместо термина «хинаяна» часто употребляется название одной из ранних школ — «тхеравада». В истории буддизма оно служило общим обозначением консервативного направления (тхеравада, букв. «учение старейшин»), сложившегося после первого раскола (тогда инициатором раскола выступили сторонники более мягких порядков в сангхе — махасангхики). В дальнейшем тхеравадой стала называться одна из школ этого направления, которая сохранилась до нашего времени в Юго-Восточной Азии и является ведущей религией в таких странах, как Шри-Ланка, Бирма, Таиланд и др. В качестве синонима «тхеравады» (в первом историческом значении) современные ученые часто употребляют следующие словосочетания: «ранний буддизм», «древний буддизм», «консервативный буддизм».

Третья «колесница» — ваджраяна (букв. «алмазная»), тантрический, или, как его еще называют на Западе, эзотерический буддизм, — по своим целям совпадает с махаяной

(поэтому ее иногда считают разновидностью махаяны). Однако это направление отличается большим вниманием к ритуальной стороне (рецитация мантр, поклонение мандалам — священным диаграммам, специфические тантрические обряды оргиастического характера).

Кроме «уāna» в буддийской литературе есть еще одна своего рода историософская категория — «поворот колеса Дхармы» (*dharma-sakra-gravartana*; Дхарма здесь — синоним учения Будды). Представление о «трех поворотах колеса Дхармы» возникло в недрах махаянской школы мадхьямика<sup>2</sup>, но было воспринято и йогачарой — другой школой махаяны. Утверждая, что все «слова Будды» «пусты» (*śūnya*) и что именно это является истинным учением буддизма, мадхьямика развивала исконную буддийскую идею зависимости форм наставления в Дхарме от уровня подготовки слушателей. В связи с этим три поворота колеса Дхармы толковались как формы проповеди Будды, в которых он, ориентируясь на зрелость аудитории, проповедовал сначала хинаяну (Бенаресская проповедь), потом йогачару (проповедь под Раджагрихой) и, наконец, самую глубокую мудрость — мадхьямику (другая проповедь под Раджагрихой). В йогачаринской версии кульминацией буддизма считается, естественно, сама йогачара.

Буддийские историки Будон (1290—1364) и Таранатха (1574—1608)<sup>3</sup>, а вслед за ними и современные ученые, в частности Ф. И. Щербатской, связывают с тремя поворотами колеса Дхармы выдвигание на первый план тех или иных религиозно-философских доктрин: в первой фазе, представленной школами тхеравада и сарвастивада, — доктрины анатма («не-души») и теории реального существования дхарм — элементов реальности. На второй стадии, связанной с выдвиганием мадхьямики, — доктрины пустоты (*śūnya*), на третьей — идеи абсолютного сознания, или «сознания-хранилища» (*ālaya-vijñāna*) школы виджнянавада.

Но, как признано современными учеными, это деление затрагивает только некоторые аспекты буддийской мысли и фактически не признает никакого ее развития после V в. н. э. Такую же неудовлетворенность вызывает и схема трех ян, недооценивающая эволюцию буддизма после I тысячелетия н. э. Вместе с тем обе эти схемы существенно переоценивают принципиальность различий между названными периодами. В подобную же ошибку часто впадают и те ученые, которые некритически относятся к данным схематизациям. Ф. И. Щербатской о переходе от первого «поворота колеса Дхармы» ко второму пишет следующее: «...история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой, продолжающих, однако, претендовать

на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя»<sup>4</sup>.

Обращает на себя внимание, что, выражая подобные мысли, ученые, в сущности, становятся на позиции изучаемых ими школ, которые, как известно, всячески стремились подчеркнуть свое радикальное отличие от соперничающих направлений. Если следовать такой логике, то развитие буддизма предстанет чередованием атомарных и не связанных исторической преемственностью школ, сект и направлений. Как и сами буддисты, исследователи этой религии, похоже, тоже отдают предпочтение той или иной ее форме, разделяя все свойственные данной форме предубеждения против других форм и направлений. Неудивительно, что в результате такого «дискретного» изучения порой затруднительно проследить историческую преемственность в развитии школ. По замечанию Ф. Рейнолдса и Ч. Хэллисей, авторов статьи «Буддизм» в «Энциклопедии религии», «успехи в отдельных областях исследования могут быть достигнуты ценой утраты целостного научного видения буддизма как паназийской традиции»<sup>5</sup>.

Действительная картина развития и взаимодействия буддийских школ и направлений выглядит, по современным данным, гораздо более сложной и противоречивой, чем это следует из буддийских представлений о собственной истории, выраженных в концепции ян и поворотов колеса Дхармы. Не было последовательной смены периодов — махаяна возникла в недрах хинаяны и оба направления сосуществовали на протяжении всего средневекового периода, точно так же ваджраяна оформилась в махаяне и никогда от нее не отрывалась ни доктринально, ни институционально. В дальнейшем мы увидим, что одни и те же буддийские мыслители были представителями разных школ (например, Васубандху, автор «Абхидхармакоши», защищал сначала хинаянскую школу сарвастивада, затем перешел на позиции махаяны).

Кроме того, и сами буддийские школы не исключали друг друга, а выработали определенные формы аккумуляции предшествующей традиции и соперничающих учений. Так, с точки зрения махаяны, весь комплекс хинаянских доктрин представлял собой «упрощенное откровение», предназначенное Буддой шравакам — низшей ступени послушников. Ваджраяна тоже претендовала на то, чтобы вмещать в себя две предшествующие ступени, естественно, превосходя их. И в той и в другой, наряду с собственной литературой, изучаются и хинаянские тексты, рассматриваемые как истинные, но только на определенном уровне.

Все это формирует механизм рецепции, который известный индолог Пауль Хакер назвал «инклюзивизмом», понимая

под этим стремление одной системы «подверстывать» учения других школ в качестве подготовительных, или низших, ступенек к ее высшей истине<sup>6</sup>. Образцы инклюзивизма можно встретить во всех индийских системах мысли, но особой виртуозности в этом достигла веданта, которой удалось по-своему ассимилировать даже буддизм, вытеснив его из Индии.

Поэтому нельзя не отметить, что хронологические рамки названных выше периодов, или стадий, истории буддизма не могут быть точными и абсолютными. Хинаяна, или, как говорили классики буддологии, южный буддизм, возникла в IV—III вв. до н. э. и доминировала приблизительно до I в. н. э., когда на авансцену выступила махаяна, которая в V—VI вв. уступила лидирующую роль ваджраяне, индо-тибетскому буддизму, вытесненному из Индии индуизмом вместе с другими направлениями в XII в.

Многие ученые, в том числе и знаменитый французский буддолог Андре Барро, полагают, что термин «ранний буддизм» предпочтительнее оценочного слова «хинаяна», поскольку он охватывает всю совокупность наиболее древних форм буддизма, сформировавшихся до махаяны. Ф. И. Щербатской тоже склонен отождествлять хинаяну с ранним буддизмом. Однако это вызывает у нас определенные сомнения.

Хотя с хронологической точки зрения некоторые школы хинаяны существовали бесспорно раньше махаянских, типологически — по уровню философского развития своих доктрин — они ничуть не уступают последним, поэтому слово «ранний» (ассоциирующееся с чем-то не вполне развитым и даже, если угодно, примитивным) к ним едва ли применимо. С нашей точки зрения, «ранним» можно назвать только тот этап развития буддизма, который предшествовал расколам и образованию буддийских школ — «школьному» периоду. Хинаяну же, на наш взгляд, следует связывать именно с последним.

\* \* \*

История буддологических изысканий на Западе и в России показывает, что их постоянным, хотя далеко не всегда осознанным лейтмотивом было сравнение буддизма с христианством, считавшимся эталоном «религии вообще» и вместе с тем духовной quintэссенцией западной цивилизации.

«Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли — без них не может быть построено учение о нравственности... Таково учение Канта, — писал академик Федор Ипполитович Щербатской и продолжал: — равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей». И далее о буддизме: «И вот,

однако, существует религия... которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства,— которая облагородила и вместе с тем внесла цивилизацию в жизнь народов Азии,— и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли»<sup>7</sup>.

Иными словами, Щербатской сформулировал те причины, которые побуждали западного человека считать буддизм «парадоксальной религией», т. е. видеть в нем принципиальные отклонения от самого понятия религии, каким оно в то время представлялось. Эти «отклонения» — отсутствие в буддизме идеи Бога, бессмертия души и свободы воли. Подобная парадоксальность, бывшая вызовом укоренившимся представлениям о природе религии, заставляла задуматься, а так ли «универсальны» универсальные ценности западной цивилизации? Поэтому само отношение к буддизму далеко не безразлично для истории развития западной мысли. Ведь интерес к неевропейскому миру является определенной ступенью развития самопознания самой европейской традиции<sup>8</sup>. В истории ее общественной мысли сравнение с другими культурами способствовало более углубленному пониманию собственной культуры.

Разумеется, мы далеки от того, чтобы ограничиться только констатацией неприятия либо, напротив, «приятия» европейскими противниками или энтузиастами буддийского учения, отдельных его положений. Важно исследовать, в силу каких мыслительных привычек, стереотипов и установок это происходит и в чем состоит «сопротивление» пониманию самого материала<sup>9</sup>.

На первых подступах к предмету нашего разговора нужно выделить три рода проблем, с которыми сталкивался и продолжает сталкиваться практически каждый европейский исследователь буддизма. Первый — это проблемы, возникающие из-за неполноты информации об объекте исследования — его недостаточной изученности ввиду отсутствия или неполноты наличных источников. По мере открытия и освоения новых источников такие проблемы со временем снимаются сами собой. Второй — проблемы, причиной которых является не *объем* знаний, а определенное их *качество*. Здесь уже не важно, каким количеством источников владеет исследователь. На первый план выступают его методология и система ценностей — факторы, формирующие, так сказать, параметры «*поискового образа*». Когда этот априорный «поисковый образ» прилагается к материалу, также возникают проблемы, легко принимаемые за проблемы самой исследуемой мысли. Между тем они могут быть следствием неадекватности средств анализа<sup>10</sup>. Подобные проблемы «решаются» лишь иллюзорно,



поскольку мнима сама их постановка. К этому типу относятся логические реконструкции, восстанавливающие систему взглядов буддийских учителей, исходя из посылок европейских мыслителей по поводу того, какой эта система «должна быть» (например, реконструкции «первоначального буддизма» — см. гл. I).

Наконец, третий род проблем — это те, которые исследователь выводит из посылок самой системы. Прогресс в понимании буддизма, представляется нам, можно рассматривать как переход от проблем первого и второго рода к проблемам третьего рода. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что все названные разновидности проблем имеют отношение прежде всего к позиции исследователя. Осмысление ее в качестве таковой, рефлексия над собственной системой представлений, аналитических средств, культурных и духовных ценностей — на наш взгляд, непременное условие научного познания чужой культуры. Без этого попытки понять и объяснить феномен буддизма могут привести не к появлению научной теории, а к рождению очередного мифа, выражающего нашу глубокую тоску по «чужой одушевленности» при полном неумении ее обнаружить. Порождая такие мифы, мы обречены вести игру только на собственном поле при отсутствии партнера.

Потребности отечественных буддологических исследований сегодняшнего дня диктуют особые требования к историографическому обзору. Обращение к истории в настоящий момент не может не ставить вопросы, возникающие перед учеными при попытке осмыслить место своей науки в современных культурных, духовных и социальных процессах. Все это побуждает нас выйти за рамки чисто академической «внутренней» истории буддологии<sup>11</sup> к более широкому горизонту истории «внешней» — общей культурной, интеллектуальной и в какой-то степени социальной «почве», дававшей «подпитку» конкретно-научным студиям<sup>12</sup>.

Едва ли будет ошибкой предположение, что интерес наших буддологов к своему предмету, какой бы исторический период ни взять, не мог быть интересом к буддизму исключительно ради него самого. Каждый ученый — осознанно или неосознанно — использовал изучение буддизма и для решения мировоззренческих проблем, поставленных современной ему мыслью, для утверждения своих взглядов и позиций в общей борьбе идей. Другими словами, буддология, как и всякая другая научная дисциплина, была детищем своего времени, поэтому в ее истории можно видеть отзвуки споров, которые велись в истории европейской общественной мысли, составной частью которой она всегда являлась.

Одним из звеньев, связывающих «внутреннюю» и «внеш-

нию» историю буддологии, был культурный и интеллектуальный запрос к ней со стороны неспециалистов — широких кругов образованной интеллигенции. Нельзя отрицать, что этот запрос оказывал подспудное, а подчас и прямое влияние на развитие буддологической науки. Разумеется, не всякий запрос — благо, особенно если он выражает примитивные потребности и насильственно низводит науку до их уровня (в нашей истории было достаточно тому примеров). Однако в условиях высокоразвитой культуры и полноценной интеллектуальной жизни интерес к буддизму дилетантов-энтузиастов может быть очень благотворным стимулом прогресса буддологических знаний. В этих условиях и сама наука получает более благоприятные возможности влиять на формирование запроса к ней, и чем более сильной и зрелой она становится, тем активнее и глубже это ее влияние.

Знакомство широкой читающей публики с результатами буддологических исследований призвано внести существенные коррективы в бытующие представления о буддизме, устранить почву для разного рода предубеждений и мифов и в конечном счете — способствовать более всестороннему и глубокому пониманию чужой культуры. В то же время буддийские идеи, донесенные буддологами до европейской аудитории, становятся элементом культурного и научного опыта самой европейской мысли. Об этой своеобразной «прививке», дающей плодотворные гибридные «всходы» буддийско-европейского синтеза, уже давно пишут современные ученые<sup>13</sup>. Если суммировать сказанное, то допустимо, вероятно, говорить о двух взаимосвязанных общекультурных аспектах развития буддологии: курсе на интеллектуальное и духовное сближение Востока и Запада (путем создания общего «генофонда» идей) и о процессе в некоторой степени противоположном, как бы разводящем их по разным полюсам и стимулирующем самопознание западной мысли в ее *инобытии* по отношению к Востоку.

\* \* \*

Систематическое изучение буддизма в странах Европы и США было и продолжает оставаться столь интенсивным и плодотворным (в смысле появления печатной продукции), что только справочно-библиографическая литература по буддизму составляет многие сотни страниц. Даже обзор самых значительных работ лишь по буддийской философии потребовал бы солидной монографии.

В нашем историографическом обзоре мы стремились сосредоточить внимание не на истории буддологии с точки зрения накопления информации и конкретных знаний о буддий-

ской философской мысли, но скорее на истории западных подходов к ее изучению в плане углубления понимания и самопознания западной традиции. Однако не только этим отличается наш обзор от других, не столь уж многочисленных работ по истории западной буддологии. Для него характерно еще и особенно пристальное внимание к истории отечественной науки в контексте западной традиции.

По отношению к географическому положению родины буддизма — Индии и ареалов его распространения Россия, естественно, выступала как Запад. В то же время ее интерес к буддизму объясняется и прямой принадлежностью восточному миру, в частности, проживанием на ее территории народов, исповедующих буддийскую веру.

В том же, что касается изучения буддизма, российская мысль составляла часть европейской традиции. Отечественная наука о буддизме с середины XIX и до начала 30-х годов XX в. была плоть от плоти европейской буддологии, ее неотъемлемой, но автономно значимой ветвью. Разумеется, она имела свою специфику в постановке и решении ряда важных буддологических проблем, что позволяет с полным правом говорить о самостоятельной школе, однако следует подчеркнуть, что это была школа в рамках единой научной традиции.

Постоянный обмен научной информацией, контакты ученых разных стран, единая система образования (включавшая длительные поездки в изучаемые регионы) — все это позволяет говорить о существовании в то время единого научного сообщества европейских буддологов, независимо от страны их проживания.

Нельзя не упомянуть о таком существенном интегрирующем факторе, как доступность специалистам и широкой публике всех новинок буддологической литературы, на каком бы языке они ни выходили. Важнейшие труды русских ученых довольно оперативно (через два-три года) переводились на основные европейские «востоковедные» языки — английский, французский, немецкий<sup>14</sup>. Вместе с тем на русском языке выходили главные книги европейских корифеев буддологии — Г. Ольденберга, Т. В. Рис-Дэвидса, О. Барта, Р. Пишеля, Э. Гарди и др.

Еще одной отличительной чертой буддологии того периода было пристальное внимание ученых разных стран к работам своих коллег. Широкое обсуждение выходивших в свет буддологических публикаций в рецензиях и статьях, острая полемика по самым «болевым» проблемам буддологии и объединение в группы «по интересам» — все это свидетельствовало об общей для исследователей разных стран научной жизни. Активнейшее участие в ней принимали и отечественные ученые. Более половины трудов Ф. И. Щербатского, С. Ф. Оль-

денбурга, И. П. Минаева составляют рецензии и отклики на публикации зарубежных и отечественных коллег. Их можно обнаружить практически во всех выходивших в то время востоковедных журналах, многие из которых были по сути международными. В их числе: «Journal of the Royal Asiatic Society», «Bulletin of the School of Oriental Studies», выходившие в Лондоне, «Zeitschrift für Indologie und Iranistik» — в Лейпциге, «Orientalische Literaturzeitung» — в Берлине, «Mélanges chinois et bouddhique» — в Брюсселе, «Bulletin de L'Ecole Française de l'Extrême Orient» — в Париже, «Rocznik Orientalistyczny» — во Львове, «Indian Historical Quarterly», «Journal of the Greater Indian Society» — в Калькутте. В России большинство востоковедных работ печаталось в Записках Восточного отделения русского археологического общества, а также в Азиатском сборнике (Из Известий Российской академии наук). Две крупнейшие буддологические серии публикаций памятников — «Journal of the Pāli Text Society» (основана в 1881 г. Г. Ольденбергом) и созданная по инициативе С. Ф. Ольденбурга *Bibliotheca Buddhica* (1897—1937)<sup>15</sup> — также были международными. В изданиях Общества текстов на пали принимал участие русский буддолог И. П. Минаев, а в *Bibliotheca Buddhica*, помимо отечественных ученых, бельгиец Л. де ла Валле Пуссен, немец М. Уоснер, японец Б. Нандзё.

Нужно подчеркнуть, что в 20—30-е годы центр европейской буддологической науки определенно переместился в Россию, точнее, в Петроград-Ленинград. Академик Ф. И. Щербатский стал крупнейшим буддологическим авторитетом и организатором научных исследований не только в своей стране, но и за ее пределами. В международное превратил Щербатский исследование важнейшего буддийского философского текста «Абхидхармакоши». В нем принимали участие англичанин Э. Д. Росс, француз С. Леви, бельгиец де ла Валле Пуссен, японец Огихара.

Что же касается «внешней» истории буддологии, то и здесь мы видим определенное единство культурных и философских исканий. Все важнейшие этапы умонастроений западноевропейской мысли по-своему преломлялись в интеллектуальной истории России — это и романтизм, и позитивизм, а также увлечение Шопенгауэром, Ницше и другими мыслителями, настраивавшими читателя на приятие буддизма, не говоря уже о прямой буддофильской пропаганде Теософского общества.

Таким образом, историю отечественной буддологической школы, думается, нельзя писать в отрыве от тесно переплетенной с ней и отраженной в ней истории буддологических исследований прежде всего в Западной Европе, без учета

круга идей и принципов, объединявших всех европейских ученых того периода.

Поэтому в нашем обзоре содержится краткий перечень тех подходов и идей западной буддологии, которые оказывали прямое и косвенное воздействие на русскую буддологическую школу и на рецепцию буддизма русской культурой конца XIX — начала XX в.

После того как русская, или петербургская, школа буддологии прекратила свое существование в конце 30-х годов, о чем еще будет специально сказано, естественно, прервались ее многосторонние связи с общеевропейским научным сообществом. В послевоенный период развитие советской буддологии протекало изолированно от процессов в мировой научной мысли, во всяком случае, вне прямой связи с ними.

Вторая глава обзора, посвященная послевоенному развитию буддологии, состоит из двух разнородных частей: достаточно формального и очень краткого отчета об основных направлениях буддологических исследований за рубежом, призванного дать лишь самое общее представление (оно будет уточняться и детализироваться уже в процессе обращения к анализу конкретных буддийских доктрин и учений в части, посвященной ранней буддийской философии), а также аналитического очерка истории буддологических изысканий в СССР, имеющих преимущественно исторический интерес, с учетом основных факторов, влиявших на развитие любой научной деятельности, в те времена тотальной политизации и идеологического контроля.

\* \* \*

Поскольку в текстах и исследованиях, с которыми мы имеем дело, используется как санскритская, так и палийская терминология, то мы придерживались следующих принципов. В большинстве случаев используется санскритская редакция терминов как более употребительная (например, карма, сансара, нирвана, дхарма, духкха). Если речь идет о конкретных текстах или исследованиях, то используется их терминология — санскритская или палийская.

# Глава I. БУДДИЗМ — ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, ЭТИКА (из истории буддологии на Западе и в России)

## Начальные этапы

Начало систематической историко-философской науки о буддизме принято связывать с обращением ученых на заре XX в. к специализированной буддийской литературе Абхидхармы — третьей части буддийского канона Типитаки и трактатам по абхидхарме (анализу и систематизации Дхармы — учения Будды) более позднего периода. Именно в этих текстах видели аналог европейских философских трактатов. Однако и до того времени проблема существования в буддизме своей философии и ее характера ставили перед собой практически все мыслители, изучавшие его или интересовавшиеся его доктринами. Думается, что внимание к философской стороне буддизма и к языку буддийских текстов свидетельствовало о потребности более углубленного анализа этого явления, чем интерес к религиозным аспектам (обычаям и верованиям), которые были достаточно широко освещены в литературе (путевые очерки европейских путешественников).

На заре буддологии, в начале XIX в., буддизм еще сравнительно редко попадал в сферу интересов европейцев. До того главным источником сведений о нем были, как правило, записки и очерки христианских миссионеров, посещавших буддийские страны — Цейлон (современную Шри-Ланку), Бирму, Сиам (современный Таиланд), Китай, Японию и Тибет<sup>1</sup>. Их знание буддизма основывалось на непосредственных наблюдениях над образом жизни, нравами и обычаями верующих буддистов.

Большинство европейцев еще не вполне сознавало связь буддизма с его родиной — Индией, откуда он был вытеснен индуизмом еще в XII в. Первые индологи не отводили буддизму должного места в развитии индийской традиции. Поэтому неудивительно, что буддологические размышления зародились не в лоне индологии. Буддизм стал предметом изучения в других регионах и странах, прежде всего в Тибете и Бирме<sup>2</sup>.

Пионер европейской историко-философской индологии, автор первого систематического обзора индийских религиозно-философских школ Генри Томас Кольбрук (1765—1837) рассматривал буддизм как отколовшуюся от брахманизма секту, не имевшую самостоятельного влияния на индийскую мысль<sup>3</sup>.

Кольбрук не был знаком с буддийскими источниками и в своих оценках опирался на довольно позднюю индуистскую традицию.

Возможности для ознакомления с буддийской литературой возникли чуть позднее, когда представитель британских колониальных властей в Непале Брайан Ходжсон (1800—1894) передал в дар музеям Лондона и Парижа богатейшую коллекцию собранных им манускриптов на тибетском, санскрите, китайском языках. Собственные попытки Ходжсона осмыслить собранный материал явно несут печать высокомерной снисходительности к «варварам»<sup>4</sup>. Его современник, венгерский путешественник и лингвист Александр Чома де Кёреши (1784—1842), собиравший тибетские тексты, интересовался буддизмом куда больше и даже был серьезно увлечен буддийской религиозной практикой<sup>5</sup>. Еще одним коллекционером манускриптов был французский консул на Цейлоне (Ланке) Р. Гримбо<sup>6</sup>.

Однако ни Ходжсон, ни Чома де Кёреши все же не были достаточно подготовлены к тому, чтобы обстоятельно изучить и дать научную оценку собранному ими материалу. Первым ученым буддологом стал знаток санскрита и пали, французский профессор Эжен Бюрнуф (1801—1852), создавший первый систематический очерк идей буддизма — «Введение в изучение индийского буддизма»<sup>7</sup>, опиравшийся на текстологический анализ и содержащий перевод важнейших санскритских источников северного буддизма, или махаяны<sup>8</sup>. Бюрнуф стоял у истоков трех важнейших направлений буддологических исследований — языковедения, филологии и истории философии. Он подчеркивал, что изучение индийского буддизма, выявление его древнейших элементов должно основываться на анализе санскритских текстов из Непала и палийских с Цейлона. Преждевременная смерть помешала ему завершить исследование палийских текстов южной традиции буддизма — хинаяны. Если бы ему удалось это сделать, то, по мнению современного историка буддологии Ричарда Уэлбона, на последующем этапе изучения буддизма едва ли произошел бы раскол между сторонниками южной и северной традиций<sup>9</sup>.

Именно Бюрнуфу принадлежит формулировка принципа, который в дальнейшем лег в основу всех философских интерпретаций буддийских текстов (ср. принцип «философского перевода» Ф. И. Щербатского): «Изучение слов без изучения идей, если такое вообще возможно, бесполезно и пусто, в то время как изучение слов, рассматриваемых как видимые знаки мысли, прочно и глубоко»<sup>10</sup>. Его афоризм — «Нет истинной филологии без философии истории» — еще одно веское свидетельство очень рано, на самых первых шагах буддоло-

гической науки, осознанной связи между филологическими процедурами, прежде всего переводом, и философским толкованием, учитывающим общий смысл и логику текста.

В философских взглядах самого Бюрнуфа воплотились высокие помыслы и цели просветительского и романтического понимания истории. «Мы не должны закрывать глаза на ослепительный свет, который может когда-нибудь прийти с Востока,— говорил он,— и мы должны попытаться понять грандиозное зрелище, предстающее пред нашим взором. Эта Индия с ее философией и мифами, с ее литературой и законами есть та Индия, которую мы изучаем в ее языке. Но это и больше, чем Индия, это *страница из первоисточков мира, первоначальной истории человеческого духа, которую мы пытаемся вместе расшифровать* (курсив наш.— В. Л.)<sup>11</sup>.

Совсем иным настроением проникнуты буддологические работы ученика Бюрнуфа, Бартеlemi Сент-Илера — пафосом утверждения превосходства идеалов и ценностей античности и христианского мира. Во введении к своему основному труду он пишет: «Публикуя эту работу о буддизме, я преследовал одну цель: выявить в разительном контрасте благотворные истины и величие наших духовных верований»<sup>12</sup>. Р. Уэлбон считает Сент-Илера мыслителем, который почувствовал в буддийской религии вызов своим христианским убеждениям и ценностям. Его критика буддизма как религии мироотрицающей и нигилистической (он понимал буддийскую нирвану как уничтожение личности) была настолько резка и категорична, что породила «обратную реакцию» — стремление защитить буддизм и пробуждение интереса к нему даже у тех мыслителей, которые в ином случае остались бы к нему индифферентны. Симптоматично, что через осуждение буддийского нигилизма и атеизма Сент-Илер выражал свое отрицательное отношение к явлениям современной ему общественной жизни. Крайность его взглядов, обнажившая, так сказать, христианоцентристскую подоплеку буддофобии, была, как это ни парадоксально, весьма полезной для развития буддологической науки. Она спровоцировала долгую и плодотворную дискуссию о характере буддийской нирваны, которая продолжается до сих пор. Наряду с французами Ж. Б. Ф. Обри и Ф. Э. Фуко<sup>13</sup> в ней принял участие крупнейший немецкий индолог, обосновавшийся в Англии, лингвист, религиовед и философ Ф. Макс Мюллер (1823—1900).

Буддизм не находился в центре интересов этого ученого, но вместе с тем его взгляды оказали существенное влияние на буддологическую науку его времени. Именно Макс Мюллер выдвинул на первый план буддийскую этику, считая ее самой привлекательной стороной данного учения. Всей душой сочувствуя антиспекулятивным настроениям, он всячески под-



черкивал необязательность и неважность метафизики для раннего буддизма, высоко оценивал его социальный посыл, видя в Будде социального реформатора. Чтобы защитить буддизм от обвинений в нигилизме, он выдвигает тезис, что трактовка нирваны как уничтожения относится к поздней стадии учения, на ранней же стадии, по его мнению, нирвана трактуется по аналогии с ведантистской мокшей как единение с Абсолютом<sup>14</sup>. Нельзя забывать, что убежденному стороннику веданты, каковым, бесспорно, являлся ученый, было свойственно существенно преуменьшать самостоятельность буддизма в решении метафизических проблем, сближать его с брахманизмом.

Если для Бюрнуфа доктрина Будды полностью совпадала с содержанием Типитаки (вопрос о противоречиях в каноне им не ставился), то Макс Мюллер более критически отнесся к «священным текстам». Он отмечал, что если в каноне Будде приписывается два или более высказываний, противоречащих друг другу, то исследователь должен выбирать то из них, которое менее всего совпадает с поздней системой ортодоксального буддизма<sup>15</sup>. Судя по всему, ученый разделял принципы научной критики христианской литературы, сформулированные библеистикой. Там предлагалось отделять в высказываниях Христа «подлинное» от поздних «наслоений».

Надо сказать, что успешные попытки историков ранней христианской церкви создать прочную текстологическую базу для изучения раннего христианства, используя историко-критические методы, вызвали отклик практически во всех отраслях гуманитарного знания, имевших отношение к исследованию текстов. Неудивительно, что и буддологи в той или иной степени испытали влияние таких крупных авторитетов тогдашней библеистики, как Д. Ф. Штраус, Бруно Бауэр, представители тюрбингенской школы, а позднее А. Гарнак и др.

Важным мотивом мюллеровской защиты буддизма от обвинений в нигилизме, помимо всего прочего, было еще и убеждение, что понимание нирваны как стремления к уничтожению противоречит природным склонностям человека и самому характеру религиозного чувства, нацеленному, по его мнению, на переход от конечного к бесконечному. Такая религия, отмечает он, была бы низвержением человека в ничто, тогда как он стремится достичь вечного<sup>16</sup>. Очевидно, что Макс Мюллер разделял общую для романтиков и просветителей веру в универсальный для всех культур и исторических эпох характер человеческих чувств. Однако и это прекрасное убеждение, как мы увидим в дальнейшем, было поколеблено смелым и отчаянным панегириком буддийскому нигилизму Артура Шопенгауэра, сумевшего воспеть притягательность буддийского самоотрицания.

Буддологические штудии Макса Мюллера отмечены крупнейшим достижением — он ввел в научный оборот важный текст палийской литературы «Дхаммападу»<sup>17</sup>. Мюллеровское исследование этого источника убедило буддологов, что понимание буддизма невозможно без тщательнейшего изучения всей его литературы, созданной на пали. Этому благоприятствовало научное исследование коллекции рукописей, приобретенной на Цейлоне датским лингвистом и знатоком пали Расмусом Христианом Раском (1781—1832). В собрание входили тексты буддийского канона на пали<sup>18</sup>. С работой над этой коллекцией было связано появление целого буддологического направления, которое часто называют «палийской школой» в силу его приверженности палийской традиции.

В завершение очерка буддологических исследований в Европе на первом этапе следует упомянуть еще несколько имен<sup>19</sup>, и прежде всего имя исследователя цейлонского буддизма Джеймса д'Элвиса (1823—1878), интересного прежде всего своими методологическими размышлениями.

В противовес попыткам Макса Мюллера сблизить буддизм с брахманизмом д'Элвис проводил жесткую демаркацию между буддийскими и брахманистскими понятиями. Он также был убежден, что для работы с буддийскими текстами необходимо иметь уже сложившиеся представления о буддийской системе идей, иными словами, что текстуальная интерпретация частей зависит от понимания целого. Таким образом, проблема связи идеи и ее языкового выражения, поставленная Бюрнуфом скорее в теоретическом плане, имела для д'Элвиса и прикладной характер<sup>20</sup>.

Подводя общие итоги первого этапа развития буддологической науки (30—60-е годы XIX в.), важно выделить как результаты конкретных исследований буддийских текстов, выразившиеся в их публикации, переводе или описании<sup>21</sup>, так и главные принципы герменевтического подхода к этим текстам.

В связи с последним мы обратили внимание на те стороны буддийского мировоззрения и практики, которые бросали вызов привычным представлениям европейца XIX в., привлекали своей загадочностью и необычностью. Речь идет прежде всего о трактовке нирваны. Буддийские тексты, известные в то время, не позволяли с какой-либо определенностью решить вопрос — является ли нирвана прекращением существования и полным уничтожением личности или же это состояние вечного блаженства, подобное ведантистской мокше. Между тем для идентификации буддизма как религии решение этого вопроса имело принципиальное значение, поскольку при отсутствии веры в Бога-творца и вседержителя вселенной (недвусмысленно подтвержденное в буддийских источниках)

только вера в конечное искупление, или спасение, могла быть тем, что делало буддизм в глазах европейцев именно религией, а не просто этическим учением. В целом спор о характере нирваны имел безусловно принципиальное мировоззренческое значение. В нем как в фокусе скрестились все надежды, связанные с «открытием» буддизма на Западе. Это был своего рода тест на герменевтическую открытость европейца XIX в., его готовность понять иной строй мыслей и чувств, основанный на совершенно иной системе ценностей. Ведь признание того, что уничтожение личности может быть желанной целью, символизировало поворот к другому типу сознания, поставившему целью переделку и даже уничтожение собственного «я» и тем самым отличающемуся от рационализма и индивидуализма европейского типа личности нового времени.

Первые буддологические штудии примечательны и характерным для того времени *историзмом*. Он выражался в романтическом интересе, воодушевленном идеей поисков «духовной прародины человечества», истоков и корней европейской и других цивилизаций. Поэтому современное развитие этих цивилизаций часто рассматривалось как деградация и «порча» некоего идеального первоначального состояния. Отсюда же, вероятно, и расхожее отождествление древности и подлинности, в духе которого трактовалось и соотношение факта и вымысла; чем древнее источник, тем больше доверия к его фактологической стороне, чем же современнее, тем больше подозревался он в мифологизации исторических фактов и просто в вымысле. В связи с этим разрабатывались методы герменевтики, или историко-критического анализа текстов (преимущественно в библеистике), позволявшие «освободить» исторические данные от мифологических и легендарных «напластований».

Для полноты «интеллектуальной картины» следует отметить еще одну черту буддологических работ этого периода — их антиспекулятивный настрой, отвечавший духу набиравшей популярность «позитивной философии» и сказавшийся, в частности, в стремлении отрицать существование буддийской метафизики, подчеркивая и выпячивая значимость буддийской этики. Однако эта тенденция в полной степени проявляется уже на следующем этапе развития буддологии.

\* \* \*

В русле тех же умонастроений развивалась буддологическая наука и в нашем отечестве.

В начале века в ней преобладало, естественно, романтическое направление. В его духе сформулированы задачи

изучения Индии в созданном в 1818 г. Восточном кабинете при Российской академии наук, впоследствии названном Азиатским музеем. В речи президента Академии наук С. С. Уварова, произнесенной им по случаю открытия курсов восточных языков, были слова: «Из Азии пронстекают все религии, все науки, вся философия...»<sup>22</sup>. У истоков российской буддологии стояли академик Исаак Яков Шмидт (1779—1847), тибетолог и монголовед<sup>23</sup> (с его работами был знаком А. Шопенгауэр), Франц Антон фон Шифнер (1817—1879), опубликовавший тибетский текст и немецкий перевод «Истории буддизма в Индии» Таранатхи<sup>24</sup>, друг Э. Бюрнуфа Роберт Ленц (1808—1836), обнаруживший в Лондоне рукопись первого из ставших известными в Европе описаний жизни Будды «Лалитавистара», монголовед, профессор Казанского университета О. М. Ковалевский (1801—1878), опубликовавший вторую (после Я. Шмидта) буддологическую работу на русском языке «Буддийская космология»<sup>25</sup>.

Учеником Ковалевского был Василий Павлович Васильев (1818—1900) — первый русский ученый востоковед, получивший общеевропейскую известность. За время своего десятилетнего пребывания в Китае он собрал богатейший материал по буддизму на тибетском, китайском, маньчжурском и других языках, только незначительную часть которого успел обработать и опубликовать. Его основной теоретический труд — «Буддизм, его догматы, история и литература»<sup>26</sup> — представлял собой лишь первый этап намеченной им широкой программы исследования буддизма. Эта программа состояла из пяти пунктов: 1) общий обзор буддийской литературы, 2) догматы буддизма, изложенные в примечаниях к терминологическому лексикону «Магавьютпатти» (транскрипция В. П. Васильева, современное написание «Махавьютпатти») на санскритском, тибетском, монгольском и китайском языках, 3) история буддизма в Индии, 4) история буддизма в Тибете, 5) путешествие Сюань Цзана в Индию<sup>27</sup>.

Большой интерес представляет свидетельство ученого о современном ему состоянии буддологической науки: «До сих пор большая часть русских и европейских ученых или разбирали какой-нибудь один пункт учения (о трех телах, о космологии и т. п.), или переводили или истолковывали одно какое-нибудь сочинение („Ваджрачэдника“, „Лалитавистара“, „Садхармапундарика“). Все это очень хорошо, и по теории многих ученых, которые думают, что надобно обрабатывать части, чтобы дойти до общего верного результата, даже необходимо»<sup>28</sup>. Васильев предлагает двигаться не от частей к целому, а наоборот — от понимания целого к трактовке отдельных частей. Главную задачу исследований буддизма он видит в том, чтобы составить как можно более

полное представление о всей буддийской литературе, о месте в ней отдельных сочинений, о круге тех понятий, которые они включают, и, наконец, о принадлежности их той или иной школе. Без решения всех этих задач исследователь, по мнению Васильева, рискует ошибочно навязать всему буддизму представления, почерпнутые из первого попавшегося источника, не имеющего значения в канонической литературе.

В этих рассуждениях русского ученого можно видеть много совпадений с принципами герменевтики, а также с ходом мысли д'Эльвиса. Оба ратуют за то, чтобы исследованию частей предшествовало систематическое представление о целом, оба убеждены в необходимости всеохватывающей текстологической базы для решения всех конкретных вопросов идентификации отдельных сочинений. Думается, что прийти к этим выводам и Васильеву, и позднее д'Эльвису помогло не только прекрасное знание буддийской литературы, но и длительный контакт с носителями живой традиции, служивший лучшим доказательством существования целостного мировоззрения, основанного на определенной системе теоретических представлений. Этот вывод далеко не так тривиален для того времени, как это нам может казаться сегодня. Большинство буддологических работ рисовало буддизм как бессистемное месиво мифов, легенд, схоластических доктрин и религиозных практик.

В периодизации буддийской истории Васильев опирается на традиционную буддийскую историографию<sup>29</sup>. Ранний буддизм, по его убеждению, не выработал никакой философской теории, а представлял собой практическое учение о спасении. В этом он также был склонен доверять самооценке ранних буддистов. Вместе с тем ученый вполне разделял принципы исторического подхода, бытовавшего в его время. Стремлением отделить «факты» от «вымысла» пронизаны его рассуждения о догматах буддизма в отличие от его «действительной» истории. К разряду «догматов» относятся, по его мнению, приписывание Будде авторства всех сутр, идея множества будд, а также само существование Будды («Будда, можно сказать, не есть лицо — это также термин или догмат, хотя различные легенды и указывают на известное лицо, но в них так мало действительного исторического элемента, что само это лицо превращается в миф»<sup>30</sup>).

В истории русской буддологии Васильев вошел не только благодаря своим выдающимся научным исследованиям, но и как основоположник русской буддологической школы — того направления европейской буддологической мысли, которое последовательно отстаивало важность санскритских, тибетских, китайских и других источников для изучения индийского буддизма.

## Школы в буддологии

Однако создание русской буддологической школы было еще впереди, а тогда в европейской науке доминировала точка зрения, согласно которой для буддологических изысканий первостепенное значение имеют тексты на пали, считавшиеся самыми древними, — позиция так называемой палийской школы (Э. Конзе, де Йонг и другие современные исследователи предпочитают говорить об англо-германской школе).

Среди ведущих представителей школы — англичане Томас Вильям Рис-Дэвидс (1843—1922), его супруга Каролина Августа Фоли Рис-Дэвидс (1858—1942), немцы Герман Ольденберг (1854—1920)<sup>31</sup>, супруги Гейгер (Вильям и Магдалина), а также англичанин Роберт Чайлдерс, американец Генри Уоррен и др.<sup>32</sup> В сериях «Sacred Books of the East», «Harvard Oriental Series» и специальной буддологической серии «Sacred Books of the Buddhists», «Journal of the Pāli Text Society» были опубликованы переводы всего палийского канона и множество комментариев<sup>33</sup>. В изданиях Общества текстов на пали помимо вышеназванных ученых принимали участие англичанин Б. Р. Чалмерс, немец Е. Нойманн, француз Л. Феер, русский И. П. Минаев.

Вклад «палийской школы» в развитие буддологии обычно оценивается по введению в научный оборот огромного корпуса буддийских текстов палийского канона<sup>34</sup>. Однако такая оценка не учитывает теоретической подоплеки интереса этой школы именно к палийскому канону — системы взглядов европейских буддологов, сложившейся под воздействием научной идеологии того времени.

К последней трети XIX в. буддологическая наука, накопив уже достаточно обширный материал, еще не создала принципов его систематизации, которые позволили бы достаточно полно представить исторический процесс формирования и развития буддизма в Индии и его распространения в другие страны. В том фрагментарном и, в сущности, бессистемном наборе, которым представлялась тогдашним специалистам буддийская литература, предстояло определить сравнительную важность входящих в него элементов. Конкретное выполнение этой задачи осложнялось самим характером материала, запечатлевшего, по выражению русского мыслителя начала XX в. В. А. Кожевникова, «ненасытный порыв соединить всевозможные памятники прошлого в общую хаотическую массу, где рядом с первоначальными или будто бы таковыми текстами учения и их учеными толкованиями на каждом шагу наталкиваешься на поэтические легенды, на фантастические видения, настоящие сказки или мистические грезы, объяснение коих, само по себе мудреное, затрудняется для европейца

еще самобытными, чуждыми нам психологическими и нравственными особенностями восточных рас»<sup>35</sup>.

Из всего массива текстов исследователи стремились выбрать такие, которые более всего отвечали их представлениям о том, как должно было быть изложено учение самого Будды. «Удивительное очарование, исходя из личности Будды,— писал С. Ф. Ольденбург,— объясняет, почему для многих исследователей его проповедь, т. е. священные канонические тексты, в которых она была заключена, легли в основу всего их построения буддизма как религии. Если к этому прибавить, что в канонических сборниках писаний на языке пали они имели стройное целое, носившее в простоте своей характер древности, то неудивительно, что они поддались влиянию своего основного источника и представили себе буддизм, или, выражаясь точнее, древнейший буддизм, единственный по их мнению важный, как то учение, которое излагается в книгах палийского канона»<sup>36</sup>.

Эти свидетельства современников позволяют многое понять в мотивах, по которым большинством ученых последней трети XIX в. обратилось к изучению именно палийской литературы. Простота и логическая строгость служила для них самым веским доказательством древности и аутентичности палийских текстов учению самого Будды. Из этого вытекало предположение, что наиболее полным и достоверным источником для изучения буддизма в его «подлинной», «первоначальной» форме является палийский канон, обнаруженный на Цейлоне. Все же остальные редакции канона — санскритская, китайская, тибетская и др. — рассматривались как перевод или пересказ палийского «оригинала». Палийский канон воспринимался как органическое целое, в котором неразлично никакое доктринальное развитие, хотя признавалось, что разные его части были составлены в разное время. Характерной чертой взглядов «палийцев» было полное доверие всем сообщениям канона о событиях истории буддизма, о времени создания и записи текстов и т. п.

Особенно важно подчеркнуть, что именно в палийском каноне видели они единственный источник реконструкции «сущности буддийского учения», или «подлинного буддизма», представления о котором носили достаточно априорный и умозрительный характер. Например, они полагали, что учение Будды должно быть морально и интеллектуально возвышенным, чуждым предрассудков, мифов и догматизма, свойственных, по их мнению, более поздней догматической религии — махаяне. Поэтому все позднейшее развитие буддизма вызывало у сторонников «палийской школы» ассоциации с «упадком» и «деградацией».

Оставаясь в рамках «внутренней» истории буддологии, мы

едва ли можем удовлетворительно объяснить причины подобных взглядов. Ссылка на эстетическое обаяние палийских текстов, которому исследователь-де не в силах противостоять, едва ли может нас сегодня удовлетворить. Подсказка опять приходит из области, на первый взгляд никакого отношения к буддологии не имеющей,— из библейской критики. Разработанные в ней методы «субстракции», или «извлечения», исторически достоверных элементов жизни Первоучителя из мифологического и фольклорного материала широко использовались в своих работах о жизни Будды Гедрик Керн и Эмиль Сенар — крупные специалисты-буддологи, а также такие корифеи «палийской школы», как Г. Ольденберг, Т. В. Рис-Дэвидс и др. Если сравнить двух последних с виднейшими представителями протестантской либеральной теологии А. Гарнаком и А. Гункелем, то можно увидеть общее для тех и других стремление отождествлять сущность буддизма и сущность христианства, соответственно с учениями основателей этих религий, а также попытки отделить «первоначальное» (читай — «подлинное») учение или доктрину от упрощающих и вульгаризирующих его легенд и мифов и от догматов «церковного» характера. Предположительные элементы этого «первоначального» учения выбирались достаточно произвольно, в их объяснении не принималась во внимание поздняя традиция. Но главное — «первоначальному» учению приписывались вполне современные протестантские представления о ценности интеллектуальной и моральной культуры личности<sup>37</sup>.

В работах Г. Ольденберга и Т. В. Рис-Дэвидса проводятся и прямые параллели между ранним буддизмом и первоначальным христианством как формами «чистого» учения, искаженного впоследствии сложной схоластикой и пышным ритуалом институализированной религии<sup>38</sup>. Само же возникновение буддизма эти авторы трактовали в духе «протестантской» реакции на догматизм и ритуализм брахманской религии. Из этого, похоже, вытекал и их особый интерес к тем частям буддийского канона — сутрам и винае, в которых, по преданию, запечатлено «живое» слово Учителя, и почти полное пренебрежение Абхидхармой, толкующим разделом канона, содержащим попытки систематизации учения сутр. С этой же протестантской по своему характеру установкой исследователей связано, на наш взгляд, и выдвижение на первый план морально-этической проповеди Будды, и отрицание присутствия в ней метафизических элементов (хотя признается наличие отдельных положений общепhilософского характера). Правда, последнее с равным успехом может объясняться позитивистскими, а значит, и антиметафизическими настроениями многих буддологов того времени.



Всестороннюю оценку принципов «палийской школы» дал С. Ф. Ольденбург: «К чему же приводит такая постановка вопроса (т. е. постановка вопроса палийской школой.— В. Л.)? Во-первых, к тому, что большая часть развития буддизма остается совершенно незатронутой, как будто признается несуществующей, а во-вторых, что не менее важно, без достаточного основания канон одной школы признается выражением религиозной мысли Учителя, причем эта мысль, толкуемая лишь на основании канонических текстов, часто в существеннейших частях остается неясной и неопределенной. Подкупающая с первого взгляда простота построения при ближайшем рассмотрении вызывает ряд недоумений, для разрешения которых неизбежно надо выйти за рамки палийского канона. Но именно этого не делают представители той группы исследователей буддизма, о которой мы говорим: поставив во главу угла палийский канон и считая его буддийским каноном, они в нем самом искали источник понимания буддизма, лишив себя тем самым возможности подойти к буддизму во всей его совокупности, пренебрегая важнейшими и ценнейшими источниками и обрекая себя на совершенно одностороннее понимание»<sup>39</sup>.

Одним из первых ученых, подвергшим радикальному сомнению тезис о целостности и самодостаточности палийского канона, был русский буддолог Иван Павлович Минаев (1840—1890)<sup>40</sup>. Его выводы о разной датировке сложения отдельных частей палийского канона, о сектантском характере «вселенских» буддийских соборов опирались на всестороннее исследование буддизма как культурного и социального явления. Подход Минаева был гораздо более историческим, чем у его коллег из «палийской школы». Он пытался соотнести конкретные события истории буддизма с общей политической историей Индии, широко используя эпиграфические, археологические и другие нетрадиционные для подобных исследований в то время источники. В полемике с Г. Ольденбергом Минаев доказывал более позднее происхождение палийского канона и его принадлежность одной из сект, которая, стремясь подкрепить монополию на толкование «Слов Будды», приписала своему канону общепалийский характер. Выводы и предположения русского ученого были подтверждены в исследованиях, в частности Луи де ла Валле Пуссена, О. Барта, В. А. Смита, Р. О. Франка, А. Б. Кита и др.

Несмотря на свои теоретические разногласия с ведущими авторитетами «палийской школы», Минаев активно сотрудничал с Обществом текстов на пали, издал там ряд текстов и переводов. Его основной труд «Буддизм, исследования и материалы» (т. I, СПб., 1887) получил широкую

известность среди востоковедов и был переведен на французский язык<sup>41</sup>.

Последним патриархом «палийской школы» была супруга Рис-Дэвидса — Каролина Августа Фоли Рис-Дэвидс. В том, что ее предшественники считали учением «самого Будды», она видит доктрину монашеского, институализированного буддизма, сложившегося уже после смерти Учителя и подвергнутого его учение существенной переработке. Чтобы реконструировать первоначальное «послание Сакьямуни» (от пали; сакья, санскр. Шакьямуни — букв. «мудрец из рода Шакьев»), или Сакья, как она его называет, исследовательница вырабатывает ряд принципов. В их основе — представление о том, какой должна быть религия с точки зрения потребностей рядового человека (Every Man). Целью такой религии, по ее мнению, была не нирвана, а скорее артха — благополучие в земной жизни<sup>42</sup>.

Хотя послышки Рис-Дэвидс и подвергались справедливой критике как слишком абстрактные и спекулятивные (ее реконструкция является ярким образцом второго типа проблематизации), выработанная ею техника критического анализа текстов и акцент на социопсихологический аспект раннего буддизма получили высокую оценку современников и последующих поколений ученых.

Каролина Рис-Дэвидс намного пережила своих единомышленников, время ее самой активной жизни в науке — конец 20-х — начало 40-х годов, было периодом утверждения иных подходов к предмету буддологических исследований. К новой формации буддологов принадлежали немцы Рудольф Отто Франке, Макс Валлезер, Генрих Людерс, бельгиец Луи де ла Валле Пуссен, француз Сильвэн Леви, англичанин Артур Кит, поляки Станислав Шайер и Жан Пшылуски (последний был учеником С. Леви), а также и наши выдающиеся соотечественники Сергей Федорович Ольденбург, Федор Ипполитович Щербатской, их ученики Оттон Оттонович Розенберг, Евгений Евгеньевич Обермиллер и др.

В историографии буддологии принято говорить о двух буддологических школах того периода — франко-бельгийской (Леви, де ла Валле Пуссен, Пшылуски и др.) и русской, или петербургской (впоследствии ленинградской), — Ольденбург, Щербатской и их ученики. О различии во взглядах этих школ мы еще скажем, но сначала — об общих для всего направления принципах исследования.

Отказавшись от деления буддизма на «подлинный» — учение хинаяны, или южного буддизма, и «деградировавший» — махаяны, или северного буддизма, новая буддология обратилась к источникам на санскрите, тибетском, китайском, японском, монгольском и уйгурском языках, полагая,

что все школы, все направления, все модификации буддийского учения в ряде стран в равной степени принадлежат буддизму и, стало быть, заслуживают пристального научного изучения. Сопоставление канонов различных традиций и школ стало одним из главных методов установления времени их создания и записи.

Симптоматично, что, когда была доказана многослойность палийской Типитаки и одновременность сложения отдельных ее частей, что уже само по себе ставило под сомнение тезис тождества палийской версии канона «подлинному» учению Будды, проблема реконструкции «первоначального» доканонического буддизма встала как никогда ранее остро. «Чем более мы пытаемся устранить затруднения,— писал Гендрик Керн,— тем более становится обобщенным подозрение, что подлинный буддизм не совпадает в точности с тем, который предстает в его канонических книгах»<sup>43</sup>.

К тому времени мысль И. П. Минаева о том, что палийский канон отражает результаты значительной редакторской работы, проделанной с позиций одной из школ раннего буддизма — тхеравады, разделяло уже большинство ученых (среди них де ла Валле Пуссен, Пшылуски, Кит, чех В. Лесны). Однако вопрос о характере доканонической литературы (легенды, предания, мифы) и учения, которое складывалось в ту эпоху, когда проповедовал Будда, на материале имевшихся источников не мог быть решен однозначно.

На страницах книг и научных журналов развернулась острая полемика о принципах реконструкции «первоначального» буддизма между К. Рис-Дэвидс, А. Б. Китом, С. Шайером, М. Винтерницем и Ф. И. Щербатским. По поводу методов, которыми пользовалось большинство сторонников «реконструкции» из «палийской школы», исчерпывающе высказался Щербатский: «Эти методы не сложны, они состоят из трех моментов. Взгляды, которые мы имеем право приписать Будде, должны быть 1) простыми, 2) соответствовать основному направлению мысли его времени и 3) быть рассчитанными на различия в широком кругу его последователей. Все, что слишком утонченно, или выше примитивного уровня, и каждая непривлекательная идея должны быть отвергнуты. И в эти три принципа нам предлагают поверить без тени сомнения, без которого невозможен взгляд на палийский канон»<sup>44</sup>.

Ученые франко-бельгийской школы (прежде всего де ла Валле Пуссен, Пшылуски, а также их сторонники — Ф. Веллер в Германии, А. Кит — в Англии), отказывавшиеся видеть в палийском каноне правдивое изображение учения Будды, поставили перед собой задачу реконструировать до-

каноническую доктрину, используя все доступные к тому времени источники, но все же отдавая известное предпочтение махаянским. По верному замечанию К. Регами, «обрисованный в этой перспективе первоначальный буддизм уже не кажется „очищенным“ и рационализированным экстрактом канонических доктрин, но предстает как религия, многие существенные черты которой напоминают махаяну»<sup>45</sup>.

Это еще одно подтверждение существования не попадающей в сферу рефлексии самих ученых и сильно опосредованной культурными механизмами связи между характером их «поискового образа» доканонического, первоначального буддизма и их соответственно протестантскими и католическими симпатиями. В палийской, или англо-германской школе это выражается в отождествлении учения Будды с религиозно-этической проповедью в протестантском духе, в случае с франко-бельгийской школой, большинство которой составляли католики, — это стремление «подверстать» его под рубрику институализированной религии «для широких масс».

Важной, этапной характеристикой буддологических исследований «постпалийского» периода было изучение нового круга источников, который раньше почти игнорировался, — систематических специализированных философских трактатов Абхидхармы — третьей части буддийской Типитаки и комментаторской литературы, составленной к этому разделу. После публикации «Абхидхармакоши» и некоторых других абхидхармических трактатов (в переводе де ла Валле Пуссена) для прежних сомнений в существовании в буддизме специализированной логико-дискурсивной традиции не оставалось никакой почвы.

Однако встал вопрос о значимости этой традиции для самого буддизма — вопрос, который затрагивал более общие представления о системе буддийских взглядов и месте в ней отдельных ее элементов. На сей раз главными оппонентами выступили де ла Валле Пуссен и Щербатской.

Вспомним, что «палийская школа» выдвинула на первый план «практическую» философию буддизма, т. е. этику и социологию, считая религиозно-культурный элемент продуктом более позднего развития. В противовес ей де ла Валле Пуссен видел в раннем буддизме систему религиозных догматов, во многом заимствованную у брахманизма, а также соединенную с элементами магии и с верой в бессмертие души<sup>46</sup>. Можно, вероятно, согласиться с Дж. де Йонгом, оценившим спор де ла Валле Пуссена с «палийской школой» как реакцию католика, воспитанного в духе почтения к церковным догматам, на протестантское отождествление всей религии с учением ее первооснователя<sup>47</sup>. Буддийская философия, по мнению бельгийского ученого, представляла собой доктри-

нальную разработку религиозных догм (своего рода аналог европейской схоластики), которая стала возможной только на стадии канонического буддизма хинаяны. В некоторых своих работах он называет буддизм ветвью йоги (причем не в философском ее варианте в системе Патанджали, а как модификацию широко распространенной в Индии аскетической практики).

В отличие от англо-германской и франко-бельгийской школ, а также взглядов Кита и других ученых, Щербатской считал, что буддизм возник как философское учение, независимое от религии. «То, что сущность и отправная точка буддизма были спекулятивны,— пишет он,— кажется очень ясным, если мы отнесемся с доверием к свидетельствам о других странствующих учителях, бывших современниками Будды и часто вступающих с ним в споры, которые носили умозрительный характер. Преобладающими были вопросы этики и проблема воздаяния, но и они всегда были тесно связаны с определенной системой онтологии и учения о конечном освобождении»<sup>48</sup>. Разумеется, Щербатской далек от того, чтобы видеть в раннем буддизме «научно разработанную философскую систему». Он подчеркивает, что острие критики самого Будды было направлено против догматизма и скептицизма бытовавших в его время умозрительных систем: «Так же как упанишады заключают в себе несистематическую интуитивную попытку объяснить мироздание в смысле пантеизма, так же и первоначальный буддизм представляет собой несистематическую попытку критического взгляда на мир и познание»<sup>49</sup>. Критическая (в кантовском смысле) теория познания и логика поздних буддистов, которой тогда занимался русский ученый, была, по его мнению, развитием и обогащением этих внутренних тенденций раннего буддизма.

Даже многие из тех ученых, которые не оспаривали существование в буддизме развитой философской системы, все же, как правило, полагали, что для самого буддизма она была чем-то в значительной степени вторичным, производным по сравнению с сотериологией и к тому же зависимым от брахманизма. Одни считали, что доктрина буддизма испытала сильное влияние упанишад, другие — учений еретических проповедников — шраманов, третьи — брахманских религиозно-философских систем санкхьи и йоги<sup>50</sup>. Впрочем, само собою подразумевалось, что это влияние было односторонним.

Заслуга Щербатского состоит в том, что в центр буддологических интересов он поставил именно буддийскую философию, считая ее главным достижением буддийской мысли вообще, мировоззренческим ядром, через призму которого следует рассматривать все остальные ее стороны. На основе глубоких систематических знаний буддийской литературы са-

мых разных учительских традиций и направлений, а также не менее фундаментального изучения важнейших источников «ортодоксальных» школ индуизма он пришел к важнейшему выводу о самостоятельной ценности буддийской философии и об обратном ее влиянии на индуистские системы. Он доказал, что именно в полемике с буддизмом они приобрели свой классический вид. Благодаря работам Щербатского открылись новые возможности историко-философского исследования. Индийская философия предстала в них как единый процесс, складывающийся из взаимодействия разных школ, учительских традиций, как «ортодоксальной» (шесть даршан), так и «неортодоксальной» (буддизм, джайнизм) направленности.

### **«Открытие» буддизма в философской и общественной мысли: Запад—Россия**

Однако как бы ни были велики заслуги Щербатского в «открытии» буддийской философии, нельзя не сказать о том, что почва для него была подготовлена не только «внутренней» историей буддологии, но и всем предшествующим развитием философской и общественной мысли в Европе и в России, которая — вне прямой зависимости от академической науки о буддизме — уже по-своему приняла и ассимилировала буддийское учение.

Значение этого дилетантского интереса к буддизму гораздо важнее, чем может показаться на первый взгляд. Он не только расширил мыслительные горизонты европейской культуры, впуская в них инокультурный опыт, но и косвенно влиял на развитие самой буддологии — через формирование «внешнего» запроса к ней.

Интерес к буддизму таких мыслителей, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Э. фон Гартман, сам по себе уже свидетельствовал об определенном кризисе европейской рационалистической традиции, критиками которой они выступали. Кризис выражался прежде всего в несоответствии того типа сознания, который выработала вся предшествующая европейская культура, новым (культурным, социальным и экономическим) реалиям XIX—XX вв., появившимся в результате складывания общемирового экономического рынка и развертывания общемировых интеграционных процессов. Не вдаваясь в анализ этого тезиса, развитие которого представляет задачу самостоятельного исследования, отметим, что формирование сознания, отвечающего требованиям новой ситуации, могло осмысливаться или как задача изменения внешней среды, где действует личность (в тех теориях, в которых «бытие опре-

деляет сознание», например в марксизме), или же как задача *изменения сознания средствами самого сознания* (как в большинстве идеалистических теорий). Допустимо предположить, что одним из мотивов внимания к буддизму в эпоху кризиса европейской рационалистической традиции было не просто стремление расширить кругозор европейца, но прежде всего потребность познакомиться с учением, выработавшим специальные методы именно сознательного овладения (и контроля) сознанием в целях радикального изменения его природы и достижения определенного идеального состояния (на языке буддизма это состояние называется «пробуждение», или бодхи, нирвана, или «угасание»). Следы такого внимания видны и в учении Шопенгауэра.

В отличие от многих своих современников Шопенгауэр не смотрел на буддизм как на «экзотическую диковинку», случайно завезенную из далекой страны любознательным путешественником. Его тянуло к буддизму не любопытство и не научный интерес, а своего рода «избирательное родство душ» — ощущение единства и близости своих духовных исканий тем, которые он обнаружил в учении Будды. «Если бы критерием истины я избрал выводы своей философии, — писал он, — то я должен был бы отдать буддизму преимущество перед всеми другими учениями. Во всяком случае мне отроду видеть, что моя система так значительно совпадает с религией, которая имеет за себя на земле большинство, — ведь у нее гораздо больше последователей, чем у других. И это совпадение тем приятней, что я в своих исканиях вовсе не находился под влиянием буддизма»<sup>51</sup>.

Для европейского отношения к буддизму такой подход был чем-то совершенно новым. Наивно сетовать на то, что Шопенгауэр при своем громадном интересе к Индии не изучал санскрит или пали, что он предпочитал далекий от оригинала латинский перевод упанишад с персидского Анкетеля Дюпперона научно выверенному переводу с санскрита, что, наконец, его не занимала ни индийская история, ни индийское искусство, ни рационалистические системы индийской философии типа ньяи, вайшешики, санкхьи. В этом Шопенгауэр коренным образом отличался от своего великого современника, с именем которого обычно связывается европоцентрический подход к индийской философской мысли, — от Гегеля, досконально изучившего все доступные в его время индийские источники. По мнению современного исследователя В. Библихина, гегелевские лекции по истории философии и религии «остаются самой большой и в своем роде единственной встречей западной философской мысли с Индией»<sup>52</sup> в том смысле, что до Гегеля и после него ни один западный философ не ставил с такой серьезностью

проблему осмысления в западных философских категориях опыта мыслителей Индии.

В отличие от Гегеля Шопенгауэр не был академическим ученым и, стало быть, не стремился к беспристрастной холодной объективности своих выводов. «Сродство душ» было действительно «избирательным». Он создавал свою философскую систему вне академической традиции европейской философии, бросая ей вызов, споря с ней и опровергая ее постулаты. Такое сознательное аутсайдерство помогло ему выйти за рамки укоренившихся в академической среде европоцентристских стереотипов, которые мешали европейским философам признать существование «чужой одушевленности» — содержательной, осмысленной и одухотворенной интеллектуальной жизни, развивающейся вне европейской цивилизации.

Для него буддизм — это не застывшее в стадии «начала» движение абсолютного духа, не ностальгически желанное «царство детства» и «утраченная родина», иными словами, не страница далекого прошлого, покрытая пылью веков и представляющая лишь исторический интерес, а живая актуальная мысль, бьющаяся над разрешением тех же «проклятых вопросов», которые не дают покоя и ему самому. В этом смысле он вводит буддизм в круг современных проблем философии как равного партнера и собеседника, создавая тем самым предпосылки «компаративной философии», достигшей своего расцвета уже в середине XX в. Шопенгауэровский буддизм, разумеется, не претендует на адекватное воспроизведение оригинального учения в какой-либо его исторической форме. Это, безусловно, факт исключительно европейской интеллектуальной истории, свидетельствующий сам по себе о попытках впрыскивания в нее опыта чужих традиций.

Какие свои идеи он считает созвучными буддизму? Это и единство этики и метафизики, и моральное существование без веры в Высшего источника морали, и осмысление мистического опыта как важнейшего элемента трансформации сознания, и многое другое. Но особую значимость для последующего развития интереса к буддизму приобрела его трактовка нирваны как освобождение от слепого натиска воли. В отличие от воспевавших индивидуализм романтиков он не страшится угрозы полного уничтожения личности. Переступая этот европейский постулат — краеугольный камень европейской индивидуалистической традиции, философ проявляет недюжинный героизм мысли. «Вот, следовательно, каким путем — путем созерцания жизни и подвижничества святых... — вот чем должны мы рассеивать мрачное впечатление того „ничто“, которое, как последняя грань, па-



рит во следе всякой добродетели и святости и которого мы боимся, как дети «боятся темноты»<sup>53</sup>, — пишет он. Или в другом месте: «...умирать добровольно, умирать охотно, умирать **с радостью** — это преимущество человека, достигшего резигнации, преимущество того, кто отверг и отринул действительно, а не притворно волю к жизни. Ибо лишь такой человек действительно, а не притворно желает умереть — оттого ему не нужно, он не требует бесконечного посмертного существования своей личности. Он охотно поступает жизнью, которую мы знаем, то, что он получает взамен ее, в наших глазах ничто, ибо наше существование сравнительно с тем, что ждет его, — ничто. Буддизм называет это кажущееся нам ничто нирваной, т. е. „угасшим“»<sup>54</sup>.

Через шопенгауэровскую «философию пессимизма» европейцы познакомились не столько с системой буддизма, сколько с определенными буддийскими настроениями, введенными на язык психологических реалий, близких европейскому человеку. В последней трети XIX в. «пессимизм» входит в моду. Последователи Шопенгауэра в Германии — Эдуард фон Гартман (1842—1906) и Ф. Мейнландер (1841—1876) делают выводы более радикальные, чем их учитель. Первый, предвещая уничтожение Вселенной в результате осознания ее неразумности и нецелесообразности, видит в буддийском нигилизме наглядное отражение религиозного сознания человечества, второй считает буддизм лучшей иллюстрацией своей идеи — воли к смерти. Хорошо известно, что увлечение Шопенгауэром подвигло Рихарда Вагнера сделать наброски буддийской оперы («Победители»).

Интерес к буддизму Фридриха Ницше в целом идет из того же источника, что и интерес Шопенгауэра, — из поисков альтернативных христианству и рационалистической традиции европейской философии путей изменения сознания. Подобно Шопенгауэру, Ницше осмысливает буддизм как важный опыт «расширения» сознания путем критики умозрительного и спекулятивного знания вообще и рационалистической философии в частности. Оценка Ницше буддизма далеко не однозначна. Наряду с признанием его явных преимуществ по сравнению с христианством (большой реализм, культивирование душевного здоровья, вера в возможности человека и т. п.) в работах немецкого мыслителя можно найти и довольно резкую критику чрезмерной утонченности буддийских выкладок, его пессимизма и желания уйти от действительности. Однако, несмотря на критическую оценку, Ницше, по мнению многих исследователей его творчества, в своих взглядах обнаруживает примечательные параллели с буддийским учением. Помимо уже упомянутой неприязни к метафизике и спекулятивной философии они

отмечают отрицание сверхразумного и божественного, антипатию к догмам и авторитетам, критический анализ личности и поиски путей ее самосовершенствования. Говорят также о сходстве его идеала сверхчеловека с боддхисаттвой, о буддийской окраске многих проповедей Заратустры, об акценте на практической стороне учения, об отрицании современной личности, соответствующем буддийскому отрицанию души, и т. д.<sup>55</sup>

Из всех упомянутых нами поклонников индийской мудрости именно Ницше, как это ни парадоксально, должен быть признан самым осведомленным и всесторонне подготовленным к пониманию буддийских реалий. Но ни его блестящая эрудиция в области буддийской и буддологической литературы, ни дружба с известным индологом Паулем Дойссеном, ни даже систематические занятия санскритом с крупнейшим лингвистом Брокгаузом не сделали из него ученого-индолога. Его интерес к буддизму никак нельзя назвать чисто академическим, но тем не менее следует признать, что Ницше образ буддизма как реалистической и «настоящей позитивистской религии», как и в свое время буддийский пессимизм Шопенгауэра, привлекли к буддизму не меньше заинтересованного внимания, чем труды специалистов-буддологов.

В этой связи нельзя не согласиться с метким наблюдением Р. Уэлбона: «Наделенные богатым воображением энтузиасты порой могут быть полезнее в прояснении проблем, чем бесстрастные педанты. Они способствуют появлению новых и верных прозрений, стимулируют — или провоцируют — отклик. Жар, достаточно интенсивный, может родить свет»<sup>56</sup>. Отдавая должное академической серьезности и интеллектуальной ответственности гегелевских штудий индийской философии, мы не можем не отметить следующее парадоксальное обстоятельство, о котором, кстати, писал и В. Биbihин, а именно то, что гегелевская оценка буддизма, как, впрочем, и всей восточной мысли, не возбудила ни в ком из европейских мыслителей желания изучать эту мысль, продолжить дело, начатое великим философом. Биbihин, как нам показалось, увидел в этом некую несообразность, нам же представляется, что это, напротив, вполне закономерно. Дело в том, что гегелевская концепция восточной философии была абсолютно целостной и самодостаточной, чем в каком-то смысле исчерпывала и закрывала возможности дальнейшего исследования. Она представляла собой законченный совершенный продукт, вершину европейского рационализма. После Гегеля академическая философия в лучшем случае могла лишь воспроизвести его схематизации восточной мысли, в то время как интерес к буддизму и к Востоку в целом

получал стимулы из совсем другой, неакадемической сферы, где господствовали «ниспровергатели традиций» Шопенгауэр, Ницше и их последователи.

Всплеск интереса к буддизму во второй половине XIX в. дал новый импульс к возобновлению давнего спора о сравнительной древности мировых религий, начавшегося еще в эпоху Просвещения. Просветители XVIII в. и вслед за ними романтики охотно отдавали приоритет индийским религиям перед библейско-христианской. В XIX в. проблема эта ставилась уже более конкретно — в плоскости выявления тех способов, путей и каналов, коими учение Будды могло повлиять на новозаветное учение. В вероятности такого влияния были убеждены не только такие откровенные буддофилы, как Шопенгауэр, но и многие христианские либеральные теологи, сторонники радикальной «библейской критики». У них нашлись серьезные оппоненты и в среде специалистов-буддологов (Т. В. Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, Р. Гарбе и др.), и в лице представителей академического теологического религиоведения (Г. Фабер, С. Келлог, А. Кьонен и др.)<sup>57</sup>.

Наше внимание привлек прежде всего мировоззренческий аспект попыток сравнения христианства и буддизма. Сравнительные методы в подобных исследованиях, как легко догадаться, не являлись такой безупречной научной процедурой, которая в результате ее применения давала абсолютно объективный «незаинтересованный» научный расклад. Даже не предназначенные для апологетических целей, что характерно прежде всего для работ буддологов, эти сравнения тем не менее несли отпечаток религиозных симпатий — если не откровенно христианофильских или буддофильских, то по крайней мере в чем-то близких тем или другим.

Особо следует сказать о попытке создания некоей «универсальной религии» — теософии, стремящейся объединить различные формы вероисповеданий путем раскрытия объединяющего их «сокровенного смысла» и отбрасывания «разъединяющей» догматики (Е. П. Блаватская, Г. Олькотт, А. Безант). Хотя теософию иногда называют необуддизмом, буддийских элементов в ней ничуть не больше, чем элементов индуизма, брахманизма, отдельных положений западного оккультизма и гностицизма. Кроме того, теософы постоянно апеллировали к современной «положительной науке» Запада.

Программа теософского «духовного пути» бросала вызов основным принципам христианского взгляда на бытие личности. Даже само название программного документа теософского движения — «Буддийский катехизис» содержит скрытую полемику с христианской догматикой. Ею пронизана

ны почти все основные постулаты «новой религии». Согласно автору «Катехизиса», полковнику Г. Олькотту, эта религия учит «наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяний, без посредничества святых и духовенства, учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни»<sup>58</sup>.

Деятельность Теософского общества, созданного в 1875 г. в Нью-Йорке, охватила многие страны Европы и Америки, в том числе и Россию. Охотно использовало буддийские идеи и буддийскую терминологию и другое «универсальное» направление, отколовшееся от теософии,— антропософия, созданная Рудольфом Штейнером в 1913 г.

В сравнениях буддизма и христианства, которые встречаются на страницах большинства работ на эту тему, обнаруживается попытка столкнуть эти религии в мировоззренческом споре об истине в конечной инстанции. Помимо собственно христианской и буддийской позиций в этом споре проявлялись как христианофильские, так и буддофильские симпатии.

Обращает на себя внимание любопытный парадокс. Когда сравниваешь аргументы «буддофилов» и «христианофилов», то трудно отделаться от впечатления, что в понимании специфики буддизма как целостного явления чужой традиции представители последовательно христианского мировоззрения преуспели заметно больше, нежели иные почитатели буддизма, готовые воспринять отдельные его «достижения», а также те либеральные критики христианства, которые записали учение Будды в реестр «исторических влияний», напластовавшихся на учение Христа.

Позволим предположить, что дело тут, вероятно, в том, что присущее первым сознание целостности христианского учения и внутренней смысловой связи всех его частей, делавших его чем-то большим, чем механическая совокупность разного рода «влияний», «заимствований» и «напластований» (из буддизма, гностицизма и т. п.), психологически подготовило их к признанию и за буддизмом такой смысловой целостности, в которой они смогли почувствовать отличие от христианства не только в частности, но и по самой сути.

Парадокс же, как нам кажется, заключается в следующем: при установке только на приятие понимание рискует лишиться необходимого «сопротивления» материала, с одной стороны, и сопротивления мысли исследователя материалу—с другой. Вот почему мы должны признать, что хотя выводы, к которым приходили христианские религио-

веды, носили подчас откровенно апологетический характер, их неприятие буддизма в целом оказалось для понимания этого учения в Европе более конструктивным, нежели воодушевленный, но поверхностный энтузиазм любителей буддийской мудрости. Прежде всего благодаря остроте поставленных вопросов и проблем, в частности проблемы сопоставления буддизма и христианства как религий, исходившей из имевшегося в то время представления о том, что такое религия (в конечном счете это привело к пересмотру христианоцентристского понятия религии). Столь же важен был вопрос о неправомерности передачи буддийских реалий христианскими терминами.

«Слова, имеющие в христианской религии точный и определенный смысл,— писал один из самых серьезных авторов этого направления С. Келлог,— употребляются весьма часто для обозначения таких буддийских терминов, с действительным историческим смыслом которых они почти или совсем не имеют ничего общего, и вот вследствие этого у многих людей возникает ложное представление о действительном характере буддийской религии»<sup>59</sup>. Он имеет в виду такие понятия, как «церковь», «грех», «праведное», «троица» (в отношении дхармы, общины и Будды).

Подводя итог нашим герменевтическим размышлениям, скажем, что сопоставление христианства и буддизма по принципу «контраста» и тогда и в дальнейшем доказало свою несомненно большую историко-философскую ценность, нежели их бессистемные, поверхностные сближения на некой аморфной основе «универсалий» с заведомой целью обнаружения единства. То, что такие сравнения играли и продолжают играть существенную роль в самопознании самой христианской традиции, отнюдь не умаляет их ценности и в деле познания буддийского мира, негативное отношение к которому, как мы видели, также может возбудить любопытство и даже интерес к этому явлению.

Чтобы проиллюстрировать все это на конкретном материале, обратимся к свидетельству тогдашних споров о сравнительных достоинствах христианства и буддизма, стороннику Н. Ф. Федорова, автору двухтомного фундаментального труда «Буддизм в сравнении с христианством» (вышел в Петрограде в 1916 г.), учитывавшего все последние достижения как буддологической, так и христианской теологической литературы по данному вопросу, а также точки зрения различных сторонников и противников идеи буддийского влияния на учение Христа,— В. А. Кожевникову. Несмотря на его предвзятое отношение к буддизму, ему нельзя отказать в искреннем намерении разобраться в этом явлении, понять его как бы «изнутри», через литературу.

С явным сочувствием цитирует Кожевников знаменитые слова Сент-Илера — странного буддолога, прославившегося своей буддофобией, который писал: «Единственная, но зато огромная услуга, которую может оказать буддизм, состоит в том, чтобы своим грустным контрастом с христианством подать нам повод еще более ценить неоценимое достояние нашей веры»<sup>60</sup>. Симптоматична почти аналогичная оценка Кожевниковым современных ему религиозоведческих работ: «Результаты сравнительного изучения религии, — пишет он, — оказались в общем выводе благоприятными для христианства. Именно благодаря ближайшему ознакомлению с другими верованиями особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу, и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги, настолько, что, по замечанию очень свободомыслящего знатока сравнительного вероведения Гаппеля, высшей похвалой для нехристианских религий остается их совпадение в чем-либо с христианством»<sup>61</sup>.

Большой интерес для наших целей представляет рассмотрение Кожевниковым причин небывалой популярности буддизма<sup>62</sup>. Прежде всего он отмечает опасность для «нестойких умов» таких сочинений, где сравнение христианства с буддизмом или выявляет происхождение первого от последнего, или показывает заимствование христианством каких-либо элементов у буддизма, или же подводит к выводу, что буддийское учение в каком-то отношении лучше и ценнее христианского. В их числе он называет работы Р. Зейделя, О. Пфлейдерера, Шниделя, Т. Шульца, некоторые высказывания известных индологов и буддологов Ф. Макс Мюллера, Э. Гарди, Г. Керна, С. Леви. Немаловажной причиной симпатий к буддизму в европейских странах он считает и буддофильские настроения, явно выраженные в системах Шопенгауэра, Э. фон Гартмана, а в России — в публицистике Л. Н. Толстого, в которой нравственное и историческое значение Христа сближается со значением личности Будды. Большую роль в распространении буддизма играют, по его мнению, миссионеры Теософского общества, а также буддийские миссионеры разных толков, заполонившие Европу и Америку. Немало «содействовала сочувствию к буддизму, — признает Кожевников, — пессимистическая поэзия XIX в., включавшая в себя разочарование в жизни и жажду покоя небытия (Леконт де Лилль, Каролина Аккерман, Метерлинк, Гофмансталь, наконец, поэма Эдвина Арнольда „Свет Азии“)»<sup>63</sup>.

В результате Кожевников приходит к выводу, что «сочувственный поворот к буддизму определенных лиц известного направления несомненно существует, что он входит, как

один из важных ферментов, в состав современного философского, нравственного и религиозного брожения, что поэтому с ним надо серьезно считаться как с явлением не только довольно распространенным, но и глубоко затрагивающим существенные вопросы духовной жизни нашего времени»<sup>64</sup>. Такой вывод тем более исторически ценен, что он высказан устами человека, которого трудно заподозрить в склонности преувеличивать важность буддизма.

Все названные причины популярности последнего имели значение и для духовной жизни России конца XIX — начала XX в.

Еще в 80-е годы XIX в. В. Соловьев пытался осмыслить буддизм в терминах своей «философии всеединства». Бросив взгляд на те источники, которыми он пользовался для своих лекций по истории философии<sup>65</sup>, можно без особого труда составить представление о том, с какими трактовками буддизма имел дело русский философ. Среди этих источников самые известные труды крупных буддологов и индологов того времени — Э. Бюрнуфа, Б. Сент-Илера, Ф. Макс Мюллера, Т. Кольбука<sup>66</sup>. В них, как уже упоминалось, подчеркнуты близость буддизма и брахманизма, отрицание существенных различий между ними, особенно в области философии, которую буддизм якобы почти полностью заимствовал у последнего. Кроме того, в них акцентируется пресловутый буддийский нигилизм, отрицание личностного начала и т. п.

Однако эти, так сказать, заданные европейской наукой того времени параметры образа буддизма своеобразно резонируют с историко-философской концепцией самого Соловьева, в которой их значимость еще больше возрастает, чтобы лучше вписаться в эту концепцию.

Симптоматично в этой связи, что главное ударение русский мыслитель делает именно на отрицании буддизмом «жизни и всего сущего»<sup>67</sup>. В этом отрицании он видит стадию исторического процесса, когда «мировая душа отвращается от факта природы, но идея абсолютная, то, что не есть факт, еще не открывается ей в своем положительном содержании, а является в форме отрицательной идеи, т. е. содержанием божественного начала признается отрицание действующего божества, уничтожение существования, покой, Нирвана. В этом последнем слове резюмирован весь буддизм»<sup>68</sup> (ср. понятие нирваны у Сент-Илера).

Буддизм и вся его философия вырабатываются, по мнению В. Соловьева, из предшествующей натуральной религии брахманов и являются ее логическим завершением в том смысле, что она, как и брахманская религия, «не знает другого бытия, кроме фактического, по отрицании последнего

у нее ничего не остается, и идею она должна признать за ничто, за нирвану»<sup>69</sup>.

Положительным вкладом буддизма философ считает идею «начала свободной нравственной личности», но освобождение личности, по его мнению, носило опять-таки отрицательный характер, не дающий нового положительного содержания (непонятно, освобождением для чего оно было). Признавая естественность увлечения буддизмом в Европе (здесь он ссылается на Шопенгауэра и Гартмана), Соловьев, подобно Гегелю, полагает, что буддизм имеет значение для истории человечества «только как первые шаги на пути перехода от натуральной религии к свободной человеческой личности и, в качестве первых шагов, представляет все преимущества и недостатки юношеской поры»<sup>70</sup>.

Романтический взгляд на Индию как на детство человечества, возможно воспринятый у Гегеля, кроме того, шопенгауэровская романтизация отрицания как «субъективного состояния страдающего, приниженого, но могучего духа»<sup>71</sup> — таковы составляющие соловьевской концепции буддийской философии. После Гегеля она представляет собой еще одну попытку вписать индийскую мысль в телеологически направленный историко-философский процесс, увенчивающийся на сей раз синтетической «философией всеединства». И Соловьева и Гегеля, при всей разности их историко-философских концептуализаций, объединяет убеждение, что буддийское учение представляет лишь исторический интерес.

Иначе смотрят на буддизм другие православные мыслители, чувствующие в расширяющейся буддофильской пропаганде непосредственную угрозу интересам христианской веры: архиепископ Василий, архиепископ Нил, Амфилохий (Лутовинов), Д. В. Горохов, Мефодий, Палладий (П. И. Кафаров), Гурий (Карпов), Миротворцев, Н. Д. Миронов, автор статей по индийской и буддийской философии в «Новом энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона А. П. Подгорбунский, а также философы А. Введенский и уже упомянутый В. А. Кожевников<sup>72</sup> ведут с буддизмом острый, подчас даже резкий, мировоззренческий спор. Вот, например, как иеромонах Гурий завершает свое изложение содержания монгольского буддийского текста: «Так заканчивается оригинальная философия буддизма. Отринув живого Бога и живую душу, — она, по логике мысли, должна была упереться в пустое пространство и исчезнуть в непонятной для разума плоскости бытия. Мысль человека дошла до отрицания себя и дух человека до уничтожения всех своих жизненных сил»<sup>73</sup>. Частые обвинения в адрес буддизма, помимо атеизма и нигилизма, — замена вечной жизни вечной



смертью, эгоизм, чародейство и т. п. По концепции А. Введенского религиозное сознание буддизма является полной деградацией<sup>74</sup>. Вместе с тем большинство из названных авторов признают за буддизмом отдельные позитивные и приемлемые положения, например сострадание ко всему живому, отказ от деления людей на касты и т. п.

Однако в целом буддизм воспринимается как вызов устоям психологического равновесия личности, которые дает христианство, прежде всего своей идеей «человекобожества»: «Это горделивое настроение,— пишет иеромонах Гурий,— от сознания обожествления и подрывает практически симпатичные черты буддийской морали. Оно особенно усиливается от того, что обожествление в буддизме не есть дар и милость Высшего начала, а достигается силою собственного духа человека. Поэтому буддизму совершенно чужда идея смирения и уничтожения себя, добродетели покорности он не знает совсем. Буддизм есть постоянный аскетизм, постоянное упражнение и борьба с самим собой, но это только борьба за уничтожение содержания жизни, это только угасание жизни, а не созидание, ни творчество, ни обновление»<sup>75</sup>.

Существовал вместе с тем и несколько другой взгляд на буддизм, взгляд «через культуру». Само географическое местоположение России как бы на перепутье между Востоком и Западом проецировалось и на духовно-культурное пространство, побуждая русских мыслителей — во имя сохранения собственной «культурной территории» — то к неустанному размежеванию с одним и другим, то, напротив, к «примирению в себе обоих» (В. С. Соловьев). В последнем смысле буддийская идея «срединного пути» попадала на благоприятную почву. Именно так — в избежании «крайностей» Востока и Запада — виделся порой и «особый», «третий» путь России.

В калейдоскопе умонастроений «серебряного века» нельзя не отметить и ярко выраженный интерес к буддизму, в котором часто видели символ всей индийской религиозно-философской мысли, а порой и олицетворение всего «таинственного» Востока. Однако, справедливости ради, следует отметить, что образ буддизма ассоциировался в то время не только с возвышенной духовностью и мудростью людей Востока, но и носил некоторые отрицательные черты, приписываемые индийской культуре в целом, — апатичность, стагнацию, пассивность, как, например, в стихотворении О. Мандельштама<sup>76</sup>:

В год тридцать первый от рожденья века  
Я возвратился, нет — читай: насильно  
Был возвращен в буддийскую Москву...

Увлечение буддизмом не ограничивалось простым знакомством с многочисленными публикациями отечественной и зарубежной буддологической литературы и популярными брошюрами теософов. Многие выдающиеся деятели «серебряного века» пытались узнать индийскую и буддийскую мудрость, так сказать, из первых рук — через изучение языка буддийских текстов, прежде всего санскрита и пали. Известно, например, что Иннокентий Анненский обучался санскриту у И. П. Минаева, Блок — у С. Леви<sup>77</sup>, Брюсов — у Фортунатова, Вяч. Иванов — у Ф. де Соссюра, изучали санскрит и А. Белый, Бальмонт, Городецкий, Хлебников (поступил в университет на санскритское отделение). В увлечении буддизмом Бальмонта и Блока главную роль сыграло их знакомство с теософским учением, а Белый, бывший долгое время последователем антропософии Р. Штейнера, даже пытался переводить с пали «Сутта-нипату»<sup>78</sup>.

Эта особенность «серебряного века» еще ждет своего исследователя, но несомненно одно — крайнее разнообразие духовных и эстетических поисков, характерное для этого времени, едва ли объясняется якобы неразборчивой декадентской всеядностью, вызванной потерей «всех ориентиров». Бесспорно, это был кризис, но кризис определенного типа личности — личности классического европейского рационализма. Разрушая традиционные европоцентристские стереотипы и раскрывая горизонты иных культурных миров, он активизировал поиск новых форм культурной и духовной жизни. Культивирование интуитивного, мистического единения с Абсолютом, растворение личностного начала во всеобщем и вместе с тем крайний индивидуализм нищенского толка, обожествляющий личность, — таковы два полюса, между которыми проходила духовная жизнь того времени. Первый полюс лучше всего символизировало буддийское понятие нирваны, второй также находил воплощение в буддийском материале — в образе человекобога Будды (антитеза богочеловека Христа и человекобога Будды символизировала вызов христианству).

В это же время на русский язык переводятся труды крупнейших европейских буддологов Г. Ольденберга, Т. Рис-Дэвидса, Р. Пишеля, О. Барта, Э. Гарди<sup>79</sup>, издаются переводы с английского оригинальных буддийских источников<sup>80</sup>, получают широкое распространение многочисленные популярные брошюры и книги о буддизме и Будде<sup>81</sup> в сериях «Жизнь замечательных людей», «Библиотека для семьи и школы», «Библиотека самообразования», «Светоч», «Дешевая библиотека» и т. п. Среди небуддологов, писавших о буддизме, едва ли не самым плодовитым был философ-позитивист, близкий к народническим кругам, Владимир

Викторович Лесевич (1837—1905), заслуживает специально упоминания и Н. И. Герасимов, переведший для «Восточной библиотеки» (правда, не с подлинника, а с европейских языков) самые популярные буддийские памятники — «Дхаммападу» и «Сутта-нипату», а также другие буддийские сутты и снабдивший эти переводы своими обширными предисловиями, содержащими ряд ценных наблюдений. Разделы по индийской и буддийской философии появились и в энциклопедических изданиях того времени — прежде всего в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, Новом энциклопедическом словаре Брокгауза-Эфрона<sup>82</sup>.

**Русская буддология:**

**Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг**

Отдавая должное просветительской деятельности энтузиастов и любителей буддийской мудрости, нельзя забывать, что главную роль на ниве просвещения играли все же специалисты, работавшие не с буддологической литературой, а непосредственно с оригинальными буддийскими текстами.

В целом можно сказать, что перед русской буддологией конца XIX — начала XX в. стояла непростая и во многом тогда неразрешимая задача. С одной стороны, ей предстояло разрушить довольно устойчивые в общественном сознании стереотипы отношения к индийской мысли как «второсортной» и «отсталой», а с другой — несколько остудить экзальтированную горячность многочисленных любителей индийской мудрости, превозносивших прельстве всего ее мистицизм и спиритуализм. Иными словами, на ее долю выпала нелегкая и во многом неблагоприятная роль культуртрегеров. Ученым приходилось убеждать и доказывать, что индийская культура ничуть «не хуже» европейской, что она своим собственным путем (а не через заимствование у Запада) достигла выдающихся результатов во всех областях человеческой жизнедеятельности — не только спиритуальных, как считали многие, но и самых что ни на есть «материальных». Отсюда главный их метод — установление аналогий и параллелей между индийскими и западными понятиями и учениями, переложение специфически построенных рассуждений и других проявлений интеллектуальной самобытности индийских мыслителей на язык, понятный русской образованной аудитории. Огромный вклад в популяризацию учения буддизма внес академик Сергей Федорович Ольденбург (1863—1934), крупный буддолог (специалист по литературе так называемого «народного буддизма» — джатакам) и организатор науки (непременный секретарь Академии наук)<sup>83</sup>.

На европейски образованного читателя ориентировался в своих работах и Федор Ипполитович Щербатской. Вот почему буддийские философы заговорили на страницах его книг языком Канта, Гегеля, Юма, Бергсона и Рассела.

Но было бы, вероятно, сильным упрощением объяснять «европеизацию» языка индийских мыслителей в работах Щербатского только своего рода комментаторским или переводческим приемом, вызванным необходимостью быть понятым современной философской аудиторией, как это склонен делать современный исследователь Я. В. Васильков<sup>84</sup>. Вполне соглашаясь с последним в том, что русский ученый был далек от отождествления европейских и буддийских систем, мы не можем признать, что Щербатскому в равной степени были чужды представления о циклизме и «вечном возвращении» в истории философии<sup>85</sup>.

Похоже, что Щербатской вполне разделял мысль о существовании неких парадигм философского мышления, которые реально воспроизводятся в разные исторические эпохи в разных культурах и цивилизациях. С явным сочувствием (судя по контексту) цитирует он слова В. Фрейтага о том, что «не случай и не произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы, в силу коего у самых различных народов, при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам»<sup>86</sup>. Если это не прямой циклизм, то по крайней мере признание параллельности основных путей развития философии в тех культурах, где она возникла, независимо от места и времени — тоже своего рода «вечное возвращение» (В. Хальбфасс называет этот феномен *Wiedegerkenntniss* — «возвратным знанием»<sup>87</sup>).

Наверное, мы будем не далеки от истины, если предположим, что Ф. И. Щербатской был в ряду первоиспытателей одного из самых ярких культурологических прожектов XX в. — идеи «диалога» Востока и Запада. В своем «Индоевропейском симпозиуме по проблемам реальности внешнего мира»<sup>88</sup>, он посадил «за один стол» самых разных представителей индийской и европейской традиций и разыграл между ними своего рода диалог, каждый участник которого отстаивал свою точку зрения на некоем общеполитическом (европейском) языке, «понятном» всем остальным. Важной предпосылкой такой «встречи» двух философских культур было признание самостоятельности, равноправия и равноценности каждой из них.

Нельзя не заметить, что и сам Ф. И. Щербатской дал прекрасный образец такого диалога. Он относился к разряду ученых, которые, по меткому выражению выдающегося китаиста В. М. Алексеева, «два мира в себе держали проч-

но». Иначе говоря, в его научной деятельности как бы происходила реальная встреча Запада и Востока. Блестящее востоковедное образование (его учителями были выдающиеся ученые своего времени И. П. Минаев, С. Ф. Ольденбург, Г. Бюлер, Г. Якоби) и глубокие знания европейской культуры, вместе с тем дух восточной учености, воспринятый от настоящих индийских шастринов — знатоков традиционных наук, и владение самыми современными достижениями европейской науки — все это позволило ему с равным правом выступать и от лица современного европейского знания и в то же время представлять мирозерцание человека буддийской культуры.

Однако, признавая важность «диалога культур» в деле выработки способов их взаимопонимания и взаимопознания, мы не можем пройти мимо некоторых, так сказать, издержек кросс-культурного энтузиазма. Прежде всего необходимо сказать об опасности потери дистанции между «своим» и «чужим» и в результате принятия «желаемого» положения вещей за «действительное». Похоже, что этого не удалось избежать даже такому прекрасному знатоку своего предмета, как Щербатской.

В анализе буддийского материала он руководствовался главным образом европейскими представлениями о структуре, функциях и задачах философского знания. Деление на онтологию (метафизику), логику, теорию познания и этику было для него не просто условным исследовательским приемом классификации и систематизации, а выражением классификационных принципов самой буддийской мысли. «Секуляризация» буддийского философского знания (особенно логики) в работах Щербатского была естественным результатом перенесения на него европейского отношения к философии.

Параллели между буддийской и европейской логикой убедили ученого в том, что «буддийская логическая система, по замыслу ее создателей, по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией, т. е. как с учением о пути к спасению. Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума»<sup>89</sup>. Комментируя это рассуждение Щербатского, В. Н. Топоров справедливо замечает, что «оно верно лишь в том случае, если допустить, что и буддийская эпистемология не соотносилась подобным же образом с собственной логикой, и оно неверно при учете более широких задач, одушевлявших научные построения буддистов. Поскольку для буддизма, как, впрочем, и для большинства других древнеиндийских религиозно-философских систем, была характерна установка на определенную цель — «токса — „освобождение“... буддийская логика (осо-

бенно если учесть, что она имела дело со всеми видами познания) естественно включалась (как одно из условий достижения цели) в буддизм как религиозное учение о спасении»<sup>90</sup>.

Хотел этого Щербатской или нет, но объективно получилось так, что европейская мысль выступала у него в роли своего рода норматива, стандарта, некоей *суммы известного*, из посылок которого логически реконструируется *система неизвестного* — буддийских учений, идей, принципов (ср. второй род проблематизации). Или же (что в общем-то почти одно и то же) в этом неизвестном ведется целенаправленный поиск элементов уже известного: «Под покровом экзотической терминологии философ различит черты, которые он привык видеть в иной трактовке, в ином упорядочении, занимающими иное место в системе и помещенными совсем в другие контексты»<sup>91</sup>.

Разумеется, реконструкция «по образцу» еще не означает восстановления «по образу и подобию» — образец может воспроизводиться не *содержательно*, но лишь *структурно* или *функционально* или же просто служить путеводным ориентиром, но в любом случае он остается образцом — определенной точкой опоры и стандартом измерения, который даже в этом, казалось бы, служебном и вспомогательном качестве может нести, на примере работ Щербатского (да и большинства других европейских буддологов), серьезный идейный и мировоззренческий заряд.

Говоря о методологии Щербатского — именно она занимает нас более всего, — нельзя не сказать и о его переводческих методах. Мысль Эжена Бюрнуфа об обязательной связи между изучением слов и изучением идей стала определяющей в переводческой деятельности русского ученого. Свои методы перевода он называл «философскими», противопоставляя их распространенным в то время методам «буквального» перевода.

При буквальном переводе, часто сопровождаемом экскурсами в этимологию, внимание переводчика сосредоточивалось прежде всего на *слове*, в тени которого бледнела и даже совсем исчезала обозначаемая им *идея*. Щербатской же основал традицию толкующего, интерпретирующего перевода, ставящую в главу угла идейное содержание текста. По мнению Я. В. Василькова, Щербатской «перенес на индийские философские тексты принцип, выработанный индологами Г. Бюлером и Г. Якоби на шастрических текстах нефилософского содержания и состоявший в том, что предметная область значений каждого термина должна определяться только в ходе реконструкции всей системы понятий каждого учения»<sup>92</sup>.

Сам Щербатской говорит об этом так: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином»<sup>93</sup>. Идеалом перевода был для него текст, который мог бы быть создан индийским мыслителем, если бы он знал русский язык и перевел бы на него свой трактат: «Мы не оставили ни одного термина не переведенным. Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке»<sup>94</sup>. Это означало, как справедливо отметил В. Н. Топоров, что «в переводе выбирается метаязык европейской логики»<sup>95</sup>. «Проникновение в мысль автора в полном ее объеме» создавало предпосылки и для прямо противоположного хода — передачи европейских философских идей на метаязыке индийской философии. Например, для доказательства близости некоторых положений буддийской логики и европейской философии Щербатской перевел на санскрит слова Бергсона о философии и математике: «Мир, которым оперирует математик, умирает и возрождается каждый момент». Он констатирует, что санскритский перевод «звучит как цитата из индийского текста»<sup>96</sup>.

Однако такие переводы «без остатка», хотя и дают несомненный выигрыш в представлении хода мысли создателей текста, все же не могут быть названы переводами в собственном смысле слова. Более правильным было бы рассматривать их как пересказы или логические реконструкции, причем реконструкции того, что *понял переводчик*. Ориентация на передачу в переводе только идей и смыслов вне их связи со словами оригинала создает, на наш взгляд, слишком большую вероятность модернизации. Идея, оторгнутая от своего первородного слова и получившая другую словесную оболочку, может совершенно потеряться в тени чуждых ей смысловых ассоциаций понятийных структур иного языка. Например, «дхарма», переведенная как «закон», теряет другие свои значения, такие, как «учение», «элемент», «добродетель» и т. д.

Но помимо семантического аспекта, который при подобном переводе никак не может учитываться в полном объеме, «философский» перевод-реконструкция попадает в зависимость, как это можно видеть на примере Щербатского, от философской эрудиции и даже от философских симпатий переводчика. Нетрудно заметить, как знакомство ученого с системами европейской философии и увлечение некоторыми из них, особенно кантианством и неокантианством, нахо-

дило отражение и в его переводах, в которых язык Канта и Гегеля сменялся языком Бергсона и Гуссерля.

То, в чем Щербатской видел близость буддизма и европейской мысли, позволяет составить представление о его собственных взглядах и убеждениях. Приведем одно его любопытное рассуждение. Говоря о буддийских философских системах, он отмечал, что они, «будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания... Мирозерцание без бога, психология без души, вечность элементов материи и духа, что является особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики — отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, наконец, общая всем нам необходимая неизбывная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию — независимо от Бога, души и свободы воли, — вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания»<sup>97</sup>.

Из этого отрывка видно, что Щербатской разделял многие идеи, характерные для взглядов дореволюционной либеральной интеллигенции, — веру во всемогущество науки в деле преобразования человеческой жизни, или, как бы мы сейчас сказали, сциентизм, жизнеутверждающий атеизм и веру в прогресс человечества в целом.

В сближении буддизма с «современной наукой» нынешние буддологи не склонны слишком поддерживать Щербатского. По мнению А. М. Пятигорского, «Щербатской так и не сумел стать на полностью автономную точку зрения. Из всех буддологов, смотрящих на буддизм из мира европейской культуры, он был несомненно самым результативным. Его параллели (например, параллель между буддийской теорией мгновечности и концепцией А. Бергсона, параллель буддийского «принципа пустоты» и теорией относительности и т. д.) весьма убедительны, но они все же остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии»<sup>98</sup>.

Однако широким слоем научной интеллигенции именно параллели между буддизмом и современными научными достижениями оказались наиболее понятны и близки. Некоторые современные физики видят в буддийских идеях важное эвристическое средство, стимулирующее нетривиальное научное мышление<sup>99</sup>.

Характеристика Щербатского, данная А. Пятигорским, не позволяет объяснить один чрезвычайно симптоматичный



факт — то, что в самой Индии Щербатского считали не столько исследователем буддизма, сколько собственно *буддийским философом*, стоящим в одном ряду с Дигнагой и Дхармакирти (например, см. статью Д. Н. Шастри «Вклад Щербатского в буддийскую философию»: *Modern Review. Calcutta, 1955, vol. 93*).

Похоже, что манера Щербатского, так сказать, европеизировать буддийскую философию, по существу, не противоречила принципам философствования, сложившимся в самой индийской традиции, по которым основным жанром философской литературы в Индии был комментарий к авторитетному тексту. Причем комментатор использовал термины современного ему философского языка для решения — в форме толкования и развития идей первоисточника — философских проблем своего времени. Едва ли мы погрешим против истины, если предположим, что буддологические сочинения Щербатского можно рассматривать как комментарий к определенным буддийским идеям, созданный с привлечением терминологического аппарата европейской философии.

Есть еще один аспект в деятельности Щербатского, который сближает его на сей раз уже с современной индийской философией и неиндуизмом. Это постоянный акцент на первостепенную роль индийской философии в индийском духовном наследии, а также попытки популяризировать ее среди европейцев, доказывая ее равную значимость, а в иных случаях даже превосходство относительно европейской философской традиции.

В целом же вопрос, считать ли Щербатского буддийским философом или европейским исследователем буддизма, отсылает нас к более общей проблеме — является ли история философии философией или же принадлежит дисциплинам исторического жанра. Думается, что в историко-философской дисциплине мы имеем дело не с дихотомией этих двух разных форм интеллектуальной деятельности, а скорее с их диалектическим единством.

Ученик Щербатского, Оттон Оттонович Розенберг (1888—1919), прожил недолгую жизнь, но успел создать труд — «Проблемы буддийской философии»<sup>100</sup>, составивший без преувеличения целую эпоху в буддологической науке. Вслед за учителем Розенберг придавал изучению буддийской философии первостепенное значение, считая ее «общим знаменателем» всех буддийских направлений и школ, он тоже сделал объектом своего исследования специализированные философские трактаты. Но в том, что касается методологических идей, он, как нам кажется, пошел даже дальше своего великого учителя.

Большинство западных ученых и тогда и по сию пору

следовали в своей интерпретации иных культурных, философских и религиозных традиций естественной логике понимания через «освоение» (читай: «превращение в свое»). Они, как правило, принимали за *точку отсчета* западную систему ценностей и западную сетку понятий с тем, чтобы исследуемой ими буддийской или какой-либо другой неевропейской мысли придать форму, приемлемую и понятную для западного читателя. Розенберг же был одним из первых европейских ученых, который осознанно искал точку опоры в *самой изучаемой традиции* — в ее ценностно-понятийной системе, активно используя материалы ее самоописания. При таком подходе язык западной философии становится чисто условным, металогическим и подчиняется в конечном счете задачам толкования собственно туземного метаязыка.

Заняв такую позицию, Розенберг сознательно отказывается от практики проведения параллелей с европейской философией, основанной на чисто субъективных и случайных ассоциациях. Вот, что он говорит о трудностях перевода: «Каждый из (европейских.— В. Л.) технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина, один европейский, другой буддийский, даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов, и вообще философских терминов чужих систем столь труден»<sup>101</sup>. Существует, по его мнению, и другая трудность: «...переводимый термин может только в одном из своих значений совпадать с предлагаемым переводным... Пресловутые эквиваленты, вроде „закон“, „loi“ вместо „дхармы“, „name and form“ вместо „намарупа“ и т. п. переводы, относятся к этой категории»<sup>102</sup>.

Поскольку главную ценность систематической буддийской философии Розенберг видит не в близости или сходстве с европейской философией, а в том, что известные европейским мыслителям проблемы проанализированы здесь иначе, и полагает важным сохранить оригинальную буддийскую схему, не втискивая индийские идеи в европейские рамки<sup>103</sup>. Исходя из этого, ученый оценивает общую эвристическую значимость сравнения буддизма с течениями европейской философской мысли несколько иначе, чем это делает Шербатской. Он подчеркивает, что сначала необходимо установить ту исходную точку, с которой сами буддисты начинают рассуждать о вопросах, «возникающих при философском размышлении, и наметить общий строй их системы»<sup>104</sup>, а потом уже сравнивать. В противном случае, т. е. если заняться сравнениями с самого начала и делать их по ходу рассуждения, «можно увлечься частичными совпадениями или сход-

ствами и приступить к сравнению таких частей, которые вовсе не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы»<sup>105</sup>. Более того, он убежден, что сопоставления такого рода «не способствуют вовсе пониманию буддизма; ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом состоит его значение и ценность его изучения»<sup>106</sup>.

Теперь можно сказать, насколько разнятся подходы к буддизму двух великих русских буддологов — учителя и ученика. Первый делал акцент на «близости» буддизма современному научному мирозерцанию, второй же видел главную ценность буддизма в его инаковости, непохожести на европейские системы.

Развитием последней мысли являются и размышления Розенберга о правомочности квалификации буддийских учений в терминах европейского метаязыка, таких, как «идеализм», «реализм», «плюрализм». В гораздо большей степени, чем Щербатской, он осознавал условный характер этих терминов в приложении к буддийскому материалу, необходимость оговаривать их конкретное значение в том или ином контексте: «Ни реализмом, ни идеализмом непосредственно без оговорки буддизм назвать нельзя»<sup>107</sup>. Столь же условно, с его точки зрения, и деление теории дхарм (элементов потока существования) на психологию, гносеологию, метафизику и теорию спасения. Оно, как подчеркивает ученый, делается «в интересах большей наглядности изложения»<sup>108</sup>.

Своей ясностью, простотой и эвристичностью методологические принципы Розенберга во многом, как нам кажется, обязаны выбору предмета исследования. Если большинство европейских ученых до него и его современники двигались от древнего буддизма к его более поздним формам, то Розенберг избрал путь прямо противоположный — от современности к истокам, от известного — к неизвестному. Он исследовал текст, который изучался японскими буддистами в первой трети XX в., — «Абхидхармакошу» Васубандху — и через него реконструировал основные принципы буддийской философии как таковой. Можно сказать, что предметом его интереса была не просто литература буддизма, восходящая к той или иной буддийской школе, а функционирование этой литературы как составной части современной буддийской идеологии Японии.

Иными словами, если большинство специалистов-буддологов видело и продолжает видеть в буддизме главным образом музей, собрание экспонатов, которое они шаг за шагом изучают, описывают и классифицируют, то Розенберг

отнесся к нему как *храму* или *монастырю*, т. е. как к живой и действующей традиции, которую, не став ее адептом, он сделал объектом пристального научного внимания.

Из всей замечательной плеяды русских ученых-буддологов именно О. О. Розенберг высказал мысли более всего близкие нам сегодня. Он не ищет оправдания буддизму в его близости «современному научному мировоззрению», не стремится доказать, что буддизм «хуже» или «лучше» европейских систем мысли и вообще не дает его оценок с какой-либо иной точки зрения, кроме той, что придерживался сам буддизм. Его не заботит такое изложение буддийского материала, которое бы привлекло европейского читателя, и вместе с тем его язык не настолько перегружен оригинальной терминологией, чтобы оставаться этому читателю непонятным. Одним словом, он стремится представить буддизм «как он есть». Разумеется, не все его выводы сегодня бесспорны<sup>109</sup>, но справедливость самого такого намерения остается несомненной и неоспоримой.

Во многих работах современников Щербатского и Розенберга можно встретить сетования на «противоречия» и «темноты» в буддийской литературе. В поисках «подлинного», «первоначального» буддизма, который в их глазах был, конечно же, образцом «простоты», «ясности» и «логической стройности», эти «противоречия» или списывались на счет каких-то странных особенностей менталитета буддийских авторов, или служили признаком «деградации» буддизма в процессе его перехода в махаянскую стадию («палийская школа»).

Таким образом, разные ученые видели «подлинный» буддизм в разных исторических модификациях буддийского учения или в разных составляющих его частях (религии, этике, метафизике, философии и т. п.). Это отчасти справедливо и в отношении Щербатского, который в своем увлечении буддийской логикой и гносеологией пренебрег его религиозной стороной.

Одним из первых (или даже первым), кто признал, что буддизм является и религией, и философией, и этикой, и психологией в равной степени, но *на разных уровнях своего учения*, был Розенберг. И в этом, по-видимому, опять сыграло роль его близкое знакомство с живой традицией, в которой буддизм на этих самых уровнях реально функционировал. В первом приближении он выделил уровень популярной религии, так называемого народного буддизма, и уровень схоластической философской доктрины. Кроме того, он пришел к выводу, что буддизм может одновременно выступать еще и как йога, как этическое учение, как культовая ритуалистическая система. Различая в буддизме раз-

ные уровни или слои, он тем самым по сути применил к нему современный системно-структурный подход.

Вследствие признания многоуровневости буддизма ему стало ясно, что одни и те же категории и термины могут наполняться разным содержанием в зависимости от того, на каком уровне их используют. Тем самым он показал, что «противоречия», которые европейские исследователи обнаружили в буддийских текстах, могли быть результатом непонимания принципиальной многозначности понятий в буддийской литературе.

Семантика буддийской терминологии, как следует из рассуждений Розенберга, находилась в прямой зависимости от целевого назначения текста, т. е. в зависимости от характера той аудитории, для которой этот текст был создан. Это отвечало одному из важнейших принципов Будды, на что обратил внимание еще И. П. Минаев; согласно ему содержание проповеди зависит от уровня слушателей, которым он в данный момент проповедовал. Иными словами, Будда никогда не провозглашал истины вообще — на все времена и для всех людей, его слово всегда предназначено конкретному лицу, в конкретной ситуации.

Как точно заметил автор самой глубокой, на наш взгляд, статьи о Розенберге А. М. Пятигорский, «буддийский философ, если он на самом деле буддийский философ, не может считать свою (т. е. буддийскую) философию единственно правильной или даже самой правильной вообще. Он, напротив, должен полагать, что она правильна лишь для него, ибо соответствует складу его психики (на санскрите — свабхава), его судьбе (карма) и его (опять-таки его) духовному пути (марга, патха)»<sup>110</sup>.

Из этого своеобразного буддийского релятивизма вытекает, по его мнению, убеждение буддистов в том, что одним людям следует заниматься философией, а другим безусловно не следует «ни в коем случае». «Эта далеко не демократическая концепция, — пишет он далее, — ясно 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 пробуждения), до позднейших тибетских и санскритских текстов, где изучение философии приурочивается к определенной ступени эзотерического посвящения»<sup>111</sup>.

Влияние выводов Розенберга сказалось и на поздних работах его учителя, который признал важность розенберговского анализа теории дхарм (элементов потока существования) как ключа ко всей буддийской философии.

На долю Щербатского выпали поистине трагические испытания. Он не только пережил преждевременную кончину двух своих ближайших учеников и единомышленников — Розенберга и Евгения Евгеньевича Обермиллера (1901—1935)<sup>112</sup>, специалиста по тибетскому буддизму, но и стал свидетелем того, как разваливалось и ггло дело всей его жизни — был закрыт созданный и возглавленный им Индо-тибетский кабинет (1937), прекращено издание *Bibliotheca Buddhica*, подверглись арестам и сгинули в «небытии» тюрем и лагерей его ученики и сотрудники, пропали в архивах НКВД бесценные рукописи переводов буддийских текстов. Среди репрессированных были тибетолог и монголист Андрей Иванович Востриков (1902—1937 или, по другим данным, 1942), получивший всемирное признание после ряда ценных работ по тибетскому и монгольскому буддизму<sup>113</sup>, видные индологи и буддологи, учившиеся у Щербатского, — Александр Михайлович Мейварт (18..—1932), Бадзар Барадийнович Барадийн (1878—1932)<sup>114</sup>, Михаил Израилевич Тубьянский (1893—1943)<sup>115</sup>, Борис Васильевич Семичов (1900—1981)<sup>116</sup>. Сам же Щербатский после 1936 г. не смог напечатать в СССР ни одной своей работы<sup>117</sup>. С его смертью, последовавшей в 1942 г., русская буддологическая школа практически прекратила свое существование.

В середине 30-х годов в Ленинграде было создано Общество марксистов-востоковедов. Научной продукции этого общества пока обнаружить не удалось, зато сохранились обширные архивные материалы (планы работы, списки членов, протоколы заседаний и тому подобные плоды бюрократического «творчества»). В Институте востоковедения работала ячейка содействия Обществу.

Вот характерный отрывок из «Положения», принятого на собрании ячейки: «В условиях обострения классовой борьбы целью ячейки содействия Обществу марксистов-востоковедов является борьба за торжество марксистского метода в востоковедении против идеалистического направления, современных искажений марксизма, оппортунизма справа и слева, которая является формой проявления классовой борьбы на идеологическом фронте»<sup>118</sup>.

Все востоковедение «призывалось» на службу интересам «освободительной борьбы угнетенных народов Востока», т. е. полностью подчинялось политической конъюнктуре. Старая профессура, не проявляющая должной «сознательности» и «энтузиазма» в решении этой задачи, была обвинена в симпатиях к буржуазии и даже в пособничестве английскому империализму! Вот, к примеру, выдержка

из рецензии А. А. Петрова и Я. Б. Радуль-Затуловского на *Bibliotheca Buddhica*: «Академик Щербатской и его ученики, культивирующие издание буддийских теологических трактатов и исключительно акцентирующие на изучении древней Индии, объективно играют роль пособников английского империализма, ибо ведь ясно, что Англия прежде всего не заинтересована в том, чтобы советская наука занималась народами современной Индии, ей на руку оттягивание интересов советских индианистов в сторону древней Индии и санскрита, особенно в области буддологии»<sup>119</sup>.

Новые научные кадры, «освободившие свою совесть от всех нравственных уз и проповедовавшие деловой макиавеллизм» (оценка Щербатского), воспитывались уже в духе презрения к академической учености и с лихвой восполнили отсутствие профессиональных знаний знанием «актуальных политических задач».

Приходится констатировать, что с тех пор как изучение индийской и буддийской философии стало ареной «классовой и идеологической борьбы», оно фактически утратило свой научный статус, поэтому дальнейшую судьбу индологии в нашей стране едва ли можно рассматривать как некую новую стадию развития собственно научной дисциплины. Вернее вести речь о попытках отдельных людей заниматься научным трудом вопреки тотальному идеологическому контролю.

## Глава II. ПОСЛЕВОЕННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ БУДДОЛОГИЯ

### Основные направления зарубежной науки о буддизме

Вторая мировая война не стала принципиальным рубежом или поворотным моментом зарубежной буддологии, кардинально меняющим содержание и методы этой науки. Произошла смена поколений (в 1942 г. ушли из жизни К. Рис-Дэвидс, Ф. И. Щербатской и сравнительно молодой С. Шаер). Можно также отметить некоторую смену акцентов, углубление определенных тенденций предшествующего периода наряду с появлением новых интересов и подходов. Это особенно отчетливо выразилось в отношении к одной из важнейших проблем буддологии довоенного периода — проблеме реконструкции первоначального буддизма.

Как уже говорилось, мнения довоенных буддологов на этот счет были разными. Англо-германская школа утверждала, что для реконструкции учения Будды главным источником являются тексты палийского канона, франко-бельгийская делала больший упор на поздние махаянские источники. После войны известные немецкие буддологи Х. фон Глазенапп, Э. Фраувальнер, учтя некоторые результаты исследований коллег из франко-бельгийской школы, тем не менее выказали приверженность идеям и методам англо-германской школы.

Вместе с тем ученик главы франко-бельгийской школы Л. де ла Валле Пуссена — Э. Ламонт уже не разделял скептического отношения своего учителя к палийскому канону. В целом французские и английские ученые предпочли вообще отказаться от гипотетических реконструкций первоначального учения. После всех усилий С. Шаера, К. Рис-Дэвидс, Ж. Пшылуки и др. стал очевиден субъективный характер подобных реконструкций.

Французский ученый Ж. Филиоза подвел своеобразную черту под этим многолетним спором. Он обратил внимание на то, что если в качестве базы для логической реконструкции считать согласие буддийских школ в трактовке некоей древней традиции, то такая реконструкция будет не чем иным, как системой совпадений — системой, далекой от изолированных и бессистемных формулировок, в которых представлено учение Будды. Учитывая, что каноны разных школ составлялись в разное время и этот процесс отражал



не только соперничество, но и стремление школ в чем-то подражать друг другу, «было бы рискованно придавать характер оригинала предмету, который является общим достоянием доступных нам источников»<sup>1</sup>.

Филиоза считает, что «вместо того чтобы искать такой предмет, прибегая к произвольному выявлению неких совпадений, лучше брать его в форме доктрины, которая благополучно аттестуется самой известной школой — тхеравадой палийской традиции, ...указывая на сходные с ней данные в школах, использующих санскрит (или тибетский)...»<sup>2</sup>.

Иными словами, ученый призывает не мудрствовать лукаво, изобретая критерии реконструкции, а условно принять свидетельства той традиции, которая на сегодня является наиболее полной и лучше всего изученной. Это не возвращение к позициям англо-германской школы с ее безоговорочным доверием к палийскому канону, а прагматическая конвенция, отражающая осознание буддологами относительности методов своей науки. В конечном счете это суждение здравого смысла, указывающего на необходимость довольствоваться достоверным *относительно* при невозможности достичь более абсолютной опоры.

Если говорить об усилении тенденций, то надо отметить, что в послевоенной буддологии возрастает специализация ученых в связи с изучением тех школ, сект и направлений, на которые распался в своем развитии сам буддизм. Прежде всего это специализация по трем основным «янам», или «колесницам», — хинаяне, махаяне и ваджраяне; в рамках каждого из этих направлений ученые распределяют свои интересы по школам, персоналиям и отдельным текстам. Исследование оригинальных источников буддийской литературы на пали, санскрите, тибетском и других языках по-прежнему остается научной базой для концептуальных построений истолковательного характера. О конкретных результатах философской и культурологической интерпретации буддийских текстов будет сказано в связи с рассмотрением конкретных доктрин индийского буддизма. Здесь же мы ограничимся кратким обзором кардинальных направлений послевоенной буддологии и знакомством с именами наиболее выдающихся ученых<sup>3</sup>.

Все послевоенное время и до сегодняшнего дня продолжается столь успешно начатое англо-германской школой исследование палийской литературы, этапным моментом которого была публикация «Критического словаря пали»<sup>4</sup>, а также конкорданса к палийской Типитаке<sup>5</sup>. Общество текстов на пали продолжило свою работу по публикации текстов и переводов. Среди ведущих ученых-«палистов» необходимо назвать имена И. Хорнер (она перевела всю Ви-

ная-питаку и Маджджхима-никаю), К. Р. Нормана, нынешнего главы Общества (переводы Тхера- и Тхеригатхи, исследование сингалских источников), О. фон Хюбнера (исследование палийской традиции в Бирме), а также Л. Алсдорфа, В. В. Боле (перевод джатак) и др.<sup>6</sup>

Важнейшую работу по истории раннего буддизма, не даваясь при этом целью реконструкции, провел известный французский ученый Андре Баро (1921—1993), исследовавший тексты Сутта-питаки и Виная-питаки хинаянских школ тхеравады, махшасаки и дхармагуптаки, посвященные «биографии Будды», истории буддийских школ, соборов и расколов<sup>7</sup>.

В отдельную область буддологии выделились исследования абхидхармистских текстов. За послевоенный период было открыто и опубликовано несколько очень важных новых сочинений этого жанра<sup>8</sup>. Однако самым значительным событием в буддологии 50—60-х годов стало выдвижение на первый план малоизученной праджняпарамитской литературы — своеобразного канона махаяны. Главная заслуга в этом принадлежит знаменитому английскому ученому Эдварду Конзе (1904—1979), который перевел важнейшие праджняпарамитские сутры: «Абхисамаяланкару», «Ваджраччхедику», «Аштасахастрику» и др., а также издал словарь праджняпарамитской литературы<sup>9</sup>. Кроме того, Э. Конзе был одним из самых известных на Западе популяризаторов буддийской философии и буддийской медитации<sup>10</sup>.

Другим крупнейшим послевоенным буддологом и специалистом по махаянской литературе был бельгийский ученый Этьен Ламотт (1903—1983). Общий объем его переводов махаянских текстов с разных языков составил более двух тысяч страниц<sup>11</sup>. Кроме того, Э. Ламотт был автором важнейшего обобщающего труда по индийскому буддизму «История индийского буддизма»<sup>12</sup>.

В области исследования махаянской литературы работали также Ж. Мэй, Е. Джонстон, А. Кунст, Дж. де Йонг и др. Виднейшим специалистом по махаянской философии был индийский ученый Т. Р. В. Мурти, автор книги «Центральная философия буддизма»<sup>13</sup>. Главным авторитетом по китайским текстам махаяны продолжал оставаться французский исследователь П. Демьевиль.

Большой размах в послевоенный период приобрели тибетологические исследования. Работа по изучению индийского буддизма в свете тибетской философской традиции, начатая Е. Обермиллером, была продолжена Д. С. Руегом<sup>14</sup>. Последний специализировался по литературе махаянских школ, татхагатагарбха и мадхьямика. Другой крупнейший мадхьямист, К. Линдтер, стал известным благодаря

своим переводам текстов, приписываемых знаменитому философу этой школы Нагарджуне («Нагарджуниана») <sup>15</sup>. Интересные работы, посвященные Нагарджуне, Асанге и другим махаянским философам, принадлежат перу Г. Феттера, Г. Буго, Р. Робинсона, Ф. Тола, К. Драгонетти, Х. Пиндта.

Буддийский тантризм в Тибете стал одним из предметов исследования известного итальянского ученого Дж. Туччи <sup>16</sup>, а также Д. Спеллгрова и А. Мандопильд. Крупнейшим специалистом по тибетской буддийской философии считается Г. Гюнтер (род. в 1917 г.), автор многих трудов, в том числе «Буддийской философии в теории и практике» <sup>17</sup>. Среди современных, ныне здравствующих тибетологов необходимо упомянуть А. Ваймана, К. С. Георга, К. Фогеля.

Отдельную отрасль буддологической науки составляют исследования буддийской логики и эпистемологии. К виднейшим специалистам в этой области можно причислить: по тхеравадинской традиции К. Н. Джаятиллеке <sup>18</sup>, А. К. Уордера <sup>19</sup>, по махаяне — Э. Фрауваальнера <sup>20</sup> и его учеников, прежде всего Э. Штайнкелльнера <sup>21</sup>, — исследователей творчества Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти. По буддийской логике публиковали работы Р. Робинсон, Р. С. Чи, Масааки Хаттори, П. С. Джайни, А. Вайман, Р. Гунаратне и др.

Едва ли не превышающей все совокупные усилия европейских, американских и других западных и восточных, включая индийских, буддологов представляется работа по текстологическим исследованиям, проделанная за послевоенное время японскими буддологами. На Западе известна лишь малая их часть, опубликованная на английском языке. Судя по библиографическому обзору Хадзиме Накамуры <sup>22</sup>, японские буддологи достигли больших успехов во всех областях текстологических изысканий <sup>23</sup>.

Если говорить об общей тенденции развития послевоенной буддологии, то создается впечатление, что время глобальных обобщающих работ и время специалистов широко профиля прошло. Э. Ламонт, Э. Конзе, Э. Фрауваальнер, Г. Гюнтер были «последними из могикан», на смену им приходят более узкие специалисты, ставящие перед собой более частные задачи. Идет процесс углубления в предмет, подчас с потерей более общей перспективы, но не менее важный и необходимый для развития буддологической науки. Наряду с продолжающимися исследованиями страноведческого характера: буддизм в Индии, Китае, Японии и т. д., которые, как правило, основаны на всестороннем изучении памятников, созданных в рамках той или иной национальной формы буддизма, получили распространение и трансрегиональные исследования, связанные с попыткой проследить судьбу того

или иного текста, доктрины, школы в разных регионах. В связи с этим обращают на себя внимание многочисленные публикации санскритских текстов с параллельными версиями на китайском, тибетском и других языках<sup>24</sup>. Однако в целом преобладающим пока остается страноведческий подход. Видимо, следующий виток развития буддологии будет отмечен попытками обобщения и объединения материала, наработанного именно страноведческими исследованиями. Поэтому за трансрегиональным подходом, как нам представляется, будущее буддологии.

## Советская буддология

Возобновление научных исследований буддийской философии и индийской духовной культуры вообще стало возможным только в результате «оттепели» конца 50-х — начала 60-х годов. Важнейшую роль в этом сыграло возвращение на родину из Индии в 1957 г. крупного ученого востоковеда и прекрасного знатока буддизма Юрия Николаевича Рериха (1902—1960), сына знаменитого русского художника Николая Константиновича Рериха.

Вокруг созданного и возглавленного им Сектора истории религии и философии Индии при Институте востоковедения АН СССР в Москве собралась талантливая научная молодежь<sup>25</sup>. Юрий Николаевич за очень короткое время сумел организовать работу Сектора сразу в трех направлениях: подготовка к печати тибетско-санскритско-англо-русского словаря<sup>26</sup>, исследование культуры, философии и религии Индии, а также координация исследований в области истории культурных и политических связей Монголии, Тибета, России и Китая.

Надо специально отметить, что для занятий буддизмом в конце 50-х годов сложились исключительно благоприятные условия. Кроме уроков гибридного буддийского санскрита, ведийского и тибетского, которые вел Юрий Николаевич, желающие могли посещать занятия по сингальскому и пали и лекции известного буддолога и буддиста Г. П. Малаласекеры. Ученица Ю. Н. Рериха и Г. П. Малаласекеры — Т. Я. Елизаренкова вспоминает: «Для целого поколения молодых востоковедов это было время интенсивного пополнения своего образования в тех областях, которые ранее были для них закрыты»<sup>27</sup>.

Действительно, это поколение получало высшее образование в то время, когда изучение древних восточных языков было сведено к минимуму (необходимому, как считалось, для лучшего усвоения живых разговорных языков), а пре-

подавание истории общественной мысли на Востоке ограничивалось кратким экскурсом в историю классово-борьбы<sup>28</sup>. Само собой разумеется, что в таких условиях получить классическое индологическое образование было чрезвычайно трудно. Поэтому, когда появилась возможность заняться древнеиндийской культурой профессионально, необходимой академической подготовки для этого практически ни у кого из молодого окружения Ю. Н. Рериха не оказалось.

Однако чем меньше груз знаний и конкретных навыков работы с текстами, тем смелее и раскованнее полет мысли. Эрудиция и профессионализм пришли позднее, а в начале царило устное творчество — обсуждение проблем, бесконечные споры, в которых ценились не столько знания, сколько умение оригинально мыслить, вовремя высказать яркую идею или парадоксальную мысль. В этих условиях расцвел талант таких «генераторов идей», как А. М. Пятигорский и Г. С. Померанц.

Тяга к индийской культуре и особенно к буддизму большого числа довольно разных людей была, как нам кажется, не просто следствием доступности ранее «запретного плода». Вероятно, занятия древней Индией и тогда, и в последующие «застойные» времена были формой своего рода неподконтрольной экзистенции — личностного бытия в условиях тотального идеологического контроля, способом реализации духовной и интеллектуальной свободы, своего рода экологической нишей, позволявшей сохранить свою индивидуальность.

Возобновление по инициативе Ю. Н. Рериха издания *Bibliotheca Buddhica*, озаглавленное выпуском в свет важнейшего буддийского памятника «Дхаммапада» в переводе В. Н. Топорова, встретило сильное противодействие со стороны бдительной «научной общественности», усмотревшей во вводящей статье Топорова апологетику буддизма<sup>29</sup>. После внезапной смерти Юрия Николаевича в 1960 г.<sup>30</sup> в кабинете, носящем его имя, еще некоторое время продолжалась научная работа, проводились «рериховские чтения». Однако вскоре в Институте востоковедения, как и по всей стране, развернулась кампания по борьбе с «инакомыслящими», жертвами которой стали его сотрудники. Некоторые были вынуждены эмигрировать<sup>31</sup>, остальных лишили возможности публиковать свои труды<sup>32</sup>.

В результате всех этих событий возрождению отечественной индологии, начавшемуся так быстро и успешно, был насильственно положен конец. От этого удара она не оправилась и до сих пор.

Несмотря на некоторые «ослабления», связанные с «оттепелью», историко-философское исследование индийской

философии по-прежнему имело право на существование только в качестве идеологической дисциплины (со всеми вытекающими из этого требованиями к ее «партийности», «актуальности», связи с «современной идеологической борьбой» и с борьбой материализма и идеализма, или «двух лагерей», как вполне в духе времени выражались тогда).

Пожалуй, не было среди публикаций 50-х — начала 60-х годов, посвященных индийской философии, ни одной, где бы ни шла речь о материализме или, на худой конец, о материалистических «тенденциях»<sup>33</sup>. Надо ли говорить, что действительное значение материализма для самой индийской мысли отнюдь не пропорционально такому исключительному к нему вниманию со стороны отечественных индологов.

Первой серьезной работой, посвященной философской школе буддизма, явилась диссертация аспирантки Ю. Н. Рехиной И. М. Кутасовой<sup>34</sup>. Это было вполне профессиональное исследование, сделанное на основе знакомства с оригинальными буддийскими источниками и хорошего знания зарубежной буддологической литературы. Довольно ощутимые идеологические ограничения тематики и методов историко-философских исследований никак не способствовали расцвету буддологических штудий в этой области. Гораздо более плодотворным в указанный период оказался для буддологии союз с «точными методами» лингвистики и структурной семиотики.

В начале 60-х годов стало складываться новое научное направление, названное впоследствии московско-тартуской школой, которое предприняло попытку использовать методы структурной лингвистики в ее десоссюровском варианте, а также ряд приемов русской «формальной школы» (Эйхенбаум, Шкловский) для анализа широкого круга «нелингвистических объектов». Последние рассматривались как особый язык или система знаков, моделирующая действительность в разного рода неписьменных «текстах» или «кодах» — ритуале, обряде, мифе, игре и т. п. Анализ текста (в структурно-семиотическом смысле) включал в себя ряд точных процедур (выявление бинарных оппозиций и других нумерологических структур, статистический анализ употребления отдельных «элементов» системы — терминов, знаков и т. п., синхронный и диахронный анализ типологических структур и т. п.), дававших столь же точный — в смысле решения поставленных задач — результат (топологические ряды, классификации и т. п.).

В этом отношении работы семиотиков, хотя и делались на материале гуманитарных наук, все же больше тяготели к наукам точным. Видимо, идея выверять гармонию алгеброй оказалась более привлекательной, нежели перспектива

«испытывать» ее методами тогдашней академической гуманитарной науки.

Структурная методология в те времена представляла самый современный уровень научного мышления. Благодаря ей наша семиотическая школа вышла в авангард мирового научного сообщества. В области буддологии обращение к новым методам анализа оказалось не менее плодотворным, чем в других гуманитарных дисциплинах, где они были апробированы. Не пытаясь «догнать» западное востоковедение, которое, не претерпев никаких революционных потрясений, продолжало благополучно развивать свои классические традиции, наши востоковедные семиотические штудии, начавшись вне «школы» как бы «на пустом месте» (во всяком случае, без непосредственной связи с отечественными востоковедными традициями), сразу же заявили о себе как о новом и оригинальном направлении ориенталистской мысли.

Говорить о конкретных дисциплинарных исследованиях в отрыве от общетеоретических принципов школы, конечно же, дело нелегкое. Ведь практически все ее последователи были сначала структурными семиотиками, а потом уже специалистами по истории, языку, мифологии, культуре. Сам выбор научной дисциплины определялся не столько базовой подготовкой исследователя, сколько поисками наглядного материала для реализации структурной методологии. Самым, на наш взгляд, ярким примером такого типа ученого является Владимир Николаевич Топоров, славист по образованию, но вместе с тем успешно работающий и в областях мифологии, сравнительного языкознания, этнографии, филологии и буддологии<sup>35</sup>.

Теоретиком школы, но также и выдающимся буддологом был и Александр Моисеевич Пятигорский. Его перу принадлежит ряд статей по проблемам «текста» (в семиотическом смысле), персонологии (описание людей по группам и признакам), мифологии и другим теоретическим предметам<sup>36</sup>. Однако этот аспект его творчества — объект истории семиотической школы, если она будет написана. Нас же в данном очерке интересует преломление теоретических семиотических принципов в его буддологических штудиях.

Легко заметить, что круг проблем структурной семиотики не охватывал ни вопросов хронологии, ни проблем авторства, датировки буддийских текстов, реконструкций «первоначального буддизма», описания исторической трансформации буддийского учения и т. п. традиционных для классической европейской буддологии тем. Одним словом, структурная семиотика не затрагивала проблем, которые возникают при отношении к буддизму как к некоему отчужденному

объекту исследования, рассматриваемому с точки зрения каких-то принципиально небуддийских культурно-интеллектуальных ориентиров, т. е. с «внешней позиции».

Установка же на объект исследования как на «знаковую систему», а на исследователя как на «расшифровщика» или «раскодировщика» этой системы предполагала признание известной континуальности между исследователем и исследуемым или по крайней мере отсутствия значимого разрыва между ними. При этом раскрытие смысла или содержания «знаков» ставилось в зависимость от выявления принципов их структурной организации, иерархической и функциональной целостности.

Вопрос об аутентичности «расшифровки» оригиналу, коль скоро она удовлетворяла предъявляемым к ней требованиям системности, структурной самодостаточности (могла быть объяснена «из себя самой») или, напротив, «открытости» (объяснялась в контексте других систем), был просто нерелевантным.

Однако признание определенного приоритета системно-структурной организации текста перед его содержанием, точнее, большее внимание к этой организации, не повлекло за собой отношения к знаку только как к «упаковке» смысла и соответственно к рассмотрению текста как структурно упорядоченной, но механической и мертвой системе таких «упаковок». За текстом была признана некая внутренняя генеративная способность — способность смыслопорождения. А это означало, что сам текст в конечном счете мог быть в некотором смысле гарантом адекватности его понимания, поскольку производил в читающем (слушающем, воспринимающем) некое состояние понимания, конкретная степень и форма которого зависели уже от его, воспринимающего, психической и интеллектуальной подготовки. Иными словами, не сознание создавало текст, а текст «создавал» сознание (и автора и реципиента). Поэтому, представляется, вопрос о принципиальной возможности понимания «чужих» текстов отпадал сам собой.

Кроме того, ориентация семиотики на инварианты, закономерности и изоморфные явления вообще, т. е. на то, что неизменно повторяется в разные исторические эпохи, в разных культурах (диахронный срез) и в разных по характеру семиотических системах — мифе, ритуале, игре и т. п. (синхронный срез), — все это ослабляло, если вообще не сводило на нет, напряженность герменевтических трудностей, возникающих в гуманитарных науках, признающих историческую уникальность и несводимость явлений духовного порядка. Поэтому классификации и типологические ряды, которые могут быть построены по структурным признакам, для се-



миотиков были предпочтительнее, чем содержательные сопоставления и параллели.

Характерен в этом отношении вывод, к которому пришел А. М. Пятигорский в исследовании индийского комментария<sup>37</sup>. Вычленив в нем некоторые инвариантные элементы — «язык объекта», «язык описания» и «язык истолкования», он заключает, что комментарием является любой текст, содержащий эти элементы, независимо от того, создан ли он «внутри» или же «вне» индийской традиции<sup>38</sup>. В этом смысле нет и не может быть принципиальной разницы между комментариями к авторитетным текстам индийских мыслителей прошлого и исследованиями тех же текстов современных индийских и европейских ученых.

Нужно отметить, что такая точка зрения на процедуру истолкования принципиально совпадала с позицией традиционных индийских мыслителей, которая также опиралась на отождествление философствования как теоретического исследования и комментаторской деятельности и характеризовалась полным безразличием к специфичности герменевтических трудностей исторического подхода. Известно, например, что в Индии Ф. И. Щербатского считали крупной величиной в области буддийской философии, как в свое время в Ф. Макс Мюллере и П. Дойссене видели выдающихся ведантистов.

Свою собственную позицию Пятигорский определил как точку зрения психолога. Центральной проблемой буддизма, по его мнению, была проблема *состояния*, а не проблема *бытия*, поэтому он был убежден, что «буддизм — это прежде всего психология, а не онтология»<sup>39</sup>. Отсюда и отличительные черты буддийского мышления — «психологизм» (язык психологии является универсальным философским языком, который применяется в описании всех непсихологических явлений, включая состояние вселенной), «мифологизм» (тенденция к созданию «промежуточных», синтетических, «средних» образов, к снятию и нейтрализации оппозиций, значимых на низших уровнях жизни и культуры<sup>40</sup>), «прагматизм» (ценность идеи зависит исключительно от того, в какой мере она содействует достижению более высоких по отношению к исходному уровню психических состояний)<sup>41</sup>.

Из этого же вытекала принципиальная роль йоги во всех буддийских описаниях психической жизни, которые, в представлении Пятигорского, могли трактоваться как тот или иной уровень йогической практики.

В психологическом ключе он рассматривает и дихотомию «знака» и «обозначаемого». Знак интересует ученого не сам по себе, а только как знак определенного психологического состояния, в котором пребывает индивид в данный момент,

описанный в тексте. В роли такого «знака» выступает знание, причем в отличие от европейской традиции, где знание для индивида — нечто такое, что он получает «извне», в индийской культуре знание всегда приходит «изнутри» и выражает только то состояние, в котором индивид пребывает в данный момент, стало быть, исключается всякая возможность случайности и незаконности его получения. «Знаком состояния,— пишет Пятигорский,— (т. е. его уровня, градации, или разновидности) здесь служит не то или иное обстоятельство само по себе, а „знание субъектом“ этого события или обстоятельства»<sup>42</sup>.

Иначе говоря, знание в работах Пятигорского выступает не как гносеологическая, а как психологическая категория *par excellence*, причем психологическая в достаточно специфическом смысле, когда «все психические явления иерархически подчинены сознанию как уровню, где целостно, синтетически реализуется психическая деятельность вообще»<sup>43</sup>. Сознание, а точнее, «осознание акта сознания», есть, по Пятигорскому, центральная идея буддийской психологии.

Психологизаторский подход к индийской философии, выработанный Пятигорским (но намеченный со всей определенностью еще Розенбергом), сыграл важную эвристическую роль в развитии индологических исследований в нашей стране. Непосредственным учеником Пятигорского является эстонский исследователь Линнарт Мьяль, в русле его идей работают некоторые петербургские и московские буддологи, о которых речь впереди.

По мере расширения и углубления буддологических знаний наши ученые все ближе подходили к вопросам, которые, возникнув вместе с буддологической наукой, сопровождали ее на протяжении всей ее истории. Одним из таких вопросов можно считать и вопрос о том, чем прежде всего был буддизм — религией, философией, этикой или же, может быть, психологией? Мы знаем ответ отечественной буддологической школы, выдвинувшей на первый план буддийскую философию (прежде всего как онтологию, логику и гносеологию).

В 60-е годы можно проследить формирование и принципиально иных позиций по данному вопросу. Так, В. Н. Топоров придерживался точки зрения, разделявшейся большинством ученых «палийского направления», о том, что учение раннего буддизма носило этический характер<sup>44</sup>.

Интерес представляет и позиция, сформулированная в работах Г. С. Померанца, одного из пионеров культурологии в нашей стране. Он утверждает, что буддизм уже на самой ранней стадии был религией, но религией не в смысле веры в Бога, а в смысле определенной религиозной практики.

«Своеобразие Готамы, смысл его просветления,— писал он,— в том, что он отбросил все другие формы религиозной практики (т. е. магию, культ, даже йогу, по крайней мере йогу в полном ее развитии) и сохранил только медитацию, дхьяну, созерцание абсолюта. Эта форма практики не требует выхода за рамки опыта личности, не требует опоры на традицию веры. Она лишь предполагает известное углубление опыта личности, в принципе экспериментально доступного каждому»<sup>45</sup>.

Таким образом, зачатком религии, по мнению Померанца, был сам парапсихологический опыт Будды, но возникновение религии стало возможным после того, как у Будды появились ученики, которым он мог передать этот опыт, сделать его чем-то предметным и общезначимым. Вокруг этого опыта как смыслового ядра сформировались буддийская философия, буддийский культ, буддийская этика, буддийская магия и т. п.

Надо сказать, Померанцу удалось подметить действительно очень существенный момент, что подтверждается, кстати, и характером реакции на буддизм ортодоксальной индуистской традиции. Например, главный оппонент буддистов, ведантистский философ Шанкара, неоднократно подчеркивал, что подлинно не всякий парапсихологический опыт, а лишь тот, который опирается на авторитетные источники — веды и упанишады. Тем самым он ставил под сомнение правомерность «откровений» многочисленных неортодоксальных индийских учителей (в том числе и Будды), которые строили свои учения на личном йогическом опыте, не канализированном через традицию вед.

Это своеобразие буддизма не является, с точки зрения Померанца, региональным отклонением от некоей универсальной «религии вообще», представление о которой сложилось на основе ближневосточных религий. Он считает, что в мире религий нет никакой абсолютной системы отсчета: «Не все ли равно, по каким правилам идет игра в религиозном сознании: бьет ли король десятку или десятка бьет короля? Идет ли оно к богу через ничто (Дионисий Ареопагит) или к ничто через бога (религии Индии и Дальнего Востока). Мне кажется,— пишет далее он,— что в сознании мистика бог и ничто сливаются друг с другом. Какому символу следует отдать предпочтение — вопрос, не имеющий научного смысла. Если ничто — своеобразно понятый бог, то и бог — своеобразно понятое ничто...»<sup>46</sup>.

Однако главная ценность религиозоведческих размышлений Померанца даже не в этих парадоксальных и вместе с тем точных и тонких наблюдениях, а в том, что они погружены в культурный и социальный контекст. Это позволило учено-

му увидеть буддизм как целостное культурное и социальное явление не только в его уникальности, но и в его типологической универсальности, родственности всем другим религиям.

Одна из общих черт большинства религиозных традиций, по его мнению,— столкновение двух социальных сил и гносеологических тенденций: интеллектуальных «верхов», элиты в мистицизме, остающейся на уровне философии, и крестьянских низов, сохранивших верования каменного века. Первые исповедуют религиозный нигилизм, стремление освободить религию от чувственного облика, демифологизировать ее и сблизить с философией, вторые — конкретное богопочитание, выражающее стремление к эстетическому и моральному идеалу, доступному народу. Социальная борьба, которую Померанц понимает как «столкновение форм сознаний верхов и низов», переплетается с борьбой гносеологической — между дискурсивным и пластическим, образным мышлением<sup>47</sup>.

Хотя сведение философского анализа к социальному к пресловутой «борьбе классов» в 60-е годы и было осуждено как «вульгарный социологизм», сама социология по-прежнему была лишена права на какую-либо иную методологию, нежели догматически заученная историко-материалистическая. В этих условиях обращение к таким «надстроечным» факторам, как религия, социальная психология, типы мышления и т. п., и рассмотрение их как основы и опоры социально-культурной целостности без обязательного исследования базиса — экономических, производственных отношений — было по сути научным новаторством. Тем более что большинство советских ученых того времени искренне не представляли себе иного подхода к социально-экономической истории, нежели подход формационный. Страницы многих книг и журналов были заполнены материалами дискуссии об «азиатском способе производства» — дискуссии, так ничем и не окончившейся, но надолго отвлекшей серьезные научные силы на многолетние схоластические словопрепления по поводу абстрактной схемы, не имеющей для Индии ни экономической, ни социальной, ни тем более исторической реальности<sup>48</sup>.

Имя еще одной исследовательницы буддизма — Валентины Поликарповны Лучиной — известно широкому читателю по статьям в изданиях «Советской энциклопедии», однако сегодня мало кто знает о ее интересных научных изысканиях в области раннего буддизма.

Даже в самых своих первых статьях<sup>49</sup> она выступает уже как самостоятельный мыслитель с редким даром целостного видения предмета, обостренным чутьем к инаково-

сти, самобытности буддийского образа мысли и вкусом к тонким философским дистинкциям. Ее кандидатская диссертация «Некоторые аспекты учения раннего буддизма (на материале „Сутта-нипаты“» посвящена анализу этических категорий раннего буддизма, важнейшее место среди которых отведено понятию «освобождение» (нирвана). Лучина справедливо полагает, что «должно оставить нераскрытыми те вопросы, на которые буддизм не отвечал, не конструировать ответы на них, как требовала та или иная более привычная точка зрения», другими словами, «сохранить систему идей буддизма в пределах ее собственных данных»<sup>50</sup>. Это замечание не столь уж тривиально, как может показаться на первый взгляд. Достаточно вспомнить о широко распространенной среди буддологов манере, которую мы назвали проблематизацией второго типа (реконструкция чужой системы, исходя не из ее, а из наших собственных посылок).

Придерживаясь в целом точки зрения, согласно которой сущностью раннего буддизма была не философия, не религия, а этика, Лучина полагает, что рассмотрение этического — это, по существу, есть решение всех основных вопросов буддизма, в том числе и общепhilософских. Однако это исследование должно носить философский характер, т. е. быть поиском «всеобщего в форме особенного». В этом смысле «искмое содержание этического явно выражено в понятии этического идеала, в понятии цели этической системы, в которой всегда присутствует обобщение и поэтому двойное содержание: содержание узкоэтическое и содержание собственно философское»<sup>51</sup>. Автор подчеркивает, что понятие «освобождение» дает в руки исследователя не только этико-практический идеал буддизма, но и центральный принцип его философии, освещающий другие ее проблемы. Главным принципом буддийской этики она считает «принцип относительности», который означает, что «действия сами по себе ни хороши, ни дурны, ибо нравственный акт буддизма имеет в виду арену внутренней жизни, а не внешние судьбы действия (для него нравственный мотив ценнее его внешнего проявления)»<sup>52</sup>.

Этика буддизма в толковании Лучиной приобретает действительно философскую глубину благодаря, как нам кажется, прежде всего правильной постановке вопроса о роли «внешнего» и «внутреннего» в духовном опыте личности. Здесь исследовательница приходит к важному выводу: «Главное в этическом состоянии буддизма не обращенность к „другому“ вообще, а состояние внутреннего, собственного бытия перед лицом бытия внешнего... Это состояние равновесия разнообразных этических состояний в индивиде, противопоставившем себя абсолютно всему, состояние абсолют-

ной самодостаточности»<sup>53</sup>. Это состояние является не только этическим идеалом, но и провозглашается конечной реальностью, т. е. онтологизируется.

В начале 70-х годов все публичные лекции по индийской философии были запрещены, и постепенно преподавание этой дисциплины было свернуто. Изучение буддийской философской мысли, если, конечно, не считать усилий ученых, которые работали, что называется, в стол<sup>54</sup>, свелось к написанию «обобщающих трудов», в которых буддизм был лишь эпизодом, а о буддийской философии говорилось только в самом общем плане. Среди них были и весьма полезные, где буддийское учение излагалось с учетом достижений отечественной и зарубежной науки<sup>55</sup>. Некоторая инерция «оттепели» проявилась в издании в 1972 г. сборника статей «Индийская культура и буддизм», посвященного юбилею академика Ф. И. Щербатского. Однако труды самого русского ученого, подготовленные к публикации в те годы, вышли только спустя почти 16 лет<sup>56</sup>.

### Современное состояние (80-е годы)

Современный этап буддологических исследований в СССР начался примерно в конце 70-х годов. Отличительная его черта — обращение к современной истории буддизма, уяснение его роли в политической и идеологической борьбе стран Азиатского региона. Значительно меньшую роль играет изучение духовно-культурных процессов в этих странах. Политизация буддологических исследований губительным образом сказалась на их профессиональном уровне. Как справедливо заметил Г. М. Бонгард-Левин, «число работ по современному буддизму растет, и это естественно, однако их авторы не всегда профессиональные буддологи. Многие не освоили по первоисточникам основ буддийских доктрин, религиозно-философской традиции и часто допускают буддологические ошибки»<sup>57</sup>.

В развитии классической буддологии качественного скачка, поставившего бы ее на новый уровень, пока еще не произошло. Несколько оживились источниковедческие штудии, растет разнообразие их тематики. Систематическую форму приобретают исследования буддизма и в других гуманитарных дисциплинах — историографии, истории философии, культурологии, религиоведении. К настоящему времени сложилось четыре буддологических центра — в Улан-Удэ, Тарту, Санкт-Петербурге и Москве.

В центре внимания бурятских ученых те формы буддизма, которые были восприняты бурятами в XVII в. (главным

образом в Монголии и Тибете). Большое место в исследованиях Бурятского института общественных наук занимает изучение психологических, точнее, психотехнических аспектов китайского буддизма (работы Н. В. Абаева, Л. Е. Янгута, С. Н. Нестеркина, Д. Б. Дашиева)<sup>58</sup>. В Улан-Удэ работал ученик Щербатского Б. В. Семичов. Однако интересующее нас историко-философское направление не получило самостоятельного статуса в деятельности Бурятского центра.

Надо сказать, что и в целом интерес к созданию каких-либо широких обобщений философского характера в исследовании истории буддизма по сравнению с предыдущим, столь печально закончившимся «пассионарным» периодом развития буддологии заметно ослаб, уступив место конкретной текстологической работе. На фоне общего господства текстологической эмпирии еще большую ценность приобретают попытки концептуального творчества. Хотя не все они непосредственно связаны с историко-философской дисциплиной, но тем не менее именно в них нагляднее всего отражается современный уровень философского осмысления кардинальных методологических проблем буддологии — отношения к иной культурной, философской или религиозной традиции, прежде всего проблемы средств буддологического анализа.

Некоторые отечественные ученые, как и их западные коллеги, доводят свои теоретические размышления над характером буддизма до создания целостных моделей концептуального порядка. Оригинальную семиотическую модель буддизма в русле структурно-семиотической методологии разрабатывает в Тартуском университете Линнарт Мьялль. Ее принципы он изложил в своих последних публикациях<sup>59</sup>.

Важно то, что опорной точкой концепции Мьялля является сама буддийская традиция, точнее, одна из ключевых категорий ее самоистолкования — «дхарма» (здесь уместно напомнить, что сами буддисты называли свое учение «буддха дхарма» — дхарма Будды). Суть ее состоит в том, что дхарма рассматривается как «текст» (в смысле любого организованного и осмысленного набора знаков), способный порождать другие «тексты», — текстопорождающий механизм (ТПМ). Таким ТПМ может быть и одна буква, и слог, и даже пауза или в то же время обширные сутры, вся совокупность буддийской литературы. Данная трактовка дхармы позволяет объяснить такой странный для европейцев факт буддийской религии, как огромное, не поддающееся учету и охвату количество буддийских «священных текстов», объем которых, по замечанию Мьялля, «неизвестен ни одному буддисту» (ср. компактное священное писание в христианстве и исламе). Все эти тексты созданы по правилам, которые

были открыты самим Буддой. «В буддизме (особенно в махаяне), — пишет Мьялль, — восторжествовала идея, что в деятельности основоположника (т. е. Будды Шакьямуни) важным было не столько то, что он высказал, т. е. процесс фиксирования его речей, сколько то, что он создал правила (парадигмы) текстопорождения, по которым в течение нескольких веков происходил процесс создания текстов»<sup>60</sup>.

Принципиальный момент семиотической модели — связь ТПМ и сознания. Последнее выступает как «внутренний текст», являющийся результатом осмысленного (и только осмысленного!) преобразования текста «внешнего» — буддийских писаний, слов Учителя, мандал (графических символов), изображений будд и т. п. Задача адепта буддизма, в терминах Мьялля, — это создание в себе ТПМ, «запрограммированного» на порождение все более высоких уровней сознания вплоть до состояния шуньяты — «нулевого» (не только в смысле отсутствия качественной определенности, но и в смысле абсолютной открытости для бесконечного числа самых различных знаковых «прочтений») <sup>61</sup>.

Нельзя не отметить, что модель ТПМ еще нуждается в дальнейшей доработке с учетом ее функционирования в истолковании самых разных конкретных положений и принципов буддийской теории и практики. Но и в настоящем своем виде она представляет эвристически ценную попытку описания самых глубинных и не поддающихся традиционному категориальному истолкованию структур буддийского сознания, попытку, что особенно важно, понять сложнейший феномен чужой культуры, используя язык семиотики, который практически свободен от однозначных европейских смысловых ассоциаций и уже по самой своей природе является метаязыком, прекрасно приспособленным для кросс-культурного анализа.

Современные отечественные буддологи, испытывая неудовлетворенность от односторонности узкодисциплинарных точек зрения на буддизм (с позиции либо истории философии, либо религиоведения, либо психологии и т. п.), все чаще приходят к признанию необходимости более широкого, всеобъемлющего подхода, учитывающего многоплановость и многосторонность буддийской традиции. Этим, вероятно, объясняется тяга некоторых из них к культурологическим обобщениям, основанным на результатах междисциплинарных исследований.

Московский исследователь, специалист по буддизму махаяны (его перу принадлежит множество статей, обзоров, рецензий, переводов оригинальных источников а также монография «Нагарджуна и его учение») <sup>62</sup>, Валерий Павлович Андросов все определеннее переносит свои научные поиски



из области истории философии в область культурологии. В центре его интересов — изучение буддийских текстов как явления культуры. «Если в качестве религиозного источника, — пишет он, — текстовое наследие способствовало обособлению определенной конфессиональной общины, то в качестве явления культуры оно, напротив, выполняет интегрирующую функцию»<sup>63</sup>. Ключ к культурологическому исследованию буддийских реалий он находит в понятии «текстовая деятельность», трактуя «текст» в духе структурной семиотики, а «деятельность» — в традициях советской психологической школы Выготского — Леонтьева, которая рассматривала мышление как своего рода деятельность, являющуюся интериоризацией практической деятельности.

Андросов предлагает избрать следующий критерий историко-буддологического исследования и классификации творчества Нагарджуны. Вместо имени Нагарджуна он вводит термин «нагарджунизм», имея в виду обозначение целого периода «текстовой деятельности», продукты которой традиция приписала Нагарджуне. В этот период, с его точки зрения, входило: 1) редактирование и комментирование сутр, 2) зарождение махаянского культа, монастырской обрядности, медитативной практики, сочинение практических руководств... 3) формирование первой махаянской школы, т. е. науки описания и адекватной интерпретации сутр, 4) складывание системы полемической философии, призванной защитить религиозные и мировоззренческие позиции махаяны, 5) разработка махаянской идеологии и социальной этики, 6) миссионерская деятельность буддистов<sup>64</sup>.

Эти направления текстовой деятельности, по Андросову, суть «пути консолидации новой религиозной культуры с культурным базисом древнеиндийских обществ». Под этим он понимает, с одной стороны, виды «сакральной текстовой, культовой и ученой деятельности, обеспечивающие условия созревания нового религиозного течения», с другой — «виды полемико-диалектической, идеологической и миссионерской деятельности, обеспечившие условия вставания нового религиозного течения в культуру»<sup>65</sup>.

На этой общей картине исследователь локализует «философию нагарджунизма» — это не только третий и четвертый типы текстовой деятельности, но и некоторые элементы и конструкции, «вкрапленные» в остальные типы. Критерием идентификации «философии» служит для него «нацеленность на просветление (бодхи) как главную цель». В результате он приходит к выводу, что «если шесть видов текстовой деятельности как реализация бодхи являются философией в строгом смысле древнегреческого термина, но ориентированной согласно путям и целям махаяны, тогда

получение знания (jñāna-saṃbhāra) является философией познания, тесно связанной с практикой откровения (и таким образом соответствующей гностической философии западной культурной истории)»<sup>66</sup>.

Иными словами, для Андросова термин «философия» не ограничивается фиксированием только логического дискурса, но также кодирует духовно-практическую деятельность в самом широком смысле. К такому же широкому пониманию буддийской философии, правда, совершенно другим путем, приходит и петербургский ученый Валерий Исаевич Рудой.

Ленинград, ныне Санкт-Петербург, как и прежде, остается центром классической индологии. Именно здесь в последнее время предприняты попытки восстановить традиции русской буддологической школы. Наибольшая заслуга в этом принадлежит В. И. Рудому, руководителю группы трансрегиональных буддологических исследований.

В основе буддологической программы Рудого лежит идея Щербатского, согласно которой именно философия является ядром буддийского мировоззрения, средоточием самых его существенных свойств, которые так или иначе преломляются во всех других областях буддийской культуры. Как и Щербатской, Рудой полагает, что в связи с этим главным объектом внимания исследователя должны стать специализированные философские трактаты, и прежде всего самый авторитетный из них — «Абхидхармакоша» Васубандху. Вместе с тем исследователь разделяет и важнейшие идеи Розенберга, касающиеся рассмотрения буддизма на разных уровнях, а также необходимости ориентации на самоистолкование буддизма и вытекающие из этого требования к «философскому переводу».

Последовательный отказ от оценки индийской мысли с позиции тех или иных европейских стандартов и образцов позволил Рудому и его постоянному соавтору Е. П. Островской создать теоретический язык описания феномена буддизма, который никак не подменяет собой самоистолкования буддийской традиции (что довольно часто наблюдается в буддологических работах и наших и зарубежных авторов). Напротив, они вводят это самоистолкование в круг исследуемых проблем, делая тем самым важный шаг в сторону преодоления современных модификаций европоцентризма, которые на нынешнем этапе развития представляют собой попытку подменить «я-образ» чужой культуры ее европейской моделью.

Думается, что современная реконструкция чужой культуры, философии, религии и т. д. не должна претендовать на какое-либо место в реконструируемой системе. Она при-

звана оставаться своего рода перпендикуляром, наклоненным к плоскости этой системы, но как бы не отбрасывающим на нее своей тени. Иначе может случиться то, что произошло с поисками в индийской мысли всепронизывающей борьбы «материализма и идеализма». Эта объяснительная схема была, по сути, поставлена на место саморефлексии индийской философской традиции. В результате оказалось, что, руководствуясь ею, наши индологи изучали не индийскую философию в ее, так сказать, первоизданном своеобразии, а некий эрзац-продукт, который они сами же и создали.

Модель Рудого и Островской обладает достоинством осознанной дистанцированности от объекта исследования. Это позволяет увидеть его как бы целиком во всем его многообразии и сложности. Модель учитывает такие специфические характеристики всей индийской философской мысли, как ее связь с религиозной доктриной и практикой йоги. Буддизм рассматривается в качестве полиморфного идеологического образования, включающего в себя три уровня: уровень религиозной доктрины (набор принципов буддийской догматики, содержащийся в Сутта-нипате и махаянских сутрах), уровень традиции духовно-практической («опосредованное положениями доктрины изменение состояний сознания»), уровень философского дискурса (философские концепции, стянутые в единый смысловой узел установками опять-таки религиозной доктрины).

Большое внимание соавторы уделяют методологии историко-философского истолкования. Этому посвящена их теоретическая статья «О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем»<sup>67</sup>.

Процедура историко-философского истолкования разбирается в статье на три стадии: интерпретация и перевод терминологического аппарата, затем реконструкция синхронной версии религиозно-философских систем на основе одного или группы текстов и, наконец, объяснение первоисточников с точки зрения некой общефилософской концепции самого исследователя — «с позиций современного материалистического научного знания» (по выражению авторов статьи).

Трудности и проблемы первой стадии справедливо связываются с необходимостью передачи в языке перевода не только отдельных терминов, но и «логической consistency и смысловой связи семантических пучков терминологического инвентаря системы», с переплетением в одних и тех же текстах общезыковых и специальных значений одинаковых терминов, с проблемой того, какие термины следует переводить, а какие оставить в транслитерации.

Опыт современной буддологической науки позволяет ре-

шить последнюю проблему более гибко, чем это сделал, скажем, Щербатской. Если он стремился к переводу всех терминов без остатка, то большинство современных ученых склонны решать этот вопрос не априорно, а скорее ситуативно, применительно к каждому конкретному случаю. Авторы статьи убеждены, что «если технический термин кодирует нечто новое для европейской научной мысли, то... не может быть и речи о его переводе, поскольку при передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра его значений и возникает некоторый гносеологический предрассудок в ходе дальнейшего осмысления значений данного термина и того, что за ним стоит концептуально в данной оригинальной системе («предрассудок подмены семантического поля»). Напротив, передача такого термина в транслитерации расширяет возможности его осмысления с позиций современного языка и освобождает перевод от неизбежных в первом случае эклектических погрешностей»<sup>68</sup>.

На второй стадии историко-философского истолкования — терминологической интерпретации — устанавливается предметная область значений терминов с учетом их генезиса и эволюции в истории системы. Воссоздание же ее синхронной версии представляет собой реконструкцию с позиций автора текста как субъекта теоретического сознания. Именно в данном срезе система выступает как полиморфная, не сводимая только к логико-дискурсивному уровню.

В целом взгляд на буддизм как на сложное полиморфное явление позволил Рудому и Островской прийти к выводу о необходимости междисциплинарного подхода к нему, включающего «как лингвистические и текстологические точки зрения, так и специально психологические, религиоведческие и историко-культурные»<sup>69</sup>.

Однако все-таки не совсем ясно, чем является буддийская философия с точки зрения исследователей — всеми тремя уровнями одновременно или же только одним логико-дискурсивным уровнем? Поскольку они признают, что онтологическая и гносеологическая проблематика в самом буддизме дедуцируется из психологических посылок, т. е. буддийская метафизика является по сути метапсихологией, то, надо полагать, и метод ее изучения должен соответствовать объекту, быть чем-то вроде когнитивной психологии. Свою собственную концепцию Рудой и Островская определяют как теорию «среднего звена», «связывающую диалектико-материалистические принципы и конкретные процедуры истолкования текстов в единое логически непротиворечивое целое»<sup>70</sup>. Подразумевается, что теория «высшего звена» — это общие принципы диалектического материализма.

В. И. Рудой выступил и как переводчик, комментатор

и исследователь важнейшего философского трактата буддизма хинаяны «Абхидхармакоши», или «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. Пока вышел в свет перевод первого раздела трактата: «Анализ по классам элементов»<sup>71</sup>. Ценность данной работы состоит в том, что перевод впервые осуществлен с санскритского оригинала текста (долгое время он считался утраченным, но в 1935 г. был обнаружен Р. Санскритагной, а в 1946 г. издан В. Гокхале и позднее П. Прадханой), а не с его китайской или тибетской версии (использованных при более ранних переводах Щербатским, Розенбергом и де ла Валле Пуссенем). В. И. Рудой предпринимает сравнительное изучение тибетской и китайской версий текста (в конце книги даны параллельные санскритские, китайские и тибетские фрагменты карик), рассматривая принципы перевода как своеобразное отражение состояния духовной культуры соответствующего периода. В связи с этим он ставит задачу трансрегионального изучения буддизма на материале именно философских трактатов, которая детализируется в статье «Проблемные буддологические исследования в ЛО ИВ АН СССР»<sup>72</sup>.

Переводу «Энциклопедии» предпосылается очерк «Введение в буддийскую философию», посвященный классическому периоду развития буддизма в Индии, представленному четырьмя философскими школами: вайбхашикой и саутрантикой (хинаяна), а также мадхьямикой и виджнянавадой (махаяна). В анализе взглядов школ В. И. Рудой развивает свою идею трех уровней буддийского учения — логико-дискурсивного, психотехнического и доктринального, подчеркивая, что предмет философии в буддизме был анализ человеческой психики и потому буддийская философия представляет собой метапсихологию.

Перевод снабжен комментарием, но кроме него исследователь вводит новый для подобных изданий жанр «историко-философского исследования», цель которого — реконструкция концепций и теорий первого раздела «Энциклопедии». Кроме того, это своего рода «историко-философский комментарий, расширяющий, по замыслу автора, смысловое поле текста»<sup>73</sup>. Добавим к этому, что подобный комментарий отвечает традициям самой индийской философии, признававшей философствование главным образом в форме комментария или размышления по поводу какого-либо авторитетного текста.

Другой важной публикацией последних лет является выход в свет первого русского перевода знаменитого буддийского текста, принадлежащего традиции тхеравады, — «Милиндапаньха», или «Вопросы Милинды», выполненного специалистом по палийскому буддизму и палийской литературе

А. В. Парибком<sup>74</sup>. Книга содержит предисловие и обширное исследование, в котором обсуждаются методологические проблемы передачи терминологии палийских текстов средствами европейского языка, место данного памятника в истории буддийской мысли, практика мировоззренческого диалога в древней Индии, проблема силлогизма и логической культуры и другие философские и культурологические вопросы.

В свое время Ф. И. Щербатской хотел заинтересовать буддийской логикой и теорией познания профессиональных европейских философов. Он рассчитывал на то, что они смогут по достоинству оценить выдающиеся достижения буддийских мыслителей в этих областях. Однако никто из крупнейших специалистов, к которым обращался буддолог, — ни Б. Рассел, ни А. И. Введенский — не ответил на его призыв. С тех пор появилось множество работ, в которых буддийская логика сравнивается с европейской как одна из оригинальных форм нетрадиционной, неаристотелевской логики<sup>75</sup>. Большинство их вышло за рубежом. Однако и у нас в стране есть специалисты, предпринимавшие попытки такого сравнительного исследования. Прежде всего это киевский логик Константин Константинович Жоль, автор монографии «Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия» (Киев, 1981).

Главным инструментом анализа он избирает сравнительно-исторический метод, давая ему марксистское толкование (через связь специфических черт интеллектуальной деятельности буддистов с жизнью древнеиндийского общества). Саму возможность понимания исторических образований в их специфической целостности он усматривает в материалистическом понимании истории, подчеркивая, что даже внешнее сходство идей буддистов с какими-либо идеями европейских мыслителей не означало их полного тождества в силу того, что они выполняли в соответствующих социокультурных системах совершенно разные функции (таким образом он сравнивает буддийскую концепцию причинности и квантовую физику, буддийский и гераклитовский типы мировоззрения и т. п.). Свой подход автор справедливо квалифицирует как метабуддологический, имея в виду более широкую точку зрения на буддизм в контексте современного философского и научного мировоззрения<sup>76</sup>. В качестве буддологического материала используются труды Щербатского, Розенберга и некоторых зарубежных специалистов.

К этому же метабуддологическому жанру (еще и в том смысле, что исследователь не имеет дело с первоисточниками, а опирается главным образом на переводы и буддологическую литературу) можно отнести и статьи Елены Никола-

евны Молодцовой — философа и историка науки. Свою задачу она видит в рассмотрении буддизма как одной из форм научного знания неевропейского образца. Главным достижением буддийской мысли, по ее мнению, явилось создание целостной психологии познания, основанной на принципе производности знания от состояния сознания (ср. идеи А. М. Пятигорского).

«Знание — отмечает она, — не анализируется буддизмом как некоторая исходная данность, но исходно соотносится с личностью того субъекта, в котором возникает знание, со всей целостностью состояния его психики, а не только с рационально дискурсивными структурами его мышления»<sup>77</sup>. Симптоматично, что сквозь историко-научную призму исследовательница сумела увидеть в буддизме нечто большее, чем только подготовку в недрах религиозного сознания современных научных идей (о пресловутой «прозорливости» древних, которые только тем и занимались, что «предсказывали», «прозревали» и «предвосхищали» то, что знаем теперь мы, стали, к счастью, писать заметно меньше). Избегает она и другого анахронизма, свойственного многим историко-научным исследователям, — отождествления буддийского учения о сознании с какими-то современными психологическими теориями, хотя и часто проводит между ними убедительные параллели.

В отличие от классических историко-научных работ по Индии исследовательница не стремится получить научное знание в «чистом» виде, отбросив «прилепившиеся» к нему религиозные «предрассудки». Она исходит из того, что «в лице буддизма мы имеем дело с типом организации знания, которое едино внутри традиционной культуры, и те предметы, которые представляются нам сейчас различными (имеется в виду наука и религия. — В. Л.), существуют в нем в органическом единстве и только внутри этого единства могут быть поняты»<sup>78</sup>.

Определенный интерес к буддизму как неотъемлемой части историко-философского процесса в Индии проявляют специалисты по классическим индуистским религиозно-философским системам. Глубокое и фундаментальное исследование сходства и различия принципов раннего буддизма и ранней санхьи провел В. К. Шохин<sup>79</sup>. Н. В. Исаеву буддисты заинтересовали как оппоненты, с которыми яростно спорит герой ее исследования — ведантист Шанкара<sup>80</sup>. Некоторые проблемы полемики между буддистами и вайшешиками рассматривает и автор этих строк<sup>81</sup>.

Для современных ученых обращение к наследию отечественной буддологии сегодня приобретает особую важность. Поскольку естественные формы научной преемственности

через школу в данной области были насильственно разрушены, а создание новых форм пока не привело к устойчивым положительным результатам, осознание своих истоков становится для нас чем-то гораздо большим, чем просто академический интерес к прошлому своей науки. Поэтому и не утихают споры вокруг такой крупной фигуры отечественной буддологии, как академик Ф. И. Щербатской.

Особым накалом отличается обсуждение характера его философского мировоззрения. Одни определяют философскую позицию ученого как кантианство или неокантианство, другие считают, что он использовал язык кантианской философии не как философ, а как филолог, который хочет донести до философской аудитории реалии неизвестной культуры на понятном ей философском языке<sup>82</sup>. С точки зрения последних, упреки Щербатского в неокантианстве не имеют под собой почвы.

Однако, как нам кажется, сам предмет этого спора — характерный пример того как в условиях тотальной идеологизации науки факт обретает идеологическую окраску. Еще в недавние времена, когда философские симпатии к немарксистским мыслителям и течениям считались некоей идеологической и научной «слабостью», «уличение» в неокантианстве само по себе уже было суровым приговором. Поэтому те, кто высоко ценил все творчество Щербатского, считали своим долгом первым делом защитить его имя от подобных идеологических ярлыков.

Думается, что настало время отнестись к этой проблеме чисто научно — с исторической точки зрения, т. е. рассматривать философские симпатии Щербатского как феномен интеллектуальных исканий ученого в условиях его эпохи и, стало быть, только в ее контексте и объяснимый.

Этим требованиям отвечает статья В. И. Рудого «Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного толкования буддийских философских текстов»<sup>83</sup>, главным героем которой является Ф. И. Щербатской. Основной вклад Щербатского автор видит в разработке методов «философского перевода», которые, в отличие от господствовавших тогда в буддологии методов, концентрирующихся на плане выражения и анализе языковых факторов «филологического перевода», разработанных в классической филологии применительно к анализу литературы средиземноморской античности, дают преимущества в толковании содержания текстов и помогают избежать европоцентризма. Именно в связи с этим методом, считает В. И. Рудой, Щербатской обращается к историко-философской методологии, разработанной в русле русского «академического» неокантианства, главными представителями ко-



того были А. В. Введенский и И. И. Лапшин. В статье впервые убедительно раскрывается влияние положений именно русского неокантианства на принципы интерпретации учений Дигнаги и Дхармакирти, предпринятой в ранних работах Щербатского. Однако необходимо заметить, что в более поздних работах это влияние существенно ослабевает.

Если же оценивать переводы индийских логиков, выполненных Щербатским, с позиций современной историко-философской науки, то процитированное Рудым предостережение сторонников «филологического» метода в адрес содержательного анализа текста отнюдь не кажется теперь обоснованным: «...философ, теолог,— сказано в этой цитате из Ф. Бласса,— историк или какой-либо иной ученый, составив себе наперед понятие об известном предмете или создав себе даже целую систему, вдруг натывается у писателя на такое место, которое находится в противоречии с его взглядами... Обыкновенно, к сожалению, место подвергается в таких случаях насильственному толкованию, чтобы смысл вышел именно тот, который желательно в нем найти»<sup>84</sup> (об «издержках» философского перевода Ф. И. Щербатского см. выше, с. 56—58).

Недостатком же «филологического метода» в области истории философии, с точки зрения В. И. Рудого, была связь с европоцентрической позицией, выразившейся, в частности, в том, что «исследователи-европоцентристы искали тождество и полную аналогию идей, тем там, где следовало бы установить типологическое сходство культурных явлений»<sup>85</sup>.

Думается, что подобный упрек можно было бы бросить не только сторонникам «филологического метода». Хотя Щербатской, естественно, не разделял идеи приоритета европейской мысли в истории человеческой культуры, но он, как мы показали ранее, во многих своих оценках и категоризациях буддийских концепций невольно руководствовался принципами и нормами, а также стереотипами современной ему европейской мысли.

По мнению В. И. Рудого, О. О. Розенберг воплотил методологические установки своего учителя применительно к исследованию китайских и японских переводов «Абхидхармакоши». Вкладом Розенберга автор считает, во-первых, указание на существование специфического для историко-философских исследований материала, а именно систематических философских трактатов, с позиции которых только и может быть адекватно понято и собрано проповедей и учений, во-вторых, признание существования в буддизме не сводимых друг к другу уровней — философского и популярной религии, что, с точки зрения Рудого, позволяет пол-

ностью устранить опасность смешения религии и философии в буддизме<sup>86</sup>.

Отрадно, что после долгого забвения имя О. О. Розенберга вновь заняло подобающее ему место в истории отечественного востоковедения. Этому способствовал выход в свет его «Трудов по буддизму», подготовленный А. Н. Игнатовичем. Большой интерес представляет также публикация Т. В. Ермаковой неизданных статей ученого с ее собственным исследованием — «Научно-теоретическое наследие О. О. Розенберга (к критике европоцентристского подхода)»<sup>87</sup>.

Подводя итоги обзора современных отечественных буддологических исследований, отметим две основные тенденции. С одной стороны, это стремление к ограничению предмета историко-философского интереса за счет точного определения того, что есть буддийская философия и в чем ее отличие от других форм духовной деятельности — религии, мифа, ритуала, йогической психотехники. С другой стороны, часто в тех же работах предпринимаются усилия дать формулу сочетания философского и других форм знания в буддийской традиции. При таком подходе исследователи, уясняя специфику собственно философского дискурса, уже не скованы «нормативными» определениями философии, обязывающими их «вписывать» буддийскую духовную культуру в бытующие в европейской науке структуры, в которых философия, религия, миф, ритуал и т. п. занимают как бы отдельные, несообщающиеся между собой отсеки. Этот подход представляется нам, пожалуй, наиболее эвристически плодотворным. Помимо того что он в значительно большей степени (чем подход, «изолирующий» философию от других форм знания) отвечает духу синкретизма всей индийской традиции, а значит, более адекватно отражает ее целостность и полноту, нельзя не отметить те выходы на культуроведческую, психологическую и религиоведческую проблематику, которые появляются, если не ограничивать предмет истории философии только чисто философским — в определенном европейском прочтении — методом или видом знания.

Образно говоря, философию буддизма лучше изучать не в музее, где она разложена по полочкам наших собственных классификаций, а в месте ее естественного «обитания» — храме и монастырской библиотеке.

В целом, несмотря на значительно большую, по сравнению с предыдущим периодом, дифференциацию и специализацию буддологических исследований, о существовании в нашей стране буддологической науки пока говорить преждевременно. Буддология во многом еще остается полем деятельности одиночек. Отсутствует такое важное условие существования «нормальной науки», как научная школа и си-

стема подготовки научных кадров. Буддологи по-прежнему появляются стихийно, преимущественно путем самообразования. К тому же их слишком мало, чтобы удовлетворить самые разнообразные потребности читающей публики. Недостаток научной информации восполняется суррогатом массовой культуры, которая более оперативно реагирует на модные ныне увлечение восточной «эзотерикой». Поэтому, учитывая все еще большой интерес к буддийской (и вообще всей индийской) философии, так важно дать читателю возможность познакомиться с памятниками буддийской мысли не в популярных «облегченных» переложениях современных гуру, а по научным переводам, сделанным специалистами и отрецензированным ими с учетом достижений современной научной мысли.

### Глава III. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: ТЕКСТ И КУЛЬТУРА

#### Палийский канон: «слово Будды» и Дхарма

Буддийская литература, находящаяся в распоряжении современных ученых (значительная часть текстов не дошла до нашего времени), не может не поразить воображение своими масштабами. Сочинения многочисленных школ, не говоря уже о более крупных направлениях, составляют не просто собрание, а колоссальную тысячетомную библиотеку на разных языках — пали, санскрите, китайском, тибетском, японском, монгольском, уйгурском, вьетнамском и т. д. Но не только эта чрезвычайная объемность делает буддийскую литературу явлением в мировой культуре уникальным. Можно назвать еще ряд ее характеристик, не находящих прямых аналогов в литературном наследии других религиозных традиций.

Во-первых, в буддизме, в отличие от христианства и ислама, нет единого и общепризнанного канона. Каждая школа стремилась создать собственный свод канонических текстов, совпадавший или не совпадавший с канонами других школ, но при этом претендовавший на общепризнанное значение.

Во-вторых, из-за отсутствия строгих и общепризнанных критериев, которые позволили бы провести демаркационную линию между литературой канонической и неканонической, границы канонов различных школ не были по сути абсолютно закрытыми. Так, махаянисты вообще не рассматривали состав своего канона как окончательный: в него могли быть включены все тексты, «согласные с Сутрой, Винаей и Дхармой». Среди хинаянских школ даже тхеравада, известная своим консерватизмом, вплоть до последнего времени так и не пришла к окончательному решению по поводу состава канонического раздела «Кхуддака».

В-третьих, отсутствие единого канона и критериев каноничности не давало возможности провести грань между «ортодоксией» и «гетеродоксией» с неких абсолютно непререкаемых авторитетных позиций. Хотя каждая школа считала свой канон единственно истинным, каноны других школ не рассматривались ею как совершенно неприемлемые. Тексты, принадлежащие разным традициям, обнаруживают множество параллелей и дословных совпадений. Часто школы

имели ряд общих канонических текстов. Все это заставляет предположить, что границы между канонами не были раз и навсегда зафиксированными — такими, какими мы представляем их сегодня, а складывались постепенно и могли меняться в зависимости от разных факторов. В текстовой деятельности школ своеобразно преломлялись те процессы дезинтеграции и реинтеграции, которые сопровождали выработку основ собственной догматики и психотехники. Эти процессы, которые с легкой руки П. Хакера стали называть «инклюзивизмом», основывались на признании определенно-го уровня истинности за отдельными элементами соперничающих традиций.

В-четвертых, во всей буддийской литературе нет такого текста, знакомство с которым имело бы столь же огромное религиозное и моральное значение для верующих буддистов, как знакомство с Библией для христиан или с Кораном для мусульман. Приверженность буддийской вере не была связана с приверженностью к какому-то одному конкретному тексту (в культурной и социальной практике стран, принявших буддизм, не было явления, соответствовавшего такому значимому акту, как, например, клятва на Библии). Верующий мог даже не подозревать о существовании буддийской литературы, довольствуясь словами учителя или любого авторитетного лица.

В-пятых, в литературе буддизма отношение к слову его основателя, *буддха вачана*, представляется существенно иным, чем в христианской и мусульманской традициях. Прежде всего слово Будды не считалось абсолютно истинным, боговдохновенным, т. е. его форма и содержание не предполагались данными свыше. Напротив, это слово рождалось каждый раз в конкретной ситуации проповеди и зависело от того, кому предназначалось, и, следовательно, не могло иметь единого инварианта, истинного для всех случаев. Это не означало, однако, что Будда говорил разным людям о разных вещах, скорее он говорил об одном, но в разных формах. Смысловым инвариантом его проповедей выступала Дхарма — квинтэссенция духовного знания, открытого им в момент «пробуждения» (просветления). Она была и тем, что буддисты называли «учением Будды», и одновременно самым сокровенным, труднодоступным смыслом учения.

В этом плане отношение Дхармы и буддха вачана можно толковать как отношение истины и способов ее выражения, формы и содержания. Постулат буддизма, согласно которому Дхарма существовала всегда, независимо от того, открыта она кем-то или нет, позволяет предположить, что фигура ее «открывателя» и «глашатая» в сравнении с веч-

ной Дхармой имеет достаточно второстепенное значение. Это подчеркивал и сам Будда, когда призывал своих последователей полагаться лишь на Дхарму и самих себя, а не искать опоры в нем, Будде.

Своеобразный «приоритет» Дхармы перед формами ее изложения — формами, которые всегда ограничены пределами опыта отдельной личности — как проповедника, так и реципиента, сказался и в отношении буддистов, прежде всего тхеравадинов (здесь они, возможно, опирались и на традицию, идущую от самого Будды), к критериям аутентичности буддха вачана. Согласно «Махапариниббана-сутте», Будда говорил о четырех способах, могущих удостоверить, что то или иное высказывание является «словом Будды». Оно должно было быть услышано: 1) от самого Будды, 2) от его учеников, 3) от группы авторитетных старейшин, 4) от одного старейшины, а также соответствовать Дхарме и Винае (своду моральных правил сангхи), причем последнее является, как кажется, самым главным. В палийских экзегетических трактатах, например «Нетиппакаране», утверждается, что буддха вачана — это то, что «согласно с Сутрой, Винаей и Дхармой». Таким образом, определяется не столько аутентичность букве, т. е. словесному выражению, сколько соответствие духу учения, т. е. осмысленность и консистентность отдельных выражений и понятий в рамках целого. Можно сказать, что эти критерии позволяли осуществлять проверку на ортодоксальность.

Это бросает свет на еще одну столь же важную особенность текстовой деятельности в буддизме — возможность бесконечной пролиферации, или порождения «священных текстов». Если главным критерием «священного слова» является проникнутость адепта духом учения, то любой человек, достигший «просветления», т. е. реализовавший Дхарму в своем личном опыте, в принципе считается способным создавать собственные «священные» тексты. В свою очередь, это еще раз указывает на краеугольное значение *личной реализации* истины как конечной инстанции, позволяющей судить об адекватном понимании Дхармы и о праве на ее словесное выражение.

Вполне естественно, что тексты, созданные в результате такого прозрения Дхармы, должны всегда носить отпечаток этого высшего состояния. Похоже, именно поэтому можно встретить достаточно субъективные критерии идентификации буддха вачана. В хинаянской сутре «Кашьяпа-париварта» и в других прямо указано, что «все сказанное *красиво/хорошо* (subhāṣita) суть слова Будды». Здесь подчеркнута не только удачность или точность формы, но и ее эстетические достоинства. Эта чрезвычайная эластичность критериев

аутентичности буддха вачана получила у Л. Гомеса, известного современного буддолога, определение «герменевтический плюрализм»<sup>1</sup>.

Нельзя не упомянуть и еще одно важное герменевтическое следствие своеобразного «приоритета» Дхармы над «словом Будды». Раз из-за сострадания к своим слушателям Будда старался приспособить свое слово к уровню их психического и интеллектуального развития, то можно предположить, подобно махаянистам, что его проповеди имели как бы два смысла — буквальный (*nītārtha*) и некий второй, скрытый, или символический (*neyārtha*). Хинаянисты, полагавшие, что буддха вачана в суттах имеет только один смысл, тем не менее допускали, что этот смысл может быть выражен в разной словесной форме<sup>2</sup>.

Если в раннем буддизме, как говорилось, аутентичность «слова Будды» определялась авторитетностью лица, от которого оно «услышано» (самого Будды, его учеников, группы старейшин, одного старейшины), то в махаяне проблема критериев аутентичности ставилась уже в несколько ином ключе.

По махаянской терминологии, они назывались опорами надежности (*pratisāraṇa*). В разных махаянских суттах дается то или иное их число. Например, согласно «Пратисарана-сутре», имеется четыре точки надежности: 1) опора на природу вещей, а не на мнение человека, 2) опора на значение, или цель (*artha*) текста, а не на его букву, 3) опора на те отрывки, которые выражают Дхарму открыто, а не те, которые нужно расшифровывать, 4) понимание посредством интуитивной реализации (*jñāna*), а не посредством концептуальной мысли (*viññāna*).

Здесь суммированы все те принципы, о которых уже шла речь: «приоритет» Дхармы над «словом Будды», которое остается «мнением человека», — (1), (2). Приоритет личной реализации перед дискурсивным пониманием (4). Наконец, использование текстов, разъясняющих Дхарму впрямую, для интерпретации тех текстов, где она только подразумевается (3).

Последнее было связано с более глобальной задачей — показать скрытое единство замысла всех проповедей, воссоздать инвариант, по отношению к которому все буддха вачана будут представлять лишь разные варианты. Махаянисты много размышляли о значении проповедей Будды и его учеников с точки зрения степеней духовного самосовершенствования адептов. В махаянской «Махапраджняпарамита-шастре» различается четыре уровня значения: *мирской* (лаукика) — т. е. самое поверхностное, чисто терапевтическое, *пра-типакшика* — противоядие против умственных омрачений,

*пратипауришика* — предназначенное конкретному типу личности и, наконец, *парамартхика* — абсолютное.

Духовный прогресс понимался как способность восходить ко все более высоким уровням, а значит, проникать через случайную и вариантную словесную оболочку к единственному сокровенному смыслу. Высший уровень понимания ассоциировался с «арийским молчанием», или апофатическим способом выражения («не то, не то»), при котором словесная оболочка сводится к минимуму. Таким образом, махаянский буддизм пришел к выводам, которые во многом идентичны положениям веданты о невыразимости Абсолюта и о коренном отличии абсолютной истины (ниргуна Брахмана — Брахмана «без свойств») от относительной — сагуна Брахмана (персонифицированного Бога популярной религии). В буддизме махаяны этому соответствовала теория «двух истин» — *вьявахарика* («эмпирической») и *парамартхика* («абсолютной»).

Кроме того, допуская существование некоего скрытого смыслового инварианта («духа учения»), лежащего в основе имеющихся вариантов («буквы учения»), буддисты оправдывали попытки его логической реконструкции. Первое тому свидетельство — стремление воссоздать учение Будды, изложенное в суттах, в более строгой и систематической манере Абхидхармы. Само существование разных канонов хинаяны, а впоследствии появление обширной литературы махаяны и ваджраяны свидетельствовало о тех богатых возможностях интерпретации и развития учения, которые содержались в идее главенства Дхармы над «словами Будды».

Каждая из школ хинаяны привнесла в систематизацию «слов Будды» свои собственные представления об общем и более специальном смысле всего учения. Авторы праджняпарамитских сутр (классических текстов махаяны) и ваджраянских тантр пошли в известном смысле еще дальше, полагая, что буквальное значение «слов Будды» рассчитано только на простаков, а воссоздание их истинного смысла поддается лишь способным на серьезное умственное усилие. Все вместе, как кажется, служит достаточным объяснением обширности, стилистического, жанрового и доктринального многообразия буддийской литературы.

\* \* \*

После этих предварительных замечаний о характере и отличительных чертах буддийской литературы в целом перейдем к рассмотрению корпуса текстов хинаянского направления. Хотя в сфере нашего рассмотрения находятся только ранние этапы становления хинаянской традиции, которые



нашли отражение преимущественно в первых двух частях Палийского канона, тем не менее здесь приводится весь список текстов хинаяны, дабы можно было представить себе картину, с фрагментами которой предстоит работать. Этого требует также необходимость обращения к некоторым филологическим и текстологическим проблемам, могущим быть поставленными лишь на материале всей литературы хинаяны.

Буддийские предания связывают создание хинаянского канона Типитаки (санскр. Трипитаки, букв. «трех корзин») с первым собором в Раджагрихе, на который последователи Будды собрались год спустя после паринирваны Учителя, чтобы зафиксировать его учение. Однако, сравнивая источники разных школ, ученые приходят к выводу, что в первоначальном виде буддийский канон содержал только две «корзины» — Сутты (пали, санскр.— Сутры) и Винаю, третья же — Абхидхамма (пали, санскр.— Абхидхарма) была добавлена позднее, после того как сформировались самостоятельные школы тхеравады и сарвастивады.

В целом содержание и структура первоначального канона, или, по выражению известного ученого Г. Людерса, протоканона (Urkanon), поскольку сам он не сохранился, остается областью догадок и предположений<sup>3</sup>. Все, чем располагает современная наука,— это полный канон школы тхеравады, записанный на пали<sup>4</sup> на Цейлоне в I в. до н. э., но создававшийся в течение многих веков, а также канон сарвастивады, который дошел до нас в переводе на китайский язык (санскритский оригинал сохранился частично). Кроме того, было обнаружено пять Винай, принадлежащих школам махишасака, махасангика, дхармагуптака, сарвастивада и муласарвастивада,— все в китайском переводе, (правда, значительные фрагменты двух последних есть и на санскрите, имеется также полный тибетский перевод муласарвастивадинской Винаи). Сохранился и текст из Винаи локоттаравады — «Махавасту» («Великое сказание»), легендарная биография Будды на гибридном санскрите.

Споры ученых конца прошлого — начала нашего века о древности Палийского канона и его идентичности учению «самого» Будды привели в конечном результате к выработке более или менее единой точки зрения. Признано, что канон тхеравады действительно самый древний, но древний не абсолютно, а относительно дошедших до нашего времени канонов других хинаянских школ<sup>5</sup>. Убежденность сторонников англо-германской школы в том, что именно тхеравадинский Палийский канон и был «пропет» на первом буддийском соборе, уже давно поколеблена новыми исследованиями, приводящими неопровержимые текстологические свидетельства более позднего происхождения этого канона.

Вместе с тем признано, что именно палийская редакция является самой близкой протоканону (если таковой вообще существовал, в стремлении передать речи Будды в той форме, в которой они существовали до раскола буддизма на отдельные школы. Однако никто из современных ученых не берется утверждать, что во всей буддийской литературе есть хотя бы одно слово, которое можно бесспорно приписать историческому Будде Шакьямуни<sup>6</sup>.

Таким образом, Палийский канон является на сегодняшний день самым полным и представительным собранием «священной литературы» хинаяны.

В целом Виная («Устав») регулировала поведение разных категорий монахов в сангхе и миру, предписывала образ жизни, форму одежды, способы питания, разновидности жилища, мест для медитации и т. п. Наибольший интерес эта часть канона представляет для историка раннего буддизма, изучающего организацию буддийской общины и первые этапы ее развития.

Виная<sup>7</sup> тхеравады состоит из трех сочинений:

1. «Сутта-вибханга» («Классификация сутт», в санскритской версии соответствует «Виная-вибханге», «Классификации Винаи») — толкование сутт (пробизнесенных, по преданию, самим Буддой), посвященных правилам поведения монахов и разновидностям дисциплинарных взысканий в случае их нарушения, в зависимости от тяжести содеянного, — от наказания в своем проступке вплоть до исключения из сангхи. Все эти правила входят в буддийский учебник дисциплины «Патимоккха» (санскр. «Пратимокша»). Комментарий каждого правила содержит историю о случае, который побудил Будду ввести его, обсуждение всех деталей его применения и некоторых исключений.

2. «Кхандхака» («Подразделения», санскр. текст «Виная-васту»), в свою очередь, состоит из двух частей: «Махавагга» (10 глав) и «Чулавагга» (12 глав). Здесь обсуждаются правила приема в сангху, монастырские церемонии, правила, регламентирующие одежду, питание, виды ночлега, распределение подаяния, ведение диспута и т. п. Так же, как и в «Сутта-вибханге», описывается история каждого случая, по поводу которого Будда дал то или иное предписание. Содержит и рассказ о значительных событиях в жизни сангхи, являясь тем самым ценным источником по ее ранней истории.

3. «Паривара» («Придаток») — систематизация правил по отдельным рубрикам. Содержится только в Виная-питаке тхеравады.

В целом, согласно Винае, монахи должны соблюдать 227 правил, монашки же — 332. Вместе с тем в вопросах

дисциплины Будда не был догматиком и легко шел на отмену слишком мелочных регламентаций, всегда готовый привлечь во внимание обстоятельства и мотивы поведения конкретных личностей. Однако в дальнейшем именно из-за неясностей в толковании некоторых дисциплинарных принципов уже после смерти Будды между его сторонниками стали возникать серьезные разногласия, приведшие к расколу общины на тхераваду, сохранявшую консервативную позицию, и махасангхику, сторонников «большой общины» (предшественницы махаяны), выступавших за смягчение и отмену некоторых ограничений.

Следующая «корзина» — Сутта-питака — содержит наставления Будды и высказывания его учеников по поводу доктрины (отсюда другое название — Дхарма-питака). По преданию, на первом буддийском соборе в Раджагрихе после смерти Будды его ближайший ученик Ананда изложил все, что он слышал от наставника по поводу учения. С тех пор формула «так я слышал однажды» (*evam mayā sūtaṃ ekasmiṃ samaye*) предпосылается всем суттам (сутрам) — афоризмам — как в хинаяне, так и в махаяне (праджняпарамитские сутры). Поскольку сутты часто допускают разные толкования, создатели канона иногда разъясняют их смысл непосредственно в самом тексте, а также описывают обстоятельства, в которых было произнесено то или иное поучение, и кому оно было предназначено, что заметно увеличивает длину буддийских сутт в сравнении с брахманистскими сутрами. Для широких слоев общества Сутта-питака была всегда важнее двух других частей канона, поскольку именно в ней учение Будды представлено в наиболее полном и доступном пониманию виде. Она объединяет самые разные жанры: диалоги и поучения Будды, стихи, легенды, предания, описание обстоятельств путешествий Будды по Индии и т. д., выступая как своеобразная энциклопедия буддийской мудрости.

До нашего времени дошли Сутта-питака тхеравады на пали, тексты из нее других хинаянских школ в переводе на китайский и тибетский языки, а также несколько санскритских сочинений.

Сутта-питака тхеравады состоит из пяти *никай* (*nikāya*), или «собраний», поэтому иногда этот раздел канона называют *никая*.

1. Дигха (санскр. Диргха — «длинный») — *никая* («Длинное собрание») <sup>8</sup> — 30—34 «длинные» сутты, раскрывающие разные стороны жизни и деятельности основателя буддизма. Самые известные из них: «Саманнапхала-сутта» («Сутта о плодах подвижничества»), «Брахмаджала сутта» («Сутта о сетях брахмана»), «Махапариниббана-сутта» («Сутта о великой кончине») <sup>9</sup>, «Амбаттха-сутта» («Сутта Амбаттхи»),

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 Сигаловады»), посвященная нормам социальной этики.

2. Маджджхима (санскр. Мадхьяма — «средний»)-никая<sup>10</sup> — 152 сутты «средней» длины. Тексты по всем аспектам буддизма.

3. Самьютта (санскр. Самьюкта, «связанный»)-никая<sup>11</sup> — «связанные» сутты (в количестве 2875), самая известная из них «Дхаммачаккапаватана-сутта» («Сутта о повороте колеса Дхаммы»), в которой излагается первая проповедь Будды.

4. Ангуттара (санскр. Экоттара)-никая<sup>12</sup> — «больше на один член» — самое обширное собрание сутт (от 2198 до 9557), построенное по определенному мнемоническому правилу: каждый последующий текст обсуждает на один предмет больше, чем предыдущий. Состоит из 11 групп (нипат). Сутты первой нипаты касаются единичных предметов, например ума Будды, второй — двух, например двух видов проступков, третьей — трех, например трех видов благородных действий, и т. д. по 11-й нипаты, где идет речь о 11 видах радости<sup>13</sup>.

Особое место в Сутта-питаке занимает 5 раздел — Кхуддака (санскр. Кшудрака)-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.

Уордер полагает, что в Кхуддаке собраны тексты оставшиеся вне первых четырех никай по причине их меньшей значимости и сомнительной аутентичности<sup>14</sup>. Не все школы включали этот раздел в состав своего канона (например, сарвастивада), однако известно, что он был у дхармагуптаков, махишасаков, муласарвастивадинов.

В палийской Кхуддаке, утвердившейся на Цейлоне, 15 сутт:

1) «Кхуддака-патха» («Сборник афоризмов» из девяти частей)<sup>15</sup>, в котором излагается кредо буддийской веры, десять предписаний для монахов и десять вопросов для новообращенных, гимны, восхваляющие Будду, песнопения, предназначенные для сопровождения подношений духам умерших. Очень популярна на Цейлоне; 2) знаменитая «Дхаммапада» («Стезя Дхаммы»)<sup>16</sup>; 3) «Удана», сборник 82 стихов, содержащих вдохновенные религиозные излияния, приписываемые самому Будде, 4) «Итивутака» («Так сказано»), вы-

сказывания Будды в прозе и в стихах о праведном образе жизни; 5) одна из самых старых, по мнению ученых, частей канона, «Сутта-нипата»<sup>17</sup>; 6) «Виманаваттху» («Истории о небесных пристанищах»), 85 стихов о счастливой жизни существ, переродившихся в небесных обителях, и рассказ о добрых деяниях, приведших их туда; 7) «Петаваттху» («Истории о духах предков»), 51 стих о злоключениях духов существ, ведших неправедный образ жизни,—самая поздняя часть раздела; 8) Джатаки («Истории рождения») — 550 рассказов, легенд и сказок о предшествующих существованиях Будды; 9) «Тхера-» и 10) «Тхери-гатха», («Песнь монахов» и «Песнь монахинь»), вдохновенный поэтический рассказ 264 монахов и 100 монахинь о своем жизненном и религиозном опыте; 11) «Ниддеша» («Перечисление»), комментарий на 5-ый и 6-ой разделы «Сутта-нипаты», приписываемый ученику Будды — Шарипутте; 12) «Патисамбхидамагга» («Путь анализа»), позднее сочинение в жанре абхидхармы, состоящее из 30 глав и представляющее собой анализ разных буддийских доктрин; 13) «Ападана» (санскр. авадана) — собрание легенд; 14) «Буддхавамса» («История Будды»), рифмованный рассказ Будды о жизни 24 предшествующих ему будд, которых он встречал в своих прошлых рождениях; имеет несомненное 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 Ланке (Цейлоне), в Бирме (там в него входит «Милиндапаньха» — «Вопросы царя Милindy») и в Снаме.

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

Бесспорно, что и пять последних текстов Кхуддаки были канонизированы сравнительно поздно. Например, 9 и 10 — это экзегетические сочинения, близкие по жанру Абхидхарме, а 11, 12 и 13 отражают процесс популяризации буддизма, затронувший даже консервативную тхераваду<sup>18</sup>.

Текстологические исследования показывают, что все палийские никаи содержат хронологически разнородный материал — в ранних текстах можно обнаружить более поздние

напластования, а в поздних — ранние куски<sup>19</sup>. Поэтому простая классификация, берущая за основу хронологию больших блоков литературы, в этом случае ничего не дает. Ясно, что критическое исследование должно касаться каждой фразы, каждой строфы. Хадзиме Накамура предлагает отличать первоначальный буддизм, который реконструируется из древнейших частей палийских текстов, от раннего — известного по большинству палийских редакций, совпадающих с санскритскими и китайскими агамами<sup>20</sup>. Относительно первоначального буддизма он приходит к таким выводам. Во-первых, в древнейших частях текстов редко упоминаются те слова и фразы, о которых принято говорить как о специфически буддийских. Во-вторых, то, что впоследствии было названо «догматами» буддизма, проповедуется крайне редко. Догмы других религий отрицаются в форме, близкой скептицизму Санджай и раннему джайнизму. В-третьих, встречается много слов и фраз, напоминающих об адживике и джайнизме<sup>21</sup>.

«Абхидхамма-питака» является самой поздней частью палийского канона, однако как жанр буддийской литературы Абхидхарма (пали — Абхидхамма) зародилась задолго до того, как была канонизирована в виде отдельной «корзины»<sup>22</sup>. Само слово «абхидхамма» (букв. «в отношении дхаммы») встречается в Суттах и Винае, где оно означает наставление, в котором та или иная проповедь Будды рассматривается как выражение Дхармы; а словосочетание «Абхидхамма-катха» переводится как «исследование Дхармы»<sup>23</sup>. В комментаторской литературе Абхидхамму начинают толковать как «высшую Дхарму», подчеркивая ее большую — в сравнении с суттами — значимость<sup>24</sup>. Таким образом, жанр Абхидхаммы включал различные истолковательные процедуры — систематизацию, классификацию, анализ и т. п.

Хотя до нашего времени не дошло ни одного абхидхармического текста, общего для тхеравады и махасангхики (первых двух школ, на которые, по преданию, распался буддизм после первого собора)<sup>25</sup>, ученые полагают, что создание текстов, вошедших в третью «корзину» палийского канона, началось еще до первого раскола<sup>26</sup>. Не случайно Абхидхамма считалась в тхераваде *буддха вачана*. Если полагать систематизацию и классификацию типично абхидхармическими процедурами, то чем же, если не результатом систематизации по числовому принципу, можно назвать четыре благородные истины, восьмеричный путь спасения, девять (двенадцать) нидан (звеньев) цепи взаимозависимого возникновения (пратитья самутпады) — т. е. самые, по мнению ученых, «аутентичные» доктрины Будды. Подобные суммарные числовые списки понятий получили в буддизме название матрик (mātrka, пали mātikā, букв. «мать»). В. И. Рудой относит к

абхидхармическому жанру (протоабхидхарме) четыре группы текстов из Сутта-питаки<sup>27</sup>. С точки зрения А. Уордера, некоторые матрицы из Сутта-питаки послужили основой для абхидхармических трактатов из третьей «корзины»<sup>28</sup>.

Полная Абхидхарма-питака сохранилась не только в тхеравадинской, но и в сарвастивадинской редакции (последняя в китайском и частично в тибетском переводах). Имеется также собрание, состоящее из четырех текстов, под общим названием «Шарипутра-дхарма», которое, по-видимому, принадлежит школе дхармагуптака.

Абхидхамма-питака тхеравады включает семь текстов, или пакарана (отсюда и другое её название — «Саттаппакарана», или «Семь трактатов»):

1) «Дхаммасангани» («Классификация дхамм») <sup>29</sup> — перечисление и обсуждение дхарм, охватывающих все существующие в мире явления, с точки зрения человеческой психики и её правильного функционирования, предназначено для хорошо подготовленных монахов;

2) «Вибханга» («Деление», или «Классификация») <sup>30</sup> — дополнительный анализ некоторых категорий, встречающихся в «Дхаммасангани»;

3) «Дхатукаттха» («Дискуссия об элементах») <sup>31</sup>, посвященная обсуждению классификации дхарм на дхату — «элементы»;

4) «Пуггалапанньяти» («Определение личности») <sup>32</sup>, 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») <sup>33</sup> — известный полемический трактат, единственное сочинение из третьей «корзины», авторство и время создания которого определяется самой традицией. Составлен, по преданию, знаменитым тхерой Тисса Моггалипуттой, который на третьем буддийском соборе выступил с опровержением 200 тезисов соперничающих школ по поводу трактовки буддийских принципов анатта, или бессущности, аничча, или непостоянства, времени существования дхарм (критика доктрины сарвастивады) и др. Этот текст считается важнейшим источником по ранней буддийской логике, однако его создание ученые относят к более позднему времени, чем буддийская традиция, — к I в. н. э.;

6) «Ямака» («Пары») <sup>34</sup> серия вопросов о психологических явлениях, каждое из которых рассматривается двумя противоположными способами;

7) «Патхана» («Причина») <sup>35</sup> — 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 около 50 г. до н. э.), «Виджнянакая», «Дхармаскандха», «Дхатукая», «Праджняпти-шастра» и «Самгитипарья».

Предполагается, что первый и второй появились около 50 г. до н. э., остальные раньше — во II в. до н. э.

Ряд комментариев к Типитаке был составлен в IV и V вв. тхеравадинскими авторами Буддхадаттой, Дхаммапалой и Буддхагхошей — самым известным мыслителем этой школы. Последнему принадлежит пять комментариев к никаям, три — к Абхидхамме<sup>36</sup>, а также знаменитый трактат «Висуддхимагга» («Путь очищения») <sup>37</sup>, содержащий систематический обзор никай с точки зрения доктрины его школы. Другой знаменитый трактат этой школы (секта махавихара) «Абхидхамматтхасангаха» («Собрание толкований Абхидхаммы») приписывается сингальскому монаху Анурудхе<sup>38</sup>, жившему в XII в. н. э. Из трактатов других тхеравадинских «толков» сохранился текст «Вимуттимагга» («Путь освобождения»), принадлежащий перу Упатиссы, который жил до Буддхагхоши и был старейшиной секты абхаягири.

Постканоническая литература тхеравады включает также нравоучительные поэмы и собрания легенд в стихах и прозе. Среди первых выделяются «Анагамамса» («История будущего»), в которой монах Кассапа рассказывает историю будущего Будды по имени Меттея (санскр. Майтрея), а также «Джиначарита» («Жизнеописание Победителя» — эпитет Будды) — легендарная жизнь основателя буддизма.

Серия исторических хроник включает «Дипавамсу» («История острова», т. е. Ланки)<sup>39</sup>, «Махавамсу» («Великая история») <sup>40</sup> и «Чулавамсу» («Малая история») <sup>41</sup>, которые запечатлевают исторические и легендарные события, происшедшие на Ланке с древних времен до XVIII в. Другие ланкийские хроники повествуют об истории священных буддийских реликвий — «Тхупавамса» («История ступы [Анурадхупура]») и «Датхувамса» («История зуба [Будды]»).

Среди сочинений постканонической литературы особое место принадлежит «Милиндапаньхе» («Вопросы царя Милинды») <sup>42</sup>, посвященной беседе греческого царя Милинды (Менандра), правившего в Северной Индии во II в. н. э. с буддийским монахом Нагасеной. До нашего времени дошли две версии, по-видимому, какого-то более древнего прототекста: палийская и китайская.

Главные сочинения постканонической литературы сарвастивадинов сохранились главным образом в китайском и тибетском переводах (правда, недавно были обнаружены санскритские оригиналы некоторых из них). До нас дошло только



ко два сарвастивадинских комментария — к Винае («Сарвастивадина-вибхаша») и к «Джнянапрастхане» — «Абхидхарма-махавибхаша». «Махавибхаша» представляет собой результат коллективных усилий многих буддийских ученых (по легенде она была составлена по распоряжению Канишки на соборе этой школы в I в.). Окончательная форма текста сложилась, однако, только ко II в. н. э. Поскольку это был очень обширный текст (пожалуй, самый обширный во всей хинаянской литературе), то впоследствии, особенно интенсивно в III и IV вв., стали создаваться краткие его компендиумы. Наиболее известный из них — «Абхидхармакоша» Васубандху (V в.)<sup>43</sup> — стал предметом дальнейших комментариев.

От других школ дошли только китайские переводы некоторых трактатов и комментариев, например комментариев к Винае муласарвастивадина Вишешамишры «Виная санграха» («Собрание дисциплин»), а также комментариев «Виная матрика» («Перечень дисциплин»), автор которого неизвестен.

Ватсипутрия и группа школ к ней примыкающих представлены в постканонический период китайским переводом двух небольших компендиумов под общим названием «Саммития-никая-шастра» («Шастра школы саммития»). Имеется ряд трактатов на китайском языке, идентичность которых школам определить пока не удалось, среди них «Сатьясиддхи» («Реализация истины») Паривармана.

Немало текстов было создано в жанре, предвосхитившем религиозную любовную (devotional) лирику. Самые известные сочинения этого жанра — «Махавасту» локоттаравады, «Лалитавистара» (были составлены поздними сарвастивадинами и в дальнейшем инкорпорированы в махаянскую литературу) и «Буддхачарита» («Жизнеописание Будды») знаменитого буддийского поэта Ашвагхоши (II в. н. э.).

### **Текстовая деятельность: «для себя» и «для другого»**

В многообразной «священной литературе» буддизма можно условно выделить две основные группы текстов, которые различаются по своему целевому и функциональному назначению, но при этом самой буддийской традицией никак специально не выделяются. Первую группу составляли тексты, предназначенные для небуддийской аудитории и созданные главным образом в целях пропаганды в ней буддийской Дхармы, а в дальнейшем, когда школы достаточно существенно разошлись в своих взглядах на ключевые положения

учения Будды, и для пропаганды учения одной школы среди представителей другой. Мы будем называть их текстами буддизма «для другого». Они выполняли следующие функции:

1) информативно-коммуникативную, т. е. передача некоего содержания, которое могло послужить небуддистам основой для коммуникации с членами буддийского сообщества;

2) апологетико-агитационную — убеждение слушателей в правоте и истинности буддийского учения и защита его от критики;

3) сотериологическую — приобщение к этим текстам, в какой бы форме оно ни происходило, было инициацией, т. е. формой посвящения в буддийский путь спасения.

Вторую категорию составляют тексты, созданные, так сказать, для внутреннего пользования, «для себя», в целях обслуживания потребностей сангхи — как воспитательно-организационных (дисциплинарные предписания Винаи), так и учебно-научных и духовно-практических — принципы передачи учения Будды и руководства по медитации. В зависимости от характера аудитории, для которой они создавались, их можно разбить на виды. Для краткости мы выделим только два: популярный (учебники, сборники назидательных поучений, цитатники, сказки, легенды, поэмы) и учебный (сутры, в которых рассматриваются и опровергаются взгляды других школ, а также сутры, описывающие обращение в буддизм разных категорий личностей, некоторые абхидхармические тексты, а в дальнейшем ученые трактаты — шастры).

Цель второй категории текстов, особенно медитативных, заключалась в том, чтобы развить в адепте определенные моральные, психологические и интеллектуальные качества, которые помогли бы ему достичь архатства. Их функция была преимущественно сотериологическая. Иными словами, если в первом случае речь шла об обращении в буддизм и о вступлении на буддийский путь, то во втором — об успешном движении по этому пути. Какими же средствами осуществлялось первое и второе?

Во всех текстах первой группы главным средством убеждения было риторическое сравнение или аналогия (удахара). Аналогии, представляющие собой обычно яркие примеры «из жизни», трактуются в буддологической литературе преимущественно как иллюстрации, т. е. нечто второстепенное и производное от иллюстрируемой идеи. Однако, с нашей точки зрения, их роль была куда более важной и самостоятельной, поскольку они выступают в «теоретической» роли доказательства, т. е. заменяют логические выкладки и рассуждения.

Другими словами, буддийские примеры и аналогии являются не просто иллюстрациями, но моделями, которые вос-

производят некоторые принципиальные свойства моделируемого теоретического объекта. Такие примеры-модели в современной методологической литературе получили название репрезентаторов<sup>44</sup>.

По сравнению с «чистыми» иллюстрациями, смысл которых неотъемлем от смысла той идеи, которую они иллюстрируют, репрезентаторы гораздо более самостоятельны, автономны и самоценны. Их собственная «логика» может иметь обратное влияние на сферу теоретических выкладок. Это касается не только буддизма, но и всей индийской мысли. Одним из самых ярких репрезентаторов такого типа в ней является образ зерна/семена и ростка, всходов. Он использовался для «моделирования» самых разных, порой даже противоположных теоретических положений. Например, в санхье это доказательство предсуществования, а в буддизме и вайшешике — свидетельство новизны и, значит, непредсуществования следствия в причине (концепции сат- и асаткарьявада).

Представляется, что развитие этой модели в истории буддизма (под «развитием» понимается установление изоморфизма ее деталей и функций с деталями и функциями теоретического предмета) привело к появлению концепции «випака» — «вызревания» кармы, о чем речь впереди, а также к формулированию концепции алая-виджняна как общего поля, в «почве» которого содержатся «семена» будущих рождений. Иначе говоря, «зерно» требовало «почвы», логика модели оправдывала логику развития мысли.

Что это за «логика модели»? Рассмотрим ряд ее свойств на примере «Милиндапаньхи» — текста в этом смысле весьма характерного.

«Каково свойство мудрости?» — спрашивает Милинда Нагасену, и тот отвечает: «Когда возникает мудрость, государь, она рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения, проливает сиянье знания, освещает арийские истины и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: [все это] бременно, тязко, без самости». Милинда просит привести пример. «Представь, государь, что в темный дом внесли светильник. Внесенный светильник рассеет потемки, породит свет, прольет сияние, осветит очертания предметов... так и мудрость...» Далее повторяется первая фраза<sup>45</sup>.

Не образ светильника иллюстрирует здесь какие-то свойства мудрости, наоборот, уже в первой фразе действие мудрости изначально описано по образу действия светильника («рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения, проливает сиянье знания» и т. п.). Таким образом, функции светильника послужили основой для моделирования свойств мудрости. Подобное предвосхищение свойств моделирующего

в моделируемом предмете встречается в «Милиндапаньхе» очень часто.

Однако «логика модели» имеет довольно ограниченную сферу приложения и, конечно же, не может полностью заменить собой обычную дискурсивную логику. Прежде всего потому, что репрезентатор является не чистой моделью, а естественным объектом. Это значит, что он содержит и такие свойства, которые с точки зрения «чистой» модели избыточны и которые, будучи «внесенными» в теоретический предмет, могут прийти в противоречие с другими заданными его свойствами. Так, светильник имеет свойство гаснуть, мудрость же вечна и т. д. Отсюда полный изоморфизм их свойств никогда не может быть достигнут.

Если оставаться в рамках «логики модели» или «репрезентативной логики», то те свойства мудрости, которые не моделируются образом светильника, придется моделировать с помощью других репрезентаторов. Иными словами, репрезентатор, подобно естественному языку, содержит слишком много такого, что нельзя ни формулировать, ни моделировать, если иметь в виду искомые свойства теоретического объекта. Он может быть как избыточным, так и недостаточным по сравнению с «заданными» свойствами этого объекта, что, если придерживаться нерепрезентативной логики, приводит к порождению все новых и новых репрезентаторов. В сутрах отражены споры, в которых оппоненты противопоставляют друг другу разные модели, и побеждает тот, чья модель более наглядна; это, как правило, означает, что она более изоморфна своему объекту.

Итак, модель-репрезентатор может быть избыточной по отношению к тому теоретическому положению, понятию, принципу, которые она моделирует. Однако и теоретическая система может быть избыточной по отношению к своей модели. Если бы они были абсолютно изоморфны, то, как справедливо замечает А. Парибок, «моделируемая теоретическая система допускала бы только одну интерпретацию и была бы не чем иным, как переформулированием обыденного опыта в иных терминах, т. е. не была бы теорией и методом достижения необыденных состояний психики»<sup>46</sup>.

Будда использует «репрезентативную логику» в тех случаях, когда ему нужно показать неэффективность для спасения дихотомических логических схем с кванторами существования или не-существования (дилеммы, тетралеммы и др.). От этих лобовых, прямолинейных и однозначных констатаций он склоняется в сторону более косвенных и неоднозначных иносказаний, метафор и т. п. Однако в последние вводится некий спекулятивный элемент, что и делает их чем-то большим, чем художественный образ, мифологема или на-

глядная иллюстрация «из жизни», т. е., на нашем языке, делает их репрезенторами.

Не случайно, что и буддологи, разъясняя современному читателю положения буддийской теории дхарм, довольно часто сами прибегают к подобным репрезенторам. Некоторые из них стали уже классическими, например сравнение буддийского понимания дискретности дхармических потоков с кинематографической лентой, составленной из отдельных кадров, но при прокручивании создающей иллюзию движения (Щербатской), сравнение набора скандх, составляющих буддийскую личность, с калейдоскопом, где из одних и тех же элементов складываются разные прихотливые узоры (Розенберг).

Таким образом, репрезентация умпостигаемых предметов с помощью наглядных — это не только переходная ступень от художественно-образного и мифопоэтического мышления к дискурсивному, но и, возможно, движение в обратном направлении — попытка избежать однозначности дискурса. Стало быть, нечто среднее между ними (ср. «срединный» буддийский путь). На этом пути можно было поразить сразу две цели. Наглядность репрезенторов есть наглядность самой жизни, что приближало буддийское учение ко всем людям. Вместе с тем обычная жизнь, увиденная как бы через призму буддийских понятий, наполнялась каким-то иным, высшим смыслом. Сквозь оболочки обычных предметов, с которыми каждодневно имеет дело человек, просвечивали буддийские мысле-формы, как бы выходящие эти предметы изнутри. Лишая предметный мир его собственной когерентности, эти мысле-формы навязывали всем событиям и вещам свой собственный буддийский смысл.

Свойство репрезенторов — представлять «тонкие» и трудноуловимые нюансы мысли в удобном для понимания и усвоения виде — широко использовалось и в литературе буддизма «для себя». В абхидхармических текстах встречаются и простые и более сложные формы репрезентации, когда известная доктрина используется в качестве модели для истолкования менее известной. Однако главным интеллектуальным достижением абхидхармического жанра является метод матрик — перечней и их классификаций. Именно матрики, с нашей точки зрения, и были основой того «внутреннего языка», который был выработан буддизмом «для себя».

Доминирование матрик в абхидхармической литературе много говорит о характере этой литературы — ее замкнутости, эзотеричности, недоступности «непосвященным». Матрика была тем жанром, который мог развиваться только в случае согласия относительно значений ключевых терминов, т. е. она являлась алфавитом профессионального языка, некоего

жаргона, созданного для удобства общения в замкнутом круге единомышленников.

Вот как это описывает А. Парибок: «Профессионалы-мыслители... ведут общую жизнь, следуют одним и тем же нормам, совершают одни и те же близкие психологические тренировки, постоянно общаются и беседуют на доктринальные темы... образуется круг хорошо знающих друг друга людей... — они понимают друг друга с полуслова, не нуждаются в объяснениях и доказательствах, упоминания понятия часто бывает достаточно, а использование синонимов указывает на внутрисистемные связи одного и того же понятия в разных теоретических контекстах (так, скажем, обстоит дело с терминами абхидхармы виджняна, читта и манас). Короче говоря, форма общения максимально приближается к внутренней речи, к мышлению, как оно существует психологически в индивиде, но все же с очищением мышления от всего субъективного»<sup>47</sup>.

В сущности, Парибок описывает ситуацию формирования любых жаргонов и кодов как средств общения в замкнутом и профессионально, или как-либо иначе, ориентированном сообществе. Мы можем промоделировать эту ситуацию на примере совсем из иной области. Некие сокамерники, томясь от безделья, рассказывают и пересказывают друг другу одни и те же анекдоты и в конце концов, чтобы не повторяться, снабжают каждый анекдот кодовым номером. Но соль этой истории в том, что, привыкнув к номерам, они перестают замечать разницу между своим кодом и естественным языком. И когда в присутствии женщины произносится некий номер, то произнесший его заслуживает общее порицание товарищей за брань в обществе дамы.

Что же происходит? И в первом «возвышенном» (парибковском) и во втором «сниженном» примерах некая «внешняя» речь постепенно преобразуется во «внутренний» код, теряя при этом свою логическую связность за счет выпадения ключевых логических звеньев. Однако важно заметить, что эти звенья не просто отбрасываются, а скорее свертываются и входят в смысловые единицы другого порядка.

Если вслед за Парибком считать матрику системой понятий, то возникает одна кардинальная трудность, а именно понятность этой системы может быть явлена только в комментариях, о чем справедливо напоминает сам автор. Для прояснения этого вопроса обратимся к типологически близкому матрикам жанру сутр в брахманской традиции.

Известно, что сутры представляют собой краткие формулы учения, подлежащие разъяснению и толкованию в комментариях и без них теряющие всякий смысл. Однако это решительно не значит, что сутры предшествовали толкова-

нию во времени (сначала сутры, потом комментарии). Сутры и создавались для того, чтобы заключить в краткие мнемонические коды гораздо более обширное содержание, которое пребывало в них в «свернутом» виде. Иными словами, расшифровка смысла сутр неотделима от процесса их создания. Поначалу в фиксации этой расшифровки не было никакого резона, поскольку приверженцам той или иной системы она была и так досконально известна. Со временем, когда традиция непосредственного понимания сутр стала угрожающе разветвляться и усложняться, расшифровки-комментарии были зафиксированы.

Нет сомнения, что сутры, как и матрицы, были результатом длительного процесса формирования основ учения, который включал и дискурсивную проработку понятий, и процедуры классификации и систематизации. Стало быть, утверждать, что процесс выработки понятий, входивших в матрицы, нам совершенно неизвестен, было бы, пожалуй, не совсем верно. Многие моменты «дискурсивной проработки» — дефиниции и попытки классификации — содержатся уже в никаях, хотя надо признать, что основной процесс теоретизации, которому подвергся материал сутр, прежде чем «отчеканиться» в матрицах, остался за скобками. Но то, что он не зафиксирован наряду с матрицами, не означает, что его не было.

Вывод А. Парибка о том, что в Индии философия «выступает впервые как мышление понятийное, но недискурсивное» и что «сама понятийность его выясняется задним числом, после появления дискурсивного изложения», можно принять только в том случае, если полагать, что сами матрицы родились каким-то неведомым мистическим путем. На наш взгляд, матрицы нельзя рассматривать в отрыве от их абхидхармической проработки, помня о том толковании, которое сопровождало матрицы всегда. Поэтому, думается, они перечисляют не столько понятия, сколько термины, кодирующие понятия, дискурсивно выработанные буддийским сообществом совместными интеллектуальными усилиями. Самоочевидность матриц для его членов не может не быть результатом определенной конвенции относительно общего языка, в котором «свернуты» (для удобства общения и, возможно, для сокрытия от посторонних) все дискурсивные процессы.

Философия как жанр интеллектуальной деятельности, по нашему убеждению, вообще не может существовать в понятийной, но недискурсивной форме, как утверждает А. Парибок. Индия не была в этом отношении исключением. Философия дискурсивна, поскольку она есть форма «внешней речи», выполняющей коммуникативные функции. Именно по этой причине мы не можем назвать философией ни брахманистские сутры, ни буддийские матрицы, ни «великие речения»

упанишад. По своим функциям они были ориентированы не на «внешнее» восприятие и осмысление, а либо на внутреннее «узнавание», либо на предварительную дешифровку и разверстку, которая могла стать философией, если предназначалась «другому».

Буддизм по своей природе не мог быть абсолютно закрытой системой, огражденной и от проникновения или подключения извне, и от внутреннего структурного и содержательного преобразования. Вся история этого учения говорит о множестве «жаргонов» или «кодов» разных буддийских традиций, которые соотносились друг с другом примерно так же, как диалекты одного языка, т. е. были вполне проницаемыми друг для друга. Разумеется, они разделяли много общих положений (понятий), а значит, в своих спорах сосредоточивались на отдельных «узких» аспектах и обсуждали их во всех деталях. Кроме того, они должны были защищать буддийское учение от профессиональной критики других школ. Все эти споры, диспуты и проповеди для непосвященных, дававшие «выход» на «внешнюю» аудиторию, способствовали тому, что «внутренняя» речь превращалась во «внешнюю», жаргон — в нормальный язык общения, а энигматические формулы и списки-матрики — в философию, развернутый процесс мышления, явленный и объективированный в терминах и понятиях.

Необходимость передать нечто «другому» в понятной и доступной для него форме является главным побуждающим мотивом систематической дискурсивной речи, ибо именно дискурс выступает той сферой интеллектуальной всеобщности, в которой рождается философия и в Греции, и в Индии, и где бы то ни было. Мы совершенно согласны с Э. Конзе, который замечает, что «сотериологическая доктрина, подобная буддизму, становится „философией“, когда ее интеллектуальное содержание объясняется посторонним»<sup>48</sup>.

Действительно, какую бы философию мы ни взяли — восточную или западную, древнюю или современную, — она является формой, хотя и профессионализированной, но все-таки всегда «внешней речи», выполняющей коммуникативные функции.

### **Буддийская философия: проблема «начала»**

Процесс формирования философии в буддизме, в сравнении с аналогичным процессом в брахманистской мысли, отличался существенной особенностью. За буддийской философией не стояла многовековая и чрезвычайно авторитетная



религиозная и мифопоэтическая традиция, выработавшая особую систему мышления, образа жизни и ритуала, каковой была традиция Веды, составлявшая оплот брахманистских систем умозрения.

В связи с этим проблема начала или генезиса буддийской философии едва ли может сводиться к определению границ между философией и выступавшей ее дофилософской традицией, иными словами, стоять как проблема мифа и логоса или гносиса и дискурса — гностической эзотерической традиции и рационалистических систем. Мифология и ритуал развиваются в буддизме в обратном порядке по отношению к формированию философских представлений. Если ранний буддизм с его хотя еще и не систематическим, но все же вполне выраженным религиозно-философским учением очень мало мифологизирован и практически не имеет собственного ритуала, то на более поздних стадиях роль мифологии и ритуала заметно возрастает. Нечто подобное можно сказать и об отношении буддийской философии к эзотерическому мистицизму, который вслед за В. К. Шохиним мы будем называть «гносисом», имея в виду «общий тип эзотерической сотериологии как единства тайнознания и тайнодействия, соответствующих особого рода шифрованной „тайной доктрине“ и прогрессирующим ступеням „восхождения“ посвященного адепта по ступенькам духовного космоса»<sup>49</sup>. Классическими гностическими системами Шохин считает некоторые учения упанишад и доктрину протосанкхья-йогии.

Хотя известно, что Будда получил «посвящение» по крайней мере в две эзотерические доктрины: Арады Каламы и Удраки Рамапутры, известно также, что он не удовлетворился ими и продолжил поиски истины уже самостоятельно. В этом смысле он не принадлежал никакой эзотерической школе, а сам стал родоначальником традиции, которая лишь с течением времени приобрела эзотерический характер (таким эзотерическим буддизмом является, бесспорно, тибетский тантризм). Учение Будды не окружено подобно учению упанишад ореолом тайного и недоступного, напротив, оно имеет репутацию открытого и доступного.

Единственное, что было в буддизме от того типа религиозности, который В. К. Шохин называет гностическим, так это сам опыт «пробуждения» и получения «освобождающего» знания в акте «прозрения», а также методы «планово организованной перестройки сознания адепта»<sup>50</sup>, т. е. медитативная практика. Как и в гностическом опыте, в опыте Будды мы видим единство двух компонентов: собственно «знаниевого» («гносис» — древнегреч. «знание») и созерцательного, медитативного (культивирование определенного психического состояния). Из них только первый можно считать

нововведением Будды, второй, что станет ясно из дальнейшего, воспринят из йогических и эзотерических учений того времени.

Как учительская традиция буддизм брал свое начало от проповеди отшельника Готама Шакьямуни («мудреца из рода Шакьев»), который стал называть себя Буддой, или «пробужденным», но чем было это учение — философией, религией, эзотерическим откровением, этическим наставлением, психологической системой или же всем сразу либо ничем из названного, — зависит от того, какой смысл вкладывать в названные понятия. Стало быть, и вопрос о начале буддийской философии лучше всего сводить к вопросу о том, что понимать под философией в случае с буддизмом.

Влияние на современные трактовки буддийской философии собственных философских пристрастий исследователей буддизма убедительно проследил современный автор Д. Чэтэлеэн в статье «Буддизм и природа философии»<sup>51</sup>. Однако, подвергая вполне справедливой, на наш взгляд, критике прежние попытки дать определение природы буддийской философии (в частности, взгляды крупнейших буддологов К. Н. Джаятиллеке, А. К. Уордера и др. за неправомерное сближение буддизма с современным логическим позитивизмом), он приводит в конце статьи свое определение природы философии, которое, в его представлении, «охватывает всю философскую литературу Запада, Востока, Севера и Юга»<sup>52</sup>. Автор этих строк уже выказывала свой скептицизм относительно возможности универсального родового определения философии, которое удовлетворяло бы философской реальности в разных культурах и в разные исторические эпохи<sup>53</sup>. Здесь можно только повторить, что определение Чэтэлеэна, как и другие искусственные конструкции, тоже страдает умозрительностью и схематизмом.

В своем труде «Брахманистская философия» В. К. Шохин вместо традиционного определения философии, основанного на примате ее предмета («о чем»), предлагает определение, в котором главное внимание обращено на метод философствования («как»). Однако применительно к буддизму определение, построенное таким образом, не принимает, с нашей точки зрения, в расчет столь важную черту «буддийского послания», как его направленность на конкретного адресата, реципиента («для кого»).

Еще Т. Рис-Дэвиде справедливо заметил, что, «говоря о жертвоприношении со жрецом, о соединении с Брахмо с приверженцем традиционной теологии, о брахмане, претендующем на высший социальный статус, с гордым брахманом, о мистическом озарении с тем, кто верит именно этому, об атмане со сторонником атмавады, он (Будда.— В. Л.) следует

одному-единственному методу. Насколько это возможно, Готама ставит себя на ментальный уровень своего собеседника. Он не нападает на взлелеянные тем убеждения. Он принимает в качестве отправной точки своей экспозиции желательность действия или условия, которое ценится его оппонентом, — соединения с Богом (как в „Тевигге“), или жертвоприношения (как в „Кутаданте“), или социального ранга (как в «Амбаттхе»), или лицемерия небесных знаков (как в „Махали“), или теории души (как в „Поттхападе“). Он даже использует саму фразеологию своего собеседника. А затем, отчасти вкладывая в эти слова новый и высший (с буддийской точки зрения) смысл, отчасти апеллируя к тем этическим понятиям, которые являются общими между ними, постепенно подводит оппонента к своему выводу»<sup>54</sup>.

Таким образом, форма, стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды являются функцией от некоей переменной — менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника. Невнимание к этому обстоятельству породило ошибочное, на наш взгляд, представление, что учение Будды в том виде, как оно дано в суттах, допустимо рассматривать в качестве некоей целостной, самодостаточной и объективной системы знания, истинной при любых обстоятельствах независимо от места и времени проповеди или беседы.

В свете сказанного думается, что при определении природы буддийской философии следует несколько сменить акценты, принимая во внимание, что главное здесь — не то, что происходит с мыслью, ее формой и содержанием, а скорее то, что происходит с человеком, его психикой, а точнее, его сознанием, когда он аккумулирует это знание. Акцент переносится с предмета и метода философствования на его адресата и адресанта. Это, в частности, значит, что предмет и метод должны рассматриваться в плане их операциональной зависимости от того, кто философствует и для кого.

То, что у европейского читателя ассоциируется с философской фразеологией и философской тематикой, как уже замечалось, встречается в суттах в беседах Будды с определенной категорией людей — *винну* (*vīṇṇu* *vipīṇu* *rigiso*). Именно для них Будда подвергает рациональной экспликации ту «тонкую» и «глубокую» Дхарму, которую постиг интуитивным путем, в акте «просветления». Именно обращаясь к уму (а не к чувствам и интуиции) другого и стараясь дискурсивно представить то, что ему самому ясно на иррациональном уровне, Будда и выступал как философ, вернее, как философствующий проповедник, а не просто гностик, посвящавший адептов в свой мистический опыт.

Этот другой должен был быть не просто другим челове-

ком, а не имевшим отношения к данной традиции, не разделявшим ее принципов и ценностей, но вместе с тем объединенным с проповедником Дхармы по крайней мере одним общим делом — участием в процессе диалога и обмена рациональными аргументами.

Вот почему столь важна для становления буддийской философии (как и индийской вообще) полемика, где «другой» уже не просто собеседник, но еще и соперник в сфере мысли, что делает общение с ним более значимым в перспективе утверждения этим (или другим) учением своего влияния среди соперничающих школ и направлений. Благодаря полемике создавалась область интеллектуальной всеобщности, втягивавшая в свою орбиту замкнутые и обособленные учительские традиции и секты, вынуждавшая их в условиях жесткой конкуренции оттачивать и совершенствовать свое дискурсивное оружие.

Главное, что давала полемика, — это особую тренировку мышления, выражавшуюся в умении ориентироваться не только на оппонента, но и на ученика, просто слушателя, иными словами, культуру изложения и доказательства собственной мысли (риторика и логика).

Роль полемической традиции в Индии трудно переоценить. Она была генератором и философии, и других «наук» — *шастр* (ритуалистики, грамматики, искусства управления государством, медицины и т. д.), стимулируя развитие их систематичности, дискурсивности, терминологичности. Причем, как правило, систематический этап в истории шастр наступал уже после того, как все полемические позиции и внутри и вне системы были выявлены и развернуты, выводы оппонентов опровергнуты или по крайней мере осмыслены, а дискурсивная техника дебатов вошла в плоть индивидуального мышления, став его профессиональным навыком.

В «Лохикка-сутте» из Дигха-никаи Будда упоминает три типа учителей, заслуживающих порицания, — первые два за то, что учат тому, что не пережили на собственном опыте, а третий — за то, что, обладая таким опытом, не умеет толково рассказать о нем своим ученикам. Из этого можно заключить о важности для проповедника истины двух факторов: личного опыта «прозрения» доктрины, в которой он наставляет, и, кроме того, профессионального умения наставлять — «искусности в средствах» (*upāya kauśalya*) проповеди. Без первого он «не может научить ни благу, ни спасению», без второго его просто никто не станет слушать.

Думается, что «философия» Будды и была, с одной стороны, формой «искусности в средствах», способом передачи информации и одновременно — что ничуть не менее, если не более важно — инструментом преобразования сознания и

всего менталитета винну. Через систему понятий и ценностей, близких данному индивиду (брахману через понятие «брахман», йогу — через йогические категории и т. п.), в его сознание входило новое содержание, отвечавшее принципам буддийской доктрины. Кроме того, формировался — по системе йогического тренинга — механизм рефлексии, обеспечивающий взаимную согласованность мыслительных, речевых и физических действий (по буддийской терминологии это — «правильная речь», «правильная мысль», «правильное действие») в их единой направленности на сотериологические цели, а также создавалась операциональная согласованность понятий и терминов внутри системы буддийского знания (прежде всего это отражено в большинстве текстов Абхидхаммы — «Дхаммасангани», «Ямака», «Вибханга» и т. п.). Все это служило преобразованию буддийской доктрины из знания *par excellence* в способ бытия личности, внутреннюю культуру психической деятельности на всех ее уровнях — дискурсивном, эмоциональном, поведенческом.

Иначе говоря, «философия» Будды давала не просто новое знание о реальности, она в конечном счете изменяла состояние всей психики, которая начинала «работать» в новом режиме — режиме «спасения». Однако любой специалист по веданте и упанишадам резонно может заметить, что все сказанное о буддийском знании может быть с таким же успехом распространено и на знание Атмана и Брахмана в упанишадах и веданте. На первый взгляд сходство действительно существует, но необходимо разобраться, сколь далеко оно простирается. Частично этот вопрос будет обсуждаться дальше. Сейчас нам бы хотелось обратить внимание на одно довольно существенное расхождение.

Если знание Брахмана в упанишадах (т. е. гностическая модель) рассчитано скорее на планомерную манипуляцию сознанием адепта, роль которого сводится в основном к пассивному «претерпеванию», без понимания и осознания происходящего, то в буддизме адепт всегда выступает сознательным субъектом, который отдает отчет в происходящем в терминах буддийской теории. Это само по себе создает предпосылки для развития исследовательской рефлексии и в итоге для некоторого отрыва этой рефлексии от непосредственных задач духовного самостроительства и превращения ее в относительно (но никогда не абсолютно!) автономную дисциплину, в которой можно увидеть аналог систематической философии и которую, как В. И. Рудой, допустимо называть «метапсихологией».

Однако необходимо, представляется нам, иметь в виду возможность, а скорее даже неизбежность, различий между тем, как понимает роль буддийской философии западный ис-

следователь, и тем, как видит ее сама буддийская традиция. Очень часто, сталкиваясь с буддийскими текстами типа «Катхаваттху» (полемического трактата школы тхеравада, в котором логически опровергаются воззрения соперничающих школ) и тем более с сочинениями поздних буддийских философов и логиков, западный ученый приходит к выводу, что перед ним логические и философские сочинения, имеющие вполне самоценный теоретический характер и непосредственно не связанные с религиозной практикой. Достаточно вспомнить Ф. И. Щербатского с его убежденностью в секулярной и автономной природе буддийской логики. Надо сказать, что подобные тексты действительно производят такое впечатление. Вместе с тем, если посмотреть на эту проблему с точки зрения принципов буддийской традиции, провозглашенных, по преданию, самим Буддой, то роль философии в буддизме будет несколько иной.

Согласно этим принципам, «философия», как и йогическая практика, не должна становиться объектом самоценного интереса, оставаясь операциональным средством, инструментом. В противном случае, по буддийским представлениям, философствование превращается в род «пустого разговора», не ведущего «ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване» (распространенная буддийская формула). Вероятно, именно в этом смысле следует понимать прагматизм буддийской философии и открыто выраженное неодобрительное отношение Будды к рассуждениям о конечности и бесконечности мира, участи души после смерти и на тому подобные темы, объединенные в палийской традиции категорией «авьяката» — «неопределенные».

Темы же, на которые рассуждает или философствует Будда и которые он определяет как Дхарму — «тонкую, глубокую, трудную для понимания и т. п.» — «ведут к миру, просветлению и нирване», т. е. имеют прямой или косвенный сотериологический эффект. Это не только философские темы, но и положения религиозной доктрины: учение о четырех благородных истинах, восьмеричный путь спасения, взаимозависимое возникновение, три существенные характеристики (*tri-lakṣaṇa*) бытия: бессамости (*anātma*), преходящести (*anitya*) и неудовлетворенности (*duḥkha*). Философский, в нашем представлении, характер им придает ориентация на умного адресата и использование чисто интеллектуального арсенала проповеди — убеждения, объяснения, логических аргументов, риторики и других рациональных средств воздействия на разум.

Итак, есть два образа буддийской философии: один, созданный в западной традиции, другой — самообраз буддийской культуры. Чему следует доверять больше — «внешней»

рефлексии западного ученого или «внутренней» рефлексии, самоописанию буддийской традиции? При всей важности этой проблемы нас в данном случае интересует не возможное доверие к той или другой стороне, а скорее необходимость учета обеих, в попытке предотвратить их невольное смешение. То, что некоторые буддийские тексты выглядят как логические и философские в западном секулярном понимании философии и логики, еще не значит, что они в действительности ими были и — что более важно — играли ту же роль, что и философские трактаты в истории европейской мысли.

Таким образом, если трактовать раннюю буддийскую философию как своего рода операциональный инструмент наставления интеллектуалов и профессиональных мыслителей того времени на буддийский путь спасения, то «начало» этой «философии» будет несомненно совпадать с возникновением самого буддизма. Известно, что буддизм зародился в атмосфере интенсивных интеллектуальных и духовных исканий. Не случайно эта эпоха называется в литературе периодом «брожения умов» (VI—III вв. до н. э.). Именно тогда появляются свидетельства о первых философствующих индивидах. Уже одно это заставляет предположить, что буддизм с его чрезвычайной чуткостью к настроениям своей аудитории не может не постараться выработать язык, стиль, аргументы и иные способы воздействия на многочисленные ряды «аналитиков», «диалектиков» и других категорий шраманов и брахманов, о которых пишет В. К. Шохин. Тем более что в буддизме мы имеем дело с учением, которое сознательно идентифицировало себя как «срединное» по отношению к «крайностям», характерным именно для философской мысли того времени (имеются в виду «крайности» сассатавады — «учения о вечности» и учхедавады — «учения о разрушении»). Тем самым буддизм принципиально не отделяет себя от теоретических и практических поисков своей эпохи — прежде всего поисков способов освобождения от оков перерождения, которые носили не только религиозный, но и философский характер, ибо были связаны с попыткой ответить на вопросы о смысле человеческой жизни, человеческих действий (кармы) и устройстве мироздания.

Если придерживаться операционального критерия, то история буддийской философии должна начинаться с учения самого Будды и далее разбиваться на разные стадии его развития. Применительно к буддийской литературе первому, начальному этапу, который мы определим как досистемный (в силу ситуативности содержания философских наставлений Будды), будут соответствовать первые две «корзины» Палийского канона — Виная и особенно Сутта. Разумеется,

речь идет не о всем корпусе названных текстов, а только о тех частях и фрагментах, которые содержат «философский» элемент — объяснение буддийской доктрины умному собеседнику.

Начало систематической буддийской философии некоторые исследователи связывают с литературой Абхидхамма-питаки. По мнению В. И. Рудого, в Сутта-питаке зафиксирована религиозная доктрина, а тот факт, что содержание этой «корзины» практически совпадает во всех школах, притом что содержание Абхидхамма-питаки в них существенно различается, он связывает с более поздним возникновением философской проблематики, подчеркивая, что целью Абхидхаммы была разработка логико-дискурсивных интерпретаций этой доктрины. Философия Абхидхаммы носила, согласно Рудому, в основном «истолковательный, герменевтический характер»<sup>55</sup>, что, с нашей точки зрения, делает ее практически неотличимой от экзегезы.

Подавляющее большинство текстов Абхидхамма-питаки предназначалось для учебной тренировки в рамках программы по достижению архатства. Эти тексты представляют собой резюме доктрины, классификационные списки терминов, составленные на разных основаниях и снабженные, как правило, числовой индексацией, а также включающие некоторые мнемонические приемы, облегчающие их усвоение. Приверженность принципам систематичности, последовательности, точного употребления терминов, которые так восхищают современных ученых и наводят их на мысль о сходстве абхидхармических текстов и средневековых экзегетических трактатов, — эти несомненные достоинства не должны помешать нам увидеть, что названные тексты являются, по нашей классификации, текстами буддизма «для себя». Чтобы быть философскими, им недостает доказательности, дискурсивной логической развертки тех мыслительных процедур, которые вызвали их к жизни. Ранее уже упоминалось, что реальная практика обучения абхидхарме предполагала такую развертку. Однако в системе буддийской священной литературы она заняла место уже вне канона — в своде комментаторских текстов разных школ.

Предлагая периодизацию истории индийской философии, В. К. Шохин пользуется схемой «базовый текст» — «комментарий». Именно «базовый текст» — сутры лежали, на его взгляд, у истоков брахманистской философской литературы. Однако, если в брахманизме сутры — это сжатое афористическое изложение основных доктринальных принципов той или иной даршаны, то в буддизме это почти всегда довольно пространные тексты, имеющие определенный сюжет, как бы обрамляющий проповедь Будды (где происходит действие,



кто сопровождает учителя, кто обращается к нему с вопросом и по какой причине и, наконец, ответное поучение Будды). Буддийские сутты изобилуют эпитетами, описаниями, повторами, содержат «назидательные истории» и вообще очень мало напоминают «ученый текст». Чисто литературные достоинства этих памятников в сочетании с глубоким религиозно-философским смыслом побудили Т. Рис-Дэвида называть их «диалогами»<sup>56</sup>, по аналогии с сочинениями Платона. Постканонические комментарии к суттам помимо развития доктринальных положений содержат и разъяснения к сюжетному повествованию. По своему жанру буддийские сутты напоминают упанишады и философские тексты «Махабхараты».

Гораздо ближе брахманистским сутрам — и по значению, и по форме — буддийские матрицы (перечни терминов, упоминаемые в никаях, но более подробно развернутые в Абхидхарме). Именно они и послужили основой для развития систематического философствования в буддийской мысли. По мнению Э. Фрауваальнера, которое мы полностью разделяем, абхидхармические матрицы (к этому можно было бы добавить и другие формы абхидхармической систематизации — вибанги и т. п.) сыграли в буддийской традиции роль сутр как «базовых текстов» для философской схоластики<sup>57</sup>. И подобно тому как философское содержание брахманистских сутр выясняется только через комментарий, философская система, лежащая в основе абхидхармических матриц, воссоздается только в комментаторской литературе разных школ.

Это тем не менее не значит, что матрицы или другие формы абхидхармической экзегезы были «началом» буддийской философии. Напротив, они представляли собой своеобразный итог предшествующего досистемного периода — результат систематизации и унификации смысла учения, сохранившегося в «слове Будды» из никай.

Таким образом, как и применительно к другим дисциплинам индийской мысли, можно говорить о двух стадиях развития буддийской философии: досистемной (Виная, Сутта) и системной (Абхидхамма и комментарии к ней). Последняя тесно примыкает к следующему этапу развития буддийской философии, который мы определяем как школьный или схоластический (поскольку он связан с появлением разных школ).

Все эти дистинкции остаются очень условными, ведь мы имеем дело только с текстами школ (более ранние, предшествующие возникновению школ, как известно, просто не сохранились), поэтому, строго говоря, Типитака может быть отнесена к развитию одной школы — тхеравады.

Однако, как вытекает из сказанного, первые две «корзины» Палийского канона и частично третья фактически отражают период развития буддизма до его раскола на отдельные школы. Именно этот период мы и пытаемся воссоздать.

Несмотря на очевидность хронологической последовательности в становлении второй и третьей «корзин» — сутт и абхидхаммы, — не должно абсолютизировать ее. Зачатки абхидхаммы прослеживаются уже в суттах, поэтому можно говорить о них не столько как о разных этапах, сколько как о разных жанрах буддийской литературы — популярном и «ученом» соответственно.

Определив первую стадию ранней буддийской философии, совпадающую с учением Будды, как «досистемную», мы все же не имели в виду какую-то хаотичность ее и бессистемность. Философия, будучи теоретической формой познания, непременно должна заключать в себе хотя бы зачатки систематизации (вспомним, что все формулировки основных положений доктрины имеют систематизированную форму — это четыре благородные истины, взаимозависимое возникновение и т. п.). Очевидно, что речь идет о разных степенях систематизации: на первой стадии она охватывает как бы отдельные фрагменты, пласты учения, на второй — появляются уровни системности более высоких порядков, объединяющих разрозненные фрагменты в единое целое.

Кроме того, говоря о досистемности, мы имели в виду, что учение Будды не изложено в каком-либо одном месте в суттах. Само понятие «учение Будды» по отношению к этим памятникам является уже продуктом определенной работы над текстами первых двух «корзин». И здесь приходится учитывать опыт систематизации уже более позднего, «школьного» периода. Многие важные философские вопросы Будда обходил молчанием, и его отношение к ним тоже приходится воссоздавать путем анализа эксплицированных моментов учения. По справедливому замечанию Г. Ольденберга, «подобные умозрения могут быть совершенно поняты только тогда, когда они образуют полный, в самом себе замкнутый круг. Здесь же мы имеем дело с обрывком этого круга... то, что высказано, нуждалось для своего понимания и пояснения именно в том, о чем умалчивается»<sup>58</sup>.

Наконец, под «досистемным» этапом мы понимали еще и довольно тесное переплетение «философии» с задачами психотехники и йогического созерцания, когда системность, в какой бы форме она ни возникала (числовые списки, повторение одних и тех же формул), диктовалась главным образом необходимостью выработки операциональных мнемонических, а не логических приемов усвоения материала. На системном

этапе, когда философский дискурс приобретает большую (но никогда не абсолютную) самостоятельность, развиваются источники системности внутри самого философского учения (принципы самоорганизации — по внутренней логике знания, а не просто по операциональным признакам).

Если первому, досистемному этапу отвечал тот период развития буддийского сообщества — сангхи, когда оно представляло собой группу странствующих монахов одиночек, объединенных только целью собственного спасения, то второму — сангха, которая стала постепенно превращаться в организацию, выполнявшую уже гораздо более сложные и многочисленные функции. Выработывался механизм передачи учения Будды новым поколениям верующих, воспитывались проповедники Дхармы, способные не только активно нести «слово «Будды» всем страждущим, но и аргументированно защищать его от нападок оппонентов, а также от «ложных» толкований «еретиков» внутри буддийского сообщества. Наряду с фигурой монаха-отшельника — *винасана адхура*, «несущего бремя медитации», в хинаянском буддизме появляется тип монаха-ученого, или *гантха адхура*, «несущего бремя книг». Ученые монахи комментировали и редактировали тексты, наставляли в буддийской доктрине несафитов, а также выступали ее апологетами и пропагандистами за пределами сангхи.

Думается, что именно гантха адхура стали авторами абхидхармических текстов. Таким образом, более систематизированный характер литературы второй стадии раннего буддизма в сравнении с первой был стимулирован необходимостью выработать компактные мнемонические формы трансляции учения, а также — что еще более существенно — способов его пропаганды и апологетики. И здесь важно знать, что большинство членов сангхи были выходцами из брахманских слоев, а также из рядов шраманов, т. е. духовной прослойки общества того времени. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов и такой фактор, как привнесение в буддизм профессионализма брахманских и шраманских «диалектиков» и «аналитиков».

В целом буддийская философия, как можно будет убедиться в дальнейшем, действует в том же проблемном поле, что и брахманское умозрение. При этом буддизм пытается переосмыслить его в своих собственных терминах, создать целостное мировоззрение, основанное на противоположных брахманизму принципах. Новая философская реальность, созданная буддийскими теоретиками, в свою очередь, оказывает огромное влияние на развитие брахманистской мысли и в значительной степени определяет облик брахманских философских систем.

## Глава IV. ИСТОРИЯ ЖИЗНИ БУДДЫ И ЭПОХА

### Образ Будды: философские импликации

Эволюция образа Первоучителя в глазах буддистов в течение всей истории этой религии является одним из самых ярких свидетельств изменения ее роли и места в жизни общества. Началу пути, когда буддизм представлял собой духовное братство отшельников-одинок, соответствовал образ наставника и учителя, но по мере его превращения в общиндийскую, а затем и в мировую религию образ Будды приобретал все более абстрактные и даже сверхъестественные черты, отвечавшие ожиданиям более широкого круга верующих. В целом история жизни Будды бесспорно является неотъемлемой частью религиозно-философской доктрины буддизма, и именно в качестве таковой она и будет рассматриваться здесь.

Мы стремимся понять «историю Будды» как своего рода модель, которая позволяет продемонстрировать действие важнейших принципов буддийской доктрины — принципов «срединности», «прагматизма» (или практической ориентации на спасение) и «эмпиризма» (этим словом условно обозначается акцент буддизма на важности собственного, личного опыта индивида в достижении религиозного идеала). Кроме того, эта история видится важным источником сведений о ранней буддийской сангхе и современном ей обществе, принципах их взаимоотношения, иными словами, делается попытка реконструировать «социологические» представления раннего буддизма.

Наконец, интерес вызывает и отношение к истории Будды в европейской буддологии. Обойти этот вопрос никак нельзя по той простой причине, что для европейцев, воспитанных на истории Христа, история Будды приобретает дополнительные оттенки, существенно корректирующие ее восприятие. Поэтому необходимо разобраться в тех «культурных» преломлениях, которые эта история претерпела в европейской интерпретации.

В текстах Палийского канона<sup>1</sup> нет какой-либо связной биографии Будды, прослеживающей его жизненный путь от рождения до смерти. В «корзине» сутт его жизнь описывается с момента, когда он достиг «просветления» и начал про-

поведовать свое учение («Дхаммачаккапаваттана-сутта»). Сутты рассказывают об обстоятельствах его пятидесятилетнего странствия по Индии, подробно описывают его кончину («Махапариниббана-сутта»). Биографические эпизоды в них используются главным образом для иллюстрации разных положений учения. В целом они рисуют Будду великим мудрецом, проповедником, учителем, мастером йоги — словом, обычным человеком, сделавшим, так сказать, духовную карьеру, а не сверхъестественным божественным существом, посланным на землю со специальной миссией.

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

Согласно общепринятой биографической схеме, царь, чтобы не исполнилось предсказание знаменитого аскета Асита Девалы об аскетической карьере единственного наследника, окружает его роскошью и делает все, чтобы принц не знал никаких забот. Он хочет оградить юношу от печалей и горестей мира. Но Сиддхартхе, так зовут принца, все-таки удается выбраться за пределы дворца, и там происходят три его встречи с реальностью: с больным, стариком и похоронной процессией. Так беззаботный царский отпрыск узнает, что в мире есть болезнь, старость и смерть. По некоторым версиям, он встречает еще и отшельника, что наводит его на мысль о возможности найти выход из круговорота страданий этого мира. Потрясенный своими открытиями, будущий Будда принимает решение искать этот выход. Он бежит из дворца и в возрасте 29 лет присоединяется к бродячим отшельникам, с которыми проводит шесть лет.

Попав в сообщество аскетов, Будда быстро овладевает разными техническими приемами йогического самоограничения и легко входит в самые сложные йогические состояния<sup>2</sup>, но его постоянно преследует мысль, что таким способом он не познает истину. После очередной неудачной попытки достичь просветления путем уменьшения рациона и задержки дыхания отшельник Готама (родовое имя будущего Будды) приходит к окончательному убеждению, что ему надо искать иной путь. Он восстанавливает силы и переживает состояние бодхи — «просветления», или «пробуждения». После этого

начинается его проповедническая деятельность, которая длится 45 лет. Дальнейшая его жизнь подробно освещается в палийских суттах.

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

По словам Э. Ламотта, «если монахи, проводящие свою жизнь в штудиях и медитации, могли и не видеть в основателе своей общины никого, кроме учителя, вошедшего в нирвану, то верующие миряне требовали чего-то большего, чем просто „мертвого бога“, останкам которого они могут поклоняться. Им нужен был живой бог, бог, превосходящий других богов (дэватидэва), который продолжал бы среди них свою спасающую деятельность, совершая всякие чудеса, и культ которого был бы чем-то иным, нежели простое почитание умершего»<sup>3</sup>.

Жизнеописание Будды в подобных биографиях строится по канону агиографии — жизнеописанию богов и святых со всей присущей этому жанру гиперболизацией описываемой личности, ее окружения, подчеркиванием предначертанности призвания.

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

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

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

Думается, что, по замыслу биографов, юность принца должна была символизировать всю полноту земного благополучия, доступного человеку в этом мире, что, кстати, соответствовало общеиндийским представлениям о ценности обычной жизни. Как и большинство индийских мыслителей, буддисты отдавали предпочтение тому аскету, который в позитивном опыте земного существования сумел дойти до точки предельного насыщения. Достаточно здесь вспомнить индуистскую доктрину четырех стадий жизни (ашрам), согласно которой уход в аскеты возможен только после исполнения дхармы (религиозного и морального долга) домохозяина и отца семейства.

Хотя буддизм и не признает системы ашрам, в нем тоже выражено убеждение, что благополучному человеку, исчерпавшему все мотивы земных устремлений — достижения богатства, удовольствий, высокого социального положения, — психологически легче перейти к противоположному состоянию, чем человеку, всю свою жизнь влачащему нищенское существование и не удовлетворенному своей участью. В аскетизме последнего не исключены и чисто «мирские мотивы» — жажда самоутверждения, стремление повысить свой статус в обществе и т. п. Не случайно буддийские авторы высказывали подчеркнутое недоверие тем пророкам, которые до вступления на стезю отшельника имели довольно низкий социальный статус, как, например, адживик Маккхали Госала; его аскетизм в глазах буддистов был неподлинным, показным, скрывающим и тайное чревоугодие и прочие проявления неизжитых мирских страстей<sup>4</sup>.

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

Обращает на себя внимание переоценка отношения к плоти и плотскому. Узнав о невечности молодости и тленности тела, Будда преисполняется отвращения ко всему плотскому; какими отвратительными кажутся ему прекрасные танцовщицы, которыми он только вчера искренне восхищался. Ашвагхоша не жалеет красок, чтобы описать их нелепые позы во время сна, отвисшие челюсти и т. п. Кстати, одно из важнейших упражнений по буддийской медитации касается

как раз размышления о бренности плоти. Для этого рекомендуется представлять разные элементы тела в той ситуации, когда они могут вызвать наибольшее отвращение. Фактически Ашвагхоша как бы следует тем же рекомендациям — показывает красивое тело с самой непривлекательной стороны. Аналогичное отношение ассоциируется с плотским в христианстве, где оно становится синонимом греховного и нечистого.

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

Вспомним, что уход в аскеты чаще всего может быть вызван несогласием с порядком вещей в мире. Для Будды разящим диссонансом мироустройства был именно преходящий характер бытия человека. Открытие этого обстоятельства и послужило отправной точкой его религиозных исканий. Чего же он искал? Прежде всего способов решения мучительных проблем существования человека, связанных с его смертностью, подверженностью старости и болезням.

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

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

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

Известно, что Будда выбрал второе. На буддийском языке это означало выбор между ролью чакравартина и ролью



Будды. Согласно традиции, у человека, родившегося, подобно Будде, с 32 признаками «великого мужа», есть два пути: он может стать вселенским монархом, или чакравартином (букв. «запускающим колесо праведности»), который правит миром не с помощью силы, а только благодаря своим исключительным моральным качествам. Вместе с тем перед ним открывается и путь Будды — духовного учителя человечества.

То, что первая роль не может быть совмещена со второй, свидетельствует о принципиальном для буддизма разделении духовного и светского авторитета. Предпочтение роли учителя говорит и об определенном отношении Будды к светской власти, которую при всей ее значимости нельзя поставить на одну доску с высшими ценностями духовного освобождения.

Описанное в биографиях решение Будды уйти в отшельники вполне можно трактовать как своего рода личный, экзистенциальный выбор. Интересно, как авторы биографий, особенно Ашвагхоша, рисуют страдания близких Будды. Они подмечают определенную моральную дилемму: должно ли обрывать царский род и порывать с самыми близкими людьми ради туманной цели освобождения человечества (Буддхачарита IX.53—54)? Иными словами, праведно ли причинять страдания, чтобы достичь освобождения от них? (Правда, при всей близости данного вопроса в такой формулировке европейской проблеме целей и средств все же нельзя утверждать, что она осознавалась и ставилась во времена Будды.)

Объясняя свое решение, Готама рассуждает о несопоставимости 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 к их полному прекращению. Таким образом, дхарму «освобождения» он ставит выше своего сословного долга кшатрия. Обращая на себя внимание разительная противоположность данного рассуждения кредо брахманизма, выраженному в «Бхагавадгите», — каждому выполнять его собственную дхарму (свадхарму).

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

Чего же он искал? Знал ли он это? По свидетельству па-

лийских текстов, у него уже сложились предварительные представления о том, каким должен быть опыт «открытия истины». Он припомнил, что однажды в детстве, в жаркий летний день, сидя в прохладной тени дерева и наблюдая за работой отца в поле<sup>5</sup>, он вдруг испытал удивительное состояние отрешенности от желаний и окружающего мира и какую-то особую умиротворенность. Тогда он сказал себе: «Это и есть пробуждение... Почему я должен бояться этой радости, которая есть отрешенность от желаний и от дурного, я не должен бояться ее»<sup>6</sup>.

Иначе говоря, «пробуждение» должно прийти не в момент самоумерщвления и страдания плоти, а, напротив, в момент гармонии души и тела, радости и умиротворенности. Это не болезненное, а приятное и радостное переживание.

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

Найдя прекрасный уединенный уголок в лесу под Урувилвой, под деревом Бодхи<sup>7</sup>, он дает слово не сходить с места, пока не откроет истину. В течение семи дней переживает он «просветление», а в течение еще семи — блаженство «освобождения»<sup>8</sup>. По свидетельствам сутт, после просветления Будду начинают одолевать сомнения: «Поистине, мною достигнута эта Дхарма, глубокая, незримая, труднодостижимая, благая, совершенная, невыводимая путем рассуждения и логического исследования, тонкая, доступная только знатокам... Если я, поистине, буду проповедовать эту Дхарму и ее не поймут, это не принесет мне ничего, кроме усталости, это не принесет мне ничего, кроме терзаний»<sup>9</sup>. Иными словами, Будда колеблется, а не стать ли ему пратьекабуддой, т. е. «буддой для себя». Узнав о его сомнениях, бог Брахма стал уговаривать его стать проповедником Дхармы.

Далее сутта гласит: «И увидел я, монахи, озирая мир оком просветленного, существ с глазами мало запыленными и сильно запыленными... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых. Как в пруду с кувшинками ли, голубыми ли лотосами, белыми ли лотосами; некоторые — кувшинки, голубые ли лотосы, белые ли лотосы — в воде рождены, в воде выросли, вровень находятся с водной гладью, иные же кувшинки ли, голубые ли лотосы, белые ли лотосы — в воде рождены, в воде выросли, но поднялись над водою, и вода их не смачивает более. Вот точно так же, монахи, озирая мир оком просветленного, я увидел существ с глазами мало запыленными и сильно запыленными... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых» (пер. А. В. Парибка)<sup>10</sup>.

Этот эпизод с Брахмой, при всей его двусмысленности (брахманский бог признает роль Будды, но в то же время удерживает его от эгоистического решения остаться пратьекабуддой)<sup>11</sup>, несет важный дидактический смысл. Открытие Будды оценивает такой «независимый эксперт» (выражение А. Баро), как Брахма. Будда подчеркивает, что его главным мотивом является сострадание к живым существам, и рисует картину психологических типов личности в зависимости от способности воспринять его учение, сравнивая людей с лотосами в пруду. Именно сострадание и вытекающее из него желание быть понятым в любой аудитории составят главные принципы дальнейшей проповеди Дхармы.

В парке под Варанаси среди бывших товарищей по аскезе Будда произносит свою первую проповедь — дхаммачаккапаватану, т. е. поворот колеса дхармы. Вот ее начало: «Есть две крайности, о монахи, которым не должен следовать тот, кто ушел от мира. Каковы эти две? Одна — практика, основанная на привязанности к объектам этого мира, особенно на чувственной привязанности. Это путь низкий, варварский, недостойный, не ведущий к благу, обывательский. Другая — практика самоистязания, мучительная, недостойная и не ведущая к благу. Но есть и срединный путь, о монахи, путь, открытый Татхагатой („так ушедший“ — эпитет Будды. — В. Л.), — тот путь, который открывает глаза, способствует пониманию, ведет к умиротворенности, к высшей мудрости, к полному просветлению, к нирване» (Дхаммачаккапаватана-сутта 2.4).

Что же такое «крайности»? Речь, вероятно, идет не о конкретных поступках человека, а об определенном типе поведения. Что же отличает этот тип поведения? Думается, прежде всего то, что человек оказывается рабом как внутренних, так и внешних обстоятельств — своих страстей, привычек, предрасположений, внешних правил, высших принципов и авторитетов. Он слеп и ведóm, не понимая, что с ним происходит.

Похоже, что биографы Будды — вольно или невольно — изобразили его жизнь до просветления как именно такой тип поведения. До роковых встреч с реальностью Будда жил в полном согласии со своим окружением, получая блага и удовольствия, которые были положены ему по рангу. Точно так же как и до определенного момента на «аскетической стадии», он не выходит за пределы аскетического «коминьфо». Поэтому Будда говорит о крайностях не на основании лишь абстрактного знакомства с ними, а опираясь в некоторой степени и на собственный жизненный опыт. Это соответствует его важнейшей заповеди судить лишь о том, что пережил сам. Некоторые современные ученые, например известный английский буддолог ланкийского происхождения

К. Джаятиллеке, называют это «эмпиризмом»<sup>12</sup>. Однако, на наш взгляд, если и употреблять современные термины, то их надо ставить в кавычки, подчеркивая тем самым их условность применительно к материям, далеким от традиции, которая их породила.

Когда Будда говорит о необходимости основывать суждения на собственном опыте, он имеет в виду широкий спектр — от обычной жизни до мистических прозрений высших истин. Но обоснования данной точки зрения в качестве философской позиции, которую можно было бы сравнить с европейским эмпиризмом Юма и Локка, в суттах мы не найдем.

Разрывая родовые узы, а затем бросая вызов своему аскетическому окружению. Будда, если прибегнуть к современным терминам, поступил как личность, утверждающая право на свой собственный духовный поиск в противовес инерции «среды». В преодолении этой инерции «среды» побуждающей катиться по наезженной колее традиций чисто механически, полагаясь на авторитеты, именно в сознательном отношении к происходящему видится основное отличие «срединного пути», открытого Буддой, от «крайностей» — привязанности к чувственным объектам и самоумерщвления. Как подчеркивает он, этот путь «рождает понимание», «открывает глаза», иными словами, должен быть пройден сознательно.

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

Винаи разных хинаянских школ описывают растущую популярность Будды как проповедника и подчеркивают увеличение числа его последователей. Появляется сангха — буддийская община, которая постепенно приобретает черты монашеской организации. Будда передает своим сподвижникам право проповедовать Дхарму, а также разрабатывает правила приема в сангху новых членов. Эти правила, вошедшие в «Патимоккху», отражают стремление первых буддистов не вступать в конфликт с населением и с местными властями<sup>13</sup>. Запрещается принимать в общину дезертиров, воров, убийц, беглых рабов и других нарушителей закона, а также тяжело больных и юношей до 20 лет.

Отношения сангхи и общества становятся все более разносторонними. Они уже не ограничиваются подаванием пищи

и одежды в обмен на наставления. Богатые миряне готовы поддерживать сангху и более существенными дарами. Так, царь Магадхи Бимбисара дарит монахам зал для медитаций, а куртизанка Амбапали — целую рощу. Благодаря этим дарам образ жизни монахов становится более оседлым. Они остаются на одном месте не только в сезон дождей, но и на более длительные периоды. Появляются и постоянные резиденции — вихары, правила возведения которых тоже отражены в Винае.

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

Каковы же были взгляды Будды на современное ему общество? Принято считать, что буддизм в высшей степени асоциален, но впечатление это слишком поверхностно. В действительности дело обстоит намного сложнее. Будда был убежден в «биологическом» равенстве людей, т. е. отсутствии родовых различий между ними. В «Сутта-нипате» (Васеттха) он говорит, что растения, насекомые, четвероногие животные, рыбы и птицы различаются между собой по многим специфическим признакам, но лишь у людей нет таких специфических признаков, по которым их можно отличать друг от друга. Различия между людьми, по его мнению, обязаны своим существованием предрассудкам и обычаю.

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

Он использует понятие «брахман» в качестве синонима праведной и духовно возвышенной личности, независимо от ее социального происхождения. Архат, буддийский святой, — это и есть, по Будде, истинный брахман. Тем самым это важнейшее брахманистское идеологическое понятие лишает-

ся внутренней связи с брахманским сословием и традицией Веды.

Подобно другим индийским учениям, буддизм считает низкое происхождение не следствием некой социальной несправедливости или плохого общественного устройства, а результатом действия закона кармы — если ты раб или бедняк, значит, в прошлых рождениях ты совершил что-то дурное. Только полный разрыв с обществом (а не борьба с ним) и уход в отшельники могут резко изменить статус низкородящегося.

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

Хотя Будда и лоялен по отношению к государству, некоторые его высказывания позволяют составить представление, что современные ему государственные устройства — монархия и республика — не являются оптимальной формой обеспечения общественной нравственности. О его собственном идеале можно судить по устройству сангхи, где все вопросы решались демократическим путем на общем собрании, а наказание осуществлялось не через принуждение, а через осознание нарушителями своей вины. Будда видел в сангхе прежде всего духовное братство, объединенное идеей создать оптимальные условия для достижения «освобождения».

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

ки, буддисты стали видеть в государстве покровителя и защитника сангхи.

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

Одна из причин привлекательности буддийского послания состояла в том, что Будда не требовал от человека коренной ломки его прежних привычек и стиля поведения, если не чувствовал в нем самой готовности к этому. Джайну, который пожелал стать его последователем, он рекомендует продолжить жертвования джайнской общине. В иных случаях призывает выполнять заветы предков и соблюдать обряды, принятые в той или иной местности<sup>14</sup>. Усилия Будды направлены не на внешний рисунок поведения, а на изменение его мотивов. Именно собственное уразумение истины, а не стороннее воздействие должно диктовать буддисту уложения его образа жизни.

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

Если бы основатель буддизма считал человеческую личность продуктом «среды» и ставил потенцию к «освобождению» в зависимость от варны, как в брахманизме, или же предопределял ее судьбой, как в адживике, то проповедь Дхармы, что вполне естественно, была бы или сугубо элитарной, или же просто считалась бесполезной. Однако Будда проповедовал Дхарму для всех, пытаясь в каждом своем слушателе найти ту струну, затрагивая которую можно постепенно настроить все его сознание на высший, «спасительный» лад. Забота о душевспасительной пользе проповедей побуждала его говорить разным людям то, что каждому из них было наиболее понятным и близким по их прошлому опыту. Именно в этом смысле Будду можно назвать прагматиком. Например, аскетам, оценивающим друг друга прежде всего по развитию сиддхи — экстрасенсорных способностей, — он демонстрирует свое превосходство в этой области<sup>15</sup>. Однако пользуется любым случаем, чтобы убедить их, что достижение архатства, включающее методы интеллектуального и морального самосовершенствования, — дело гораздо более трудное, чем йогические упражнения, производящие такое неот-

разимое впечатление на невежд. С точки зрения Будды, самоистязание, наносящее ущерб здоровью,— лишь препятствие к архатству<sup>16</sup>.

С людьми, доверявшими больше рациональным доводам, Будда ведет диалоги, в которых, подобно Сократу, умело подводит их к открытию истины, так, что им кажется, будто они дошли до этого сами. Характерно обращение в буддизм двух паривраджаков — последователей агностика Санджан Шарипутры и Маугдальяны.

Однажды Шарипутра встретил буддийского монаха Ашваджиту и, восхищенный состоянием его внутренней умиротворенности, задал ему вопросы о доктрине, которую тот исповедует, и о его учителе (эти вопросы предполагались нормами брахманско-шраманской вежливости). Ашваджиту сформулировал квинтэссенцию учения Будды в следующих выражениях: «Татхагата [объясняет] причины, он говорит о прекращении причин»<sup>17</sup>. Этого оказалось достаточно, чтобы у Шарипутры появилось «прозрение Дхармы»<sup>18</sup>. Здесь мы имеем дело с чисто философской формулировкой сущности буддизма. Она предназначалась профессиональному «диалектику», который впоследствии стал одним из ближайших учеников Будды.

Большую группу его приверженцев составлял тип людей с утилитарно ориентированным обыденным сознанием. Апеллируя к ним, Будда, как правило, рассуждает в категориях, понятных этим людям, прежде всего в понятиях «вредности» и «полезности». Так, 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 счастливом и благополучном состоянии. То, чего оно не дает,— это достижение нирваны, выхода из круговорота перерождений. Впрочем, эта цель, с точки зрения раннего буддизма, реализуема только в сангхе.

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



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

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

Повод для продолжения этих размышлений дает интересное исследование социального состава сангхи и упасак, проведенное индийской исследовательницей Умой Чакраварти на материале *никай* <sup>19</sup>. По ее подсчетам, из 150 человек, вступивших в сангху, социальное положение которых известно, брахманов было 39 человек, кшатриев — 28, представителей других уважаемых слоев общества, или *учча кула*, — 21, а низших, или *ничча кула*, — 8, паривраджаков — 8, *гахапати*, жен домохозяина — 1. Из 175 упасак брахманов было 75, кшатриев — 22, *гахапати* — 33, *учча кула* — 26, *ничча кула* — 22, паривраджаков — 7.

Преобладание в сангхе брахманов по сравнению с представителями других слоев общества Чакраварти объясняет тем, что учение Будды должно было найти отклик прежде всего в самой профессионализированной по тем временам религиозной группе, наиболее приспособленной для выполнения этой задачи. Она замечает также, что среди членов сангхи почти отсутствовали представители самой состоятельной в те времена прослойки — *гахапати* (землевладельцев). По ее мнению, прием в сангху этих «хозяйственных единиц» экономики того времени, видимо, считался нецелесообразным, тогда как «спонсорство» *гахапати* в роли упасак широко практиковалось <sup>20</sup>.

Нельзя не привести еще одно мнение о роли брахманов в буддийской сангхе, мнения А. Лилли. Он считал, что буддийское движение было своего рода бунтом «высшего брахманизма» против «низшего». Будда, с его точки зрения, видел принципиальное различие между высшим брахманизмом бездомного отшельника и низшим брахманизмом домохозяина, исполняющего ведийские обряды <sup>21</sup>. Исследователь, на мой взгляд, уловил важный момент эволюции брахманства в эпоху Будды — известный разрыв между жреческим и отшельническим брахманством, который впоследствии

был кодифицирован в ашрамах ванапрастха и санньяси, соответственно лесного (продолжающего выполнять обряды) и бродячего отшельника. Однако, как известно, в сферу отшельничества были втянуты все слои общества (не случайно оно описывается одной формулой «шраманы-брахманы»). Впрочем, нельзя забывать, что, несмотря на активное участие брахманов, буддизм по своей идеологии был антибрахманским, шраманским движением.

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

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

Похоже, что «слишком человеческая» слабость Будды плохо увязывалась в сознании редакторов палийского текста с его образом всемогущего йога. Вскоре за этим эпизодом следует другой, где Будда намекает Ананде, что Татхагата, если бы он захотел, то мог бы пребывать в этом рождении еще целую кальпу. Не поняв намека, Ананда упускает единственный шанс попросить Будду остаться, о чем потом горько сожалеет. Этот эпизод и последующий разговор с богом Марой, когда Будда обещает уйти в нирвану через три месяца, по мнению многих ученых, не содержались в первоначальном

чальном тексте, хотя и были введены в него довольно рано.

Событиям, послужившим непосредственной причиной смерти Будды, традиция придает особое значение. В маленькой республике маллов на северо-западе от Вриджи Будда получил приглашение на ужин от бедного кузнеца Чунды. Перед началом трапезы Будда просит хозяина накормить остальных монахов лепешками, а ему дать мяса. Отведав этого мяса, которое оказалось недоброкачественным, Учитель смертельно занемог. Чувствуя приближение смерти и предвидя, что несчастный Чунда будет винить себя в его кончине, Будда просит передать кузнецу, что потчевать Блаженного перед паринирванной столь же почетно, как и потчевать его перед пробуждением. Этот эпизод трактуется как проявление характерного для Будды сострадания — не желая обидеть гостеприимного хозяина и в то же время подвергать риску монахов, он сам съедает испорченное мясо, а затем делает все возможное, чтобы успокоить Чунду и снять с него вину за происшедшее.

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

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

Помимо знамений (землетрясения) и прочувствованных буддийских эпитафий, произнесенных скорбящими брахманскими богами<sup>23</sup>, сутта описывает и чрезвычайно характерную реакцию присутствующих. Те, кто еще не освободился от страстей, заламывают руки, рыдают, стенают, падают на землю, восклицая: «Слишком рано умер Блаженный. Слишком рано он ушел. Слишком рано померк свет». Другие, от страстей свободные, стоят спокойно и сосредоточенно размышляют о смертности всего рожденного.

Таким образом, проявления скорби рассматриваются как

свидетельства охваченностью «страстями», ослепляющими рассудок и мешающими видеть истинную суть происходящего. Не случайно все похоронные церемонии по распоряжению Будды были переданы маллам Кушинагара. Похоронный ритуал не мог быть для Будды ничем иным, как машиной, запускающей в действие человеческие страсти. В сущности, Будда говорит то же, что и Христос: «Пусть мертвые хоронят своих мертвецов». Живые же, т. е. братья-монахи, не должны отвлекаться от работы над собственным спасением. Паринирвана Будды была для этого исключительно благоприятным моментом, представляя собой уникальный объект для медитации. Поэтому все монахи, присутствовавшие при этом, достигают просветления и становятся архатами.

Итак, тело учителя было передано профанам для свершения над ним погребальных обрядов и кремации. Все, что осталось после этого ритуала, превратилось в предмет культа для простых верующих. Монахи же получили в наследство Дхарму — учение Будды. Различение и противопоставление физического и духовного аспектов Будды найдет в дальнейшем отражение в концепции трех тел — *три-кая*, в которой преходящее физическое тело Будды (*нирмана-кая*) будет отличаться от *самбхога-кай*, вечного мистического тела наслаждения, и от *Дхарма-кай*, абсолютного смысла буддийского учения. Если первое призвано поддерживать религиозные чувства прежде всего простых людей, то второе и третье становятся символами интеллектуалов и мистиков.

Важнейший свет на роль Будды Шакьямуни сравнительно с ролью его учения, Дхармы, проливает предсмертное напутствие Учителя любимому ученику Ананде: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем. Не ищите опоры ни в чем, кроме самих себя» (МПС II.26). У порога нирваны Будда не оставил преемника и не обещал какой-либо помощи «оттуда» (паринирвана означала прекращение существования во всех его формах и проявлениях), полагая, что дал своим сподвижникам самое надежное прибежище и самого авторитетного наставника — Дхарму и что освобождение от перерождений будет зависеть исключительно от них самих, от их собственных усилий по реализации Дхармы. Миссия Будды состояла прежде всего в проповеди Дхармы. Однако ее глашатаем он стал не в результате божественного откровения, избравшего его для этой стези, а благодаря своим интенсивным духовным поискам.

Учитывая это, мы не можем назвать Будду спасителем человечества в том же смысле, в каком мы говорим о спасителе Иисусе Христе. По учению христианства, своей мучени-

ческой смертью Христос искупил грехи человеков и продолжает помогать их спасению, направляя их помыслы и поступки и являя знаки своей благорасположенности или гнева. Основатель буддизма, строго говоря, не спасает, а только учит, как достигнуть спасения, опираясь на Дхарму и собственные силы. С этой точки зрения в его действиях нет непреложности и принудительности божественного промысла, созданное же им учение не признает ни богоизбранных, ни богоотверженных.

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

Если в хинаяне Будда Шакьямуни — это конкретный человек, собственными силами достигший высшего духовного статуса, то махаяна делает гораздо больший акцент не на Будде, а на безличной «буддавости», т. е. отвлеченной характеристике состояния будды — «пробужденности», «просветленности», «мудрости». Складывается самостоятельная дисциплина, трактующая природу Будды, — своего рода буддология (не путать с буддологией как европейской наукой о буддизме). Ее ядром является упомянутая доктрина трех тел Будды.

С уходом Будды в нирвану умирает только первое тело, остальные пребывают вечно, и их может реализовать в своем опыте каждый верующий. Махаянисты склонны отдавать предпочтение Дхарма-кае, вплоть до попыток представить первые два тела лишь как его аспекты. В результате Будда Шакьямуни воспринимается как преходящая телесная оболочка, в то время как тело Дхармы приобретает черты абсолюта.

При таком отношении к личности Первоучителя призыв дзэн-буддистов отбросить Будду как грязное тряпье не выглядит таким уж парадоксальным. В нем можно видеть закономерное логическое завершение двух тенденций, свойственных буддизму с самого его возникновения: «не прибегать к авторитетам» (выражено в «завещании» Будды: «Не ищите прибежища ни в ком, кроме самих себя»), а также отчетливо

проявившегося в махаяне ударения на Дхарме как высшей ценности в противоположность разным словесным формам ее выражения, обладающим лишь относительной ценностью.

Отрицание за Буддой авторства Дхармы и каких-либо прав на исключительное обладание ею дало толчок развитию хинаянских и махаянских представлений о существовании других будд, бывших, как и Шакьямуни, проповедниками учения. В некоторых махаянских направлениях буддизма, и особенно в ваджраяне, культ других будд, а также культ бодхисаттв приобрел гораздо большую популярность, чем культ самого Шакьямуни.

\* \* \*

Европейские исследователи познакомились с жизнью Будды Шакьямуни прежде всего через санскритскую махаянскую литературу, дававшую слишком мало оснований для того, чтобы можно было поставить вопрос об историчности основателя буддизма. Этот вопрос стал ключевым вопросом европейской буддологии с введением в научный оборот палийских источников в конце XIX в. Симптоматично, что обращение к нему в буддологии совпадает с интенсивным обсуждением вопроса об историчности Христа в библистике. И там и здесь складываются параллельно две школы: историческая и мифологическая. Мифологическую теорию происхождения Будды развивали французский санскритолог Эмиль Сенар, а также голландец Гендрик Керн и индиец Ананда Кумарасвами. Они подчеркивали важность тех элементов биографии Будды, которые указывали на солярную мифологию. В своем знаменитом труде «Очерк легенд о Будде, его характер и происхождение»<sup>24</sup> Сенар обращает внимание на то, что все фантастические элементы в биографии Будды образуют некую единую систему, типологически совпадающую с солярным мифом в других традициях. «Мифологию» в целом не отрицали возможность исторического существования Будды, но оно было для них не более чем поводом, чтобы придать солярному мифу определенные исторические черты.

В своих построениях они опирались на поздние санскритские биографии Будды. Однако изучение палийских источников привело другую группу ученых (в частности, Г. Ольденберга, Т. Рис-Дэвидса и др.) к убеждению в историческом существовании основателя буддизма<sup>25</sup>. Мифологические и легендарные элементы, с их точки зрения, имели более позднее происхождение и свидетельствовали об «упадке» и «порче» первоначального учения.

Важно заметить, что и «мифологию» и «историю», не-

смотря на разные и даже противоположные результаты их анализа, основывались на одной общей методологической посылке — считали необходимым выделить в биографии Будды два разных ряда элементов: легендарные (мифологические, фантастические и т. п.) и реалистические (исторические, достоверные и т. п.), иными словами, *вымыслы* и *факты*. Все последующие исследования на эту тему также были отмечены неизменной приверженностью к дихотомии факта и вымысла<sup>26</sup>.

Однако современные ученые, похоже, не придают этому такого решающего значения. Во всяком случае, им уже не свойственно ни абсолютизировать какой-либо один из двух рядов элементов, ни сводить один к другому. Они стараются изучать буддизм таким, каким он сохранился в исторической памяти его последователей. Поэтому важным для них является все, что играло роль в становлении и развитии буддийской доктрины и практики. О. О. Розенберг писал, что «Будда легенды — это и есть исторический Будда». Тем самым он блестяще подвел черту под многолетними спорами своих предшественников, справедливо замечая, что именно образ Будды, созданный его биографами, сыграл ключевую роль в исторической эволюции буддизма.

Уверенность современных ученых в историчности Будды опирается скорее на логику, чем на бесспорные исторические данные, которые носят по большей части косвенный характер. Примером этой логики является аргумент Этьена Ламотта: «Буддизм останется явлением необъяснимым, если не предположить в его истоках некую сильную личность, бывшую его основателем»<sup>27</sup>.

Однако трудности реконструкции жизненного пути Будды начинаются уже при попытке установить даты его рождения и смерти. Существует три версии: сингальская (по сингальским хроникам) — с 624 по 544 г. до н. э. (согласно тхераваде); научная, основанная на греческих свидетельствах о коронации Ашоки и принятая большинством ученых, — с 566 по 486 г. до н. э., японская, также поддерживаемая немецким ученым Х. Бехертом — с 488 по 386 г. до н. э.<sup>28</sup>.

Исторически достоверным считается, что Будда родился в деревне Лумбини, у подножия Гималаев, в семье кшатрия. Достоверным большинству ученых представляется его ранний брак, рождение ребенка, вступление на стезю аскета без одобрения родителей, провал первых попыток достичь просветления и смерть от несварения желудка. Эти сведения совпадают в буддийских источниках разных направлений. Однако в целом создание научной биографии Будды наиболее прозорливым, на наш взгляд, ученым представляется «делом безнадежным» (Э. Ламотт).

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

### **«Брахмаджала-сутта»: буддийский взгляд на духовное сообщество**

Если в книге В. К. Шохина «Брахманистская философия» картина эпохи «брожения умов» анализировалась в аспекте становления брахманистской философии, то предмет данного раздела будет взгляд на нее буддистов. Изучение духовных течений этой эпохи в связи с возникновением буддийского учения давно стало традиционной темой буддологических исследований. Ей отдали дань корифеи буддологии начала века — такие, как супруги Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, а в дальнейшем А. Кит, Б. Баруа, Ж. Пшылуски, С. Шаер, Г. Панде. Из современных ученых этой темой занимались Г. Малаласекера, Р. Робинсон, А. Уордер, К. Джаятиллеке, А. Вайман, Р. Джайн, Х. Накамура и др. Однако самый полный на сегодняшний день материал собран и проанализирован в книге К. Джаятиллеке «Ранняя буддийская теория познания»<sup>29</sup>. Это в основном свидетельства палийских никай и комментариев к ним, созданных в школе тхеравада.

Мы воспользуемся некоторыми материалами Джаятиллеке, чтобы воссоздать картину духовной и интеллектуальной жизни в период, непосредственно предшествующий появлению буддизма, и в эпоху жизни Будды. Однако главным нашим источником будут свидетельства «Брахмаджала-сутты» из Дигха-никаи Палийского канона<sup>30</sup>.

По просьбе слушателей Будда рассказывает о разнообразных *ditthi* (пали, санскр. *dṛṣṭi*) — доктринах, ложных мнениях, взглядах, в «сетях» (*jāla*) которых, по его выражению, запутались шраманы и брахманы. Его рассказ впечатляет своей строгостью, систематичностью и всеохватывающим классификационизмом. Всего перечислено 62 диттхи по двум основным категориям: доктрины 1) «о прошлом» и 2) «о будущем», включающим соответственно 18 и 44 диттхи. Первая состоит из пяти разделов:

I. вечность атмана (пали *attā*) и мира в четырех формах;

II. частично вечность и частично не-вечность Брахмана и мира в четырех формах;



III. четыре формы конечности и бесконечности мира;

IV. скептицизм в четырех формах;

V. беспричинность атмана и мира в двух формах.

Вторая категория охватывает мнения по поводу состояния атмана после смерти:

I. атман сохраняет сознание после смерти в 16 формах;

II. атман бессознателен после смерти в восьми формах;

III. ни то, ни другое в восьми формах;

IV. частичное или полное уничтожение атмана после смерти в семи формах;

V. «освобождение» атмана достигается еще при жизни в пяти формах.

Идентификация 62 доктрин, упомянутых и названных в этом и других буддийских текстах, с теми, которые известны по небуддийским источникам, представляет собой самостоятельную историко-философскую проблему. В книге Джаятиллеке собрано достаточно материала, чтобы прийти к выводу, что буддийские авторы вопреки тому, что думали о них некоторые буддологи<sup>31</sup>, не занимались изобретением соперничающих доктрин, чтобы победоносно поражать их своими полемическими пиками. Большинство из обозначенных в «Брахмаджала-сутте» позиций в той или иной форме зафиксированы в других буддийских текстах, а также в источниках небуддийских традиций — главным образом джайнских и брахманистских.

Пытаясь вслед за Джаятиллеке и другими исследователями определить, какие реальные учения той эпохи стояли за классификациями «Брахмаджала-сутты», мы руководствовались тремя соображениями. Во-первых, исследование взглядов, в отношении к которым прокладывал свой «срединный путь» Будда, позволяет лучше понять характер самого этого пути. Во-вторых, по реакции основателя буддизма на современные ему учения можно судить о форме и степени их влияния на его собственные взгляды. В-третьих, сравнивая разные формы изложения Буддой чужой позиции и отделяя в них тенденциозное от объективного, мы обращаем внимание на характер этой тенденциозности, который свидетельствует о том, какие отрицательные стороны своих оппонентов Будда считал наиболее значимыми.

Теперь обратимся к тексту. Для удобства изложения разобьем материал на абзацы, соответствующие приведенной выше нумерации диттхи (в скобках цифра, обозначающая номер соответствующей сутры в издании текста).

Доктрины о прошлом.

I. 1—3. «Есть, о бхиккху, некоторые шраманы и брахманы, сторонники сассатавады (учения о вечности бытия, или этерналисты), которые провозглашают, что атман и вселенная

вечны» (27). Далее идет клишированная фраза, предваряющая изложение первых трех диттхи: «Случается так, о бхиккху, что тот или иной шраман или брахман благодаря своему подвижничеству (*ātaṇṇa*), своей энергии (*padhānaṃ*), прилежанию (*apūyoḡaṃ*), неустанности (*appaṇādaṃ*) и правильному умственному сосредоточению (*sammāmaṇasikāraṃ*) достигает такой концентрации мысли (*setosamādhim*), что мыслью, сосредоточенной, чистой, упорядоченной, незапятнанной, лишенной отпечатков, он вспоминает о своих различных местопребываниях в прошлой жизни». Различие в содержании первых трех диттхи только формальное — по числу рождений и мировых периодов, вспоминаемых-де шраманом или брахманом, который в конце концов говорит: «В то время я носил такое-то имя, у меня была такая-то семья, такая-то каста, такое-то питание, я испытывал такие-то удовольствия и такие-то страдания и достиг такого-то возроста...» В результате он приходит к следующему выводу: «Атман и мир вечны, бесплодны, высоки, как горный пик, неизменны, как столб, 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? „Я“ (*aḥaṃ*), который благодаря своему подвижничеству...» (далее повторяется вводная формула) (27).

Таково описание способа образования в общей сложности трех четвертей всех диттхи. Это форма йогического сосредоточения, по буддийской терминологии, *pubbenivasaṃ anussatiḡāna* — ретропознание или ретрокогниция прошлых существований<sup>32</sup>. По теории медитации, ретрокогниция представляет собой способность, вырабатываемую при прохождении четвертой ступени дхьяны (см. раздел «Буддийская медитация»). В случае сассатавады йогический опыт (что важно заметить), подвергнутый рефлексии, становится основой для философского вывода о вечности атмана (души, «я») и мира.

Таким образом, большинство диттхи — это дискурс по поводу содержания йогического опыта, остальная же треть есть дискурс в чистом виде — дедукция из априорных посылок. К ней мы сейчас и обратимся.

1.4 (30). «Случается, о бхиккху, что тот или иной шраман или брахман использует рассуждение (*takka*) и систематическое исследование (*vīmaṃsā*). По своему разумению (*sayamaṃ pāṭibhānaṃ*), укрепленному рассуждением и подтвержденному систематическим исследованием, он приходит к выводу: „Атман и мир вечны“». Джаятиллеке перевел *sayamaṃ pāṭibhānaṃ* как «самоочевидное» (*self evident*) или «известное априори»<sup>33</sup>.

Итак, у одних шраманов и брахманов — йогический опыт,

у других, так сказать, логические выкладки, но и те и другие приходят к выводу о вечности атмана и мира. Вечность атмана в первом случае вытекает из осознания тождества личности в процессе ретропознания — понимания того, что все, видимое йогом, имеет отношение к его собственной персоне<sup>34</sup>. О том, каковы аргументы сторонника *tarka* и *vimāṃsā* (санскр. *tarka* и *vimāṃsā*), Будда умалчивает. Нет объяснения и вечности мира — похоже, что речь идет о достаточно абстрактной корреляции микро- и макрокосма, унаследованной от 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).

Какое из известных тогда учений Будда называл сассатавадой, установить довольно сложно. Под это описание подходит несколько школ, как брахманистской, так и шраманской ориентации. Г. Ольденберг увидел в эпитете *kuṭastha* — «стоящий на вершине», основание для сближения сассатавады с доктриной санкхьи, где подобный эпитет применяется обычно к пуруше. Комментируя это, Э. Томас заметил, что буддийское описание не может относиться к санкхье, так как не совсем точно отражает ее сущность<sup>35</sup>.

Впоследствии ученые обратили внимание на совпадение набора эпитетов в этом и других буддийских описаниях учения патриарха адживиков Пакуддхи Каччяяны о семи элементах мира<sup>36</sup>.

Третьим «кандидатом в сассатаваду» является 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» (Катх.-уп. I.2.22). Под вечностью мира в упанишадах может иметься в виду вечность Брахмана; в конечном счете отождествляемого с миром, как в распроstrаненной формуле: «Ты — мир, ты — Брахман».

Кроме того, буддийскому описанию сассатавады удовлетворяет и другое брахманистское учение — вайшешика, которая утверждает вечность атмана и других субстанций. Однако вызывает сомнение существование вайшешики во времена Будды (хотя не исключено, что некоторые ее идеи уже были в какой-то форме выражены). В джайнской «Сутракританге» упоминается учение *āṭmaśāṭṭhavāda* (санскр. *ātmaśāṭṭhavāda*), которое Г. Якоби считает примитивной или популярной формой вайшешики<sup>37</sup>. Однако Джаятиллеке выставляет убедительные аргументы против этой точки зрения<sup>38</sup>.

II.1—4 (31—34). Этот раздел включает четыре группы «частичных этерналистов» (ekaccasassatika) и «частичных неэтерналистов» (ekaccaasassatika), которые провозглашают, что душа и мир частично вечны и частично не-вечны.

Первая группа — это те, кто верит в вечного Брахмана и не-вечный мир. Как возникает подобное воззрение? Будда рассказывает по этому поводу целую историю, полную мифологических реминисценций.

В начале мирового цикла появляется пустая обитель Брахмы. Туда попадает некое духовное существо, «состоящее из манаса, питаемое радостью» и исчерпавшее свои заслуги в высших небесах абхасса. А дальше, «когда оно остается одно слишком долго, ему становится не по себе, ему это не нравится, оно начинает сетовать: „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 возродились в обители Брахмы, чтобы составить компанию этому существу. Тогда, о бхиккху, существо, которое было первым, сказало себе: „Это я Брахман, великий Брахман, выше которого никого нет, глаз которого всевидящ, всемогущий господин, созидатель, демифург, творец судеб, автономный, прародитель всего, что есть и будет. Это я создал все существа. Для чего? Ибо я подумал: хорошо, если бы другие существа достигли этого состояния. Таково было мое желание, и вот существа явились“. Существа, которые родились позже, говорят: „Вот почтенный Брахман, великий Брахман, выше которого ничего нет... Это он, почтенный Брахмо создал нас. Почему? Потому, что он родился первым, а мы уже потом.

Тот, кто родился 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, он 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 Брахман, великий Брахман, который нас создал, постоянен, устойчив, вечен, неподвержен изменению, остающийся тем же самым в веках. Мы же, созданные им, невечны, неустойчивы, живем недолго, можем умереть, то есть потерять существование, отпущенное нам здесь» (31).

Столь пространная цитата приведена не случайно. Любопытный пересказ этого отрывка не мог бы передать стиль рассуждений Будды, скрывающий под мифологическим обрамлением

вполне научный анализ психологических мотивов поведения действующих лиц. По сути, 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 Брахмана, согласно Будде, провозглашает существо, которое переродилось во вторую очередь и, застав в обители Брахмы родившегося там первым, посчитало, что тот и есть сам Брахман. Поэтому люди считают Брахманом обычное, подверженное перерождению существо из духовной сферы.

В этом своеобразном антитеистическом пассаже нет каких-либо аргументов по существу теистических убеждений. Единственное, что серьезно занимает Будду, так это, говоря современным языком, менталитет верующих в Брахму, и он делает не что иное, как подвергает его своего рода психоанализу, вытаскивая на суд разума опыт, который был достоянием прошлых воплощений и оставался в сфере бессознательного.

Идея персонифицированного бога Брахмы и Брахмалоки как особого места в духовной вселенной встречается в поздних брахманах и отчетливо сформулирована в ранних упанишадах. Наряду с Брахмой (муж. р.) используется также и Брахман (ср. р.), без строгого разграничения между ними. В средних и поздних упанишадах, где творение человеческого рода приписывается то Брахме, то Брахману, данное положение вещей сохраняется<sup>39</sup>.

Брахмалока — это высший мир ведийской вселенной, находящейся над мирами богов (дэвов), предков, Агни, Ваю, Индры и людей, место, куда душа, согласно брахманистским представлениям, поднимается после смерти<sup>40</sup>. Даже когда доктрина реализации Брахмана в его единстве с Атманом еще в этой жизни стала краеугольным камнем упанишад (поздние упанишады), представления о Брахмалоке сохраняются почти в неизменном виде.

Таким образом, и первая группа «частичных этерналистов» представляла реальные фигуры эпохи «брожения умов». В экспозиции этой доктрины снова привлекает внимание подход Будды, заключающийся в анализе не столько самого учения, сколько менталитета его приверженца.

То же можно сказать и о второй группе «частичных этерналистов». В чем состоит их доктрина, станет ясно из следующего «психоаналитического» отчета Будды. На сей раз речь идет о другой категории духовных существ, или дэвов, называемых *khiddā padosikā* — «испорченные желанием».

В высших сферах они слишком злоупотребляли удовольствиями и потому, исчерпав свою благую карму, воплотились в мире людей. Здесь они прошли путь аскезы и когда стали практиковать ретрокогницию, то вспомнили о том, что в мире, который они покинули, оставались другие дэвы, сохранившие статус вечных существ благодаря своему праведному поведению (32).

Иными словами, различается три группы существ: 1) вечные (на небесах), 2) не-вечные (обычные люди в обычном мире), 3) и вечные и не-вечные, т. е. *khiddā padosikā* — изгон из первой группы, попавшие во вторую, которые при желании и должном усердии имеют шанс снова обрести первоначальный статус. А. Л. Бэшем увидел в этом описании рудименты доктрины адживиков *maṇḍala mokṣa* — циклического освобождения<sup>41</sup>. Однако, по мнению Джаятиллеке, речь идет об адживикской школе трайрашика (*trairāṣika* — букв. «имеющая дело с тремя кучами»). Согласно некоторым описаниям, эта школа пользовалась трехчленной схемой предикации: существует, не существует, существует и не существует. Причем третий вариант считала наиболее приемлемым. Ей также приписывались выражения: *sadasat* (существует и не существует), *nityānityajīvāssa lokassa* (душа и мир вечны и не вечны)<sup>42</sup>.

Третья форма полуэтерналистической доктрины *sadasat* (существует и не существует) излагается по той же схеме, только на сей раз речь идет о существах, испорченных манасом (*maṇo padosikā*) (33).

Четвертая форма, как и в предыдущем случае, соотносится с таккой и вимансой, т. е. основана на априорных логических выкладках: «То, что называется глазом (зрением), или ухом (слухом), или носом (запахом), или языком (вкусом), или телом (осязанием), — это атман (*attā*), он изменчив, нестабилен, невечен, подвержен изменению. То же, что называется мыслью (*cittam*), или умом (*maṇo*), или сознанием (*viññāṇa*), — это атман, неизменный, стойкий, вечный, не подверженный изменению, он пребывает в веках» (34).

Возможно, что эта форма полуэтерналистической доктрины отсылает к высказываниям упанишад о вечности души и невечности тела. С другой стороны, здесь утверждается вечность души только в одном определенном смысле — как вечность трех форм сознания (читта, манас и виджняна). В упанишадах подобных высказываний нет<sup>43</sup>.

Можно было бы подумать, что речь идет о санкхье с ее противопоставлением пуруши как вечного, сознающего начала и пракрити — эволюционирующего мира. Однако в санкхье манас относится к сфере пракрити, а значит, изменчив и подвержен разрушению<sup>44</sup>. Джаятиллеке<sup>45</sup> указывает

на одну из теорий упанишад об атмане-пуруше, согласно которой высшее начало состоит из ума (manomayo): «Этот состоящий из ума пуруша, сущность которого — свет» (Брих.-уп. V.6.1).

III. 1—4 (35—38). Следующий блок доктрин касается идеи конечности и бесконечности (antānantikā) мира (loka). Соотношение йогического и дискурсивного способа их получения то же, что и в двух предыдущих случаях. Согласно первой доктрине, мир конечен и имеет сферическую форму (35). По Джаятиллеке, это доктрина финитистов, или mitavādinās, упомянутая также в джайнской «Схананга-сутре»<sup>46</sup>. В комментарии к этому тексту сказано, что финитисты считали душу ограниченной в размере, а мир — ограниченным по протяженности (состоит из континентов или океана). Более поздние тексты причисляют ее к акрияваде — группе доктрин, отрицавших действие закона кармы<sup>47</sup>.

Кроме того, есть свидетельства, что Пурана Кассапа также считал мир конечным. Например, в Ангуттара-никае об этом учителе адживики говорится, что «своим бесконечным знанием он постигает мир, который конечен» (I.429).

Ко второй группе диттхи, утверждающих бесконечность мира (36), относятся, вероятно, воззрения джайнов. В той же Ангуттара-никае можно прочитать, что Пурана Кассапа и Нигантха Натапутта претендуют на всеведение, однако оба имеют противоположные взгляды на протяженность мира. Если Пурана финитист, то Натапутта «своим бесконечным знанием постигает мир, который бесконечен» (A.I.429). Однако эта идентификация еще требует согласования с джайнскими представлениями о лока — конечном земном мире и алока — невидимой вселенной, неопределенной протяженности<sup>48</sup>.

В упанишадах нет и речи о бесконечности лока, зато во многих пассажах подчеркивается бесконечность акаши и как мирового пространства, и как пространства медитации, тождественного Брахману<sup>49</sup>. Якоби считает, что «Брахмаджаласутта» имеет в виду теорию санкхьи<sup>50</sup>. С ним соглашаются Пишель<sup>51</sup>, Шаер<sup>52</sup> и спорят Ольденберг<sup>53</sup> и Томас<sup>54</sup>. Для нас же в описании этой доктрины важно свидетельство об убеждении буддистов в йогическом происхождении теорий пространства.

Третья группа доктрин — «мир и конечен и бесконечен» (37) является по форме синтезом первых двух — финитизма и афинитизма. Причем синтеза, надо сказать, довольно механического — признается, что мир конечен по вертикали и бесконечен по горизонтали. Возможно, здесь мы снова сталкиваемся с взглядами трайрашики — школы, предлагавшей схему синтеза альтернативных утверждений, или же с отра-

жением джайнских представлений о конечном лока и бесконечном алока в духе анэкантавады. Кроме того, все три формы диттхи коррелируют с первыми тремя высказываниями чатушкоттики, где в первом нечто утверждается («а существует»), а во втором отрицается («а не существует»), в третьем же — одновременно утверждается и отрицается (sada-sat — «а существует и не существует»).

Четвертая группа соотносится с четвертым тезисом этой распространенной схемы логической предикации (не существует и не не существует) — мир не конечен и не бесконечен (38). В отношении последних двух групп воззрений ученые высказывали подозрения, что они были просто подогнаны под чатушкоттику и, стало быть, могли и не иметь реальных прототипов. Не отрицая и такой возможности, Джаятиллеке тем не менее не исключает, что речь могла идти и о реальной доктрине. Он ссылается на некую школу адживики, которая идентифицировалась в источниках как *avicalita nityatva* — «неподвижное постоянство». Эта школа отрицала реальность множественности, времени и движения (в этом плане он сравнивает ее с Парменидом) на чисто логической основе и провозглашала видимый мир нереальным. Следствием признания нереальности мира, полагает Джаятиллеке, могла быть и нереальность пространства, а следовательно, и бессмысленность приписывания ему конечности или бесконечности<sup>55</sup>.

IV. 1—4 (39—42). Этот раздел «Брахмаджала-сутты» особенно важен для изучения школ скептицизма времен Будды.

Тема индийского скептицизма, особенно в свете параллелей с аналогичным греческим явлением, занимала ученых еще с конца прошлого века. О ней высказывались практически все авторы, упомянутые нами в начале данного раздела, исследована она и В. К. Шохиним.

Бросая взгляд на пеструю картину умозрений, отраженную в «Брахмаджала-сутте», нельзя не отметить, что уже сама по себе она указывает на мотивы, побуждающие к возникновению скептического умонастроения: множество взглядов и теорий относительно одних и тех же предметов, достаточно развитая техника диспута, сводящаяся к доказательству как их истинности, так и их ложности, — техника, владеющей которой можно было доказать или опровергнуть все что угодно<sup>56</sup>. Все это подрывало доверие и к знанию и к разуму, который способен заставить усомниться в его достоверности.

Скептическая позиция представляла собой один из выходов из подобного положения. Коль скоро любое суждение о природе вещей может быть или доказано или опровергнуто, следует воздерживаться от суждения вообще. Другим выходом, думается, было признание относительной истинности



всех суждений, чем знаменита прежде всего джайнская анэкантавада — релятивистская доктрина, согласно которой все истинно, но только под определенным углом зрения<sup>57</sup>. И наконец, третий выход — это попытка провести различие между истиной абсолютной и относительной (или между истиной и мнением, как в греческой традиции), попытка, которая просматривается в упанишадах — там, где речь идет о различии разных уровней реальности — «высшего Брахмана» и «низшего Брахмана»<sup>58</sup>.

В буддийских и джайнских текстах есть множество различительных свидетельств о взглядах скептиков. В целом и буддисты и джайны относились к этому явлению двойственно. С одной стороны, они не могли принять некоторых издержек скептического «эпохэ» («воздержания от суждений»). С другой — явно симпатизировали тем скептикам, которые исповедовали идеалы умиротворенности и моральной чистоты. Общее буддийское название всех четырех групп — *amaṅgāvikkhārika* — «приверженные искусству выскальзывать как угри», или, как часто переводят, «скользкие угри».

Вот, что говорит Будда по поводу первой группы скептиков: «Случается, о бхиккху, что некий шраман или брахман не различает, что хорошо и что плохо в соответствии с реальностью (*yathābhūtam*). Он говорит себе: „Я не различаю, что хорошо само по себе, я не различаю, что плохо само по себе... Если я захочу объявить, что это хорошо, если я хочу объявить, что это плохо, то это будет потворством моим страстям или аффектам, будь то гнев или отвращение... Если это будет потворством (предыдущая фраза), то я могу впасть в ошибку. Эта ошибка причинит мне тяготу (*vighāto*). Тягота же, которая последует, будет для меня препятствием“. Поэтому из страха ошибочного мнения (*musāvāda-bhaya*) он воздерживается от суждений о том, что это хорошо, а это плохо. Какой бы вопрос ему ни задавали, он использует словесную эквилибристику, туманные выражения, выскальзывает как угорь: „Я не говорю так, я [не говорю] да, я [не говорю] иначе, я [не говорю] нет, я не говорю нет, нет“» (39).

Итак, главный мотив скепсиса изображен здесь как боязнь ошибиться в суждении при неуверенности в своих знаниях. Очевидно, что имеется в виду не случайная неосведомленность. Более вероятно, что затронут вопрос глубинной умственной и духовной ущербности скептиков в глазах буддистов, хотя очевидно, что группа «скользких угрей» разделяла два важных для самих буддистов представления. Она признавала, во-первых, ценность соответствия *yathābhūtam* — «реальности как она есть», а во-вторых, праведного образа жизни и душевной умиротворенности. Не случайно скептики

этой группы бояться потерять равновесие из страха, что это послужит «препятствием».

Возникает вопрос — «препятствием» чему? Согласно комментарию Буддхагхоши, препятствием «освобождению». Джаятиллеке склонен трактовать это скорее в моралистическом ключе. По его мнению, «речь идет о нежелательных психологических и моральных последствиях претензий на знание», стало быть, об этическом препятствии<sup>59</sup>.

Можно вполне согласиться с тем, что главный мотив озлобленности скептиков был скорее этического, нежели гносеологического свойства. Но все же и последнее, думается, не следует совсем сбрасывать со счетов. Скептики в изображении буддистов подчеркивали и, так сказать, субъективность знания, невозможность — из-за разных искажающих аффектов чувственной сферы — познать вещь как она есть сама по себе. В данном рассуждении нет ничего такого, что противоречило бы принципам самого буддизма, который тоже связывал познание истины (*yathābhūtam*) с очищением психики от аффектов. Следовало ли из этого, что скептики признавали возможность познания реальности при преодолении субъективности, сказать трудно. Совпало ли такое познание с достижением «освобождения», судить нельзя, хотя, по джайнским свидетельствам, скептики в него верили<sup>60</sup>. Г. Якоби предполагает, что они были агностиками и видели путь спасения только в деятельном самоограничении, аскезе. В этом он усматривает переключку с путем действия в духе брахманистского деления Веды на карма- и джняна-канду, т. е. путь действия и путь знания<sup>61</sup>.

Вторая группа скептиков выражает опасение, что главным препятствием к умиротворенности является привязанность к этому миру вследствие приверженности ложным взглядам; как станет ясно из дальнейшего, это тоже далеко не чуждо буддистам. Скептики не хотели быть вовлеченными в верования и воззрения, основанные на субъективных симпатиях и антипатиях.

Третья школа «скользких угрей» объясняет свой скепсис нежеланием участвовать в дебатах, в которых умелые спорщики, «расщепители волос», как их часто называют, задавая каверзные вопросы, способны привести своих оппонентов к поражению, что нанесет им, несомненно, моральный ущерб. Последнее тоже может стать «препятствием» или моральной опасностью (41). Подобное обоснование могло иметь несколько посылок. Первая состоит в том, что скептикам ничего было защищать в споре, кроме самой скептической позиции, защита которой логическими средствами явно противоречила ее исходному пафосу — не прибегать к разуму и воздерживаться от рациональных суждений. Вторая посылка, ве-

роятно, была чисто прагматического свойства: участие в споре с искусными оппонентами чревато ненужными волнениями и переживаниями, которые вредны для душевного равновесия. Парадоксальность позиции скептиков, если учесть обе названные посылки, заключалась в том, что, по выражению Джаятиллексе, из данного описания неясно, хотели ли они «избежать спора, потому что были скептиками, или же приняли скептицизм, чтобы избежать споров?»<sup>62</sup>. Однако возможен и третий вариант — скептики не участвовали в дебатах, будучи убеждены в их бесполезности и бессмысленности. В этом случае их позиция во многом совпадает с позицией самого Будды, о которой будет сказано в дальнейшем.

Симптоматично, что комментатор «Сутра-кританги» Шиланка (IX в.) подчеркивает именно прагматичность скептиков, приписывая им вопрос, «а какая польза от этого знания?» (Коммент. 36 к Sūtra I.1.2.20)<sup>63</sup>. Кстати, такой вопрос лежит в основе и буддийского отношения к знанию. Знаменитая фраза Будды: «все мое учение имеет один лишь вкус „освобождения“» — одно из самых ярких тому свидетельств.

Если описание первых трех скептических групп не позволяет точно установить, идет ли речь о каких-то конкретных школах или же о некоем умонастроении, распространенном среди шраманов и брахманов в связи с чрезмерной профессионализацией дебатов и превращением их в своего рода спортивное состязание, то описание четвертой группы можно легко идентифицировать по буддийским и джайнским источникам. В другом тексте из Дигха-никаи — «Саманнапхала-сутте» буквально в тех же выражениях описывается учение Санджай Белатхипутты.

Правда, некоторые детали в «Брахмаджала-сутте» позволяют лучше понять отношение буддистов к этому персонажу. «Случается, о бхиккху, — говорит Будда, — что некий шраман или брахман ленив или глуп. По причине своей глупости, по причине своей лени на все вопросы, которые бы ему ни задавали, он отвечает словами, скользкими, как угри: „Если вы меня спрашиваете, существует ли другой мир и верю ли я, что существует другой мир, то я не скажу (далее следует отрицание схемы пятичленной предикации, см. с. 158—В. Л.)... если вы спросите меня, верно ли, что нет другого мира, то (то же самое)... что есть другой мир и его нет, то... что не то и не другое, [ответ тот же]“» (42). Далее, опять-таки по схеме чатушкоттики, перечисляются вопросы о существах, рождающихся спонтанно, о плодах дурных и благих деяний, о существовании Татхагаты («совершенного существа», или «святого»).

В отличие от первых трех групп скептиков в данном случае речь идет о конкретной фигуре, с которой Будду, воз-

можно, связывали сложные отношения соперничества<sup>64</sup>. Негативное отношение к Санджае могло объясняться тем, что он ничего не говорил о моральной пользе скептицизма и не ставил перед собой сотериологических целей.

Список вопросов, на которые Санджая отвечал по схеме пятичленной негативной предикации, представляет вполне самостоятельный интерес. В буддийских и джайнских текстах приводится немало таких списков. Большинство вопросов из списка Санджая совпадают с теми, которые и сам Будда квалифицировал как не подлежащие разрешению — авьяката. Всех их объединяет то, что они касаются предметов, которые, выражаясь современным языком, можно было бы назвать «неверифицируемыми» или же «метафизическими»: существования потустороннего мира, перерождения, кармического воздаяния и судьбы святого после смерти. Любопытно, что, осуждая словесную эквилибристику Санджая, Будда не подвергает сомнению правильность самой скептической позиции, которую во многом разделяет.

В связи с формой представления позиции Санджая уместно сказать несколько слов о раннеиндийской логике. Мнение, что тетралемма, или чатушкотика, — нововведение буддийской логики, мнение, которого придерживался ряд ученых в начале века, было опровергнуто обнаружением этой схемы у скептиков. Теперь уже оспаривается утверждение, что тетралемма введена именно ими, поскольку, как показывают тексты, ее широко использовали и другие группы шраманов и брахманов. То, что считается нововведением скептиков, — это пятичленная схема негативной предикации в отношении каждой из альтернатив тетралеммы. Буддийские комментаторы предлагают разные, порой взаимоисключающие интерпретации этой схемы<sup>65</sup>. Анализируя их, Джаятиллеке видит выход в признании того, что пятая является отрицанием всех возможных альтернатив, а остальные четыре относятся к отрицанию альтернатив чатушкотики. Он вводит следующую символическую запись: 1)  $\sim(p)$ , 2)  $\sim(\sim p)$ , 3)  $\sim(p\sim p)$ , 4)  $\sim(\sim(\sim p(\sim p)))$ , 5)  $\sim(1,2,3,4)$ <sup>66</sup>.

По его мнению, пятая представлена буддистами некорректно с целью сделать позицию скептиков самопротиворечивой, поскольку она не предполагает каких-либо категорических суждений (как бы того хотелось оппонентам скептиков, чтобы упрекнуть последних в самопротиворечивости):  $p$  может быть как истинным, так и ложным, скептик же не желает ни утверждать, ни отрицать чего-либо категорически, а это, пишет Джаятиллеке, «отличается от категорического отрицания возможностей»<sup>67</sup>.

V. 1—2 (43—44). В этот раздел вошли диттхи приверженцев идеи «беспричинного возникновения души и мира» —

adhicca samuppana, или акциденталистов. По-видимому, подразумевается учение, известное из других источников под названием ядриччхавада — доктрина случайности. Оно упомянуто в «Шветашватара-упанишаде» (I.2) в числе других теорий, отрицающих причинность, а также под названием saṅgatiḥbhāvahetu в «Дэвадаха-сутте» (II.222) как учение о том, что все случается «без причины и без основания» (ahetu appaccaya)<sup>68</sup>.

Известно, что адживики признавали saṅgati, или случайности, наряду с нияти — силой рока или судьбы. Джаятиллеке вслед за Бэшемом утверждает, что соседство этих двух принципов вполне закономерно, ибо и первый и второй выражают оппозицию причинному объяснению явлений. То, что происходит в силу нияти, так же беспричинно, как и любое случайное событие. Поэтому, по убеждению Джаятиллеке, термин abhicca samuppana может объединять оба принципа<sup>69</sup>.

Как же возникают подобные взгляды? Познакомимся еще с одним «психоаналитическим» отчетом Будды (43). Давая экспозицию первой формы этих взглядов, он рассказывает историю о группе существ, лишенных сознания (asaññisatta), которые после появления у них сознания сразу теряют свой статус в том мире, в котором они 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).

Здесь мы опять-таки имеем дело, с одной стороны, с «психоанализом» Будды, а с другой — с собственной рефлексией приверженцев ложных мнений, сводящейся в данном случае к простому силлогизму: «Раньше меня не было, теперь я есть». Если это истинно, то и атмана и мира тоже сначала не было, а потом они возникли. Стало быть, они, как и я, тоже возникают без причины.

Важно обратить внимание на два момента в этом рассуждении: во-первых, на разрыв между прошлым и настоящим — мой атман, который существует здесь и сейчас, не связан с прошлым причинно-следственной связью. Во-вторых, неявно предполагается, что йогический опыт индивида достигает только тех границ, до которых простирается его сознание. Таким образом, ретрокогниция не может гарантировать знания собственного прошлого, поскольку, как и все другие познавательные способности человека, тоже субъективна. В этом сказалось небезоговорочное отношение Будды к йогическому познанию.

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.

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

1. 1—16 (46). Доктрины этой рубрики идентичны 16 мнениям о формах сознательности души (saññi) после смерти. После смерти она:

- 1) сохраняет форму (gūri), без дефектов, 2) бесформенна (agūri), без дефектов, 3) с формой и без формы, 4) ни то, ни другое, 5) конечна, 6) бесконечна, 7) конечна и бесконечна, 8) ни то, ни другое, 9) осознает единство, 10) осознает различие, 11) осознает предел, 12) осознает отсутствие предела, 13) блаженна, 14) страдающая, 15) блаженна и страдающая, 16) не то и не другое.

Иными словами, помимо сознательности (sañña, здесь букв. «способность распознавания образов») душа характеризуется следующими признаками: 1) наличием или отсутствием формы (описывается по схеме чатушкотика), 2) конечностью или бесконечностью (чатушкотика), 3) предметом осознания — единство, различие, предел и беспредельное (последнее опять по схеме чатушкотика) и 4) ее состоянием — блаженство, страдание (чатушкотика).

Приведенная классификация, как показывает анализ других брахманских и джайнских источников, охватывает действительное многообразие существовавших тогда воззрений на природу души по всем названным параметрам.

Доктрина (1) перекликается со взглядами Праджапати 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 придатке — теле» (VIII.12.3).

Перечислим кратко и основные взгляды на форму души. В упанишадах атман сравнивается с зерном (Чх.-уп. III.14.3), пальцем (Катха-уп. 2.3.17), вместе с тем во многих отрывках подчеркивается его бесконечность. Согласно джайнской доктрине, своими размерами душа совпадает с телом, некоторые адживики, по свидетельству Бэшема, приписывали душе

восьмигранную или сферическую форму и размер в пятьсот лоджан, а также голубой цвет.

Противоположный взгляд (2) высказывается в ранних и поздних упанишадах в связи с учением о высшем Атмане, который характеризуется как бесконечный (6), осознающий единство (9) и находящийся в состоянии блаженства (13). О душе, сознающей множество или различие (10) и бесконечность (12), будет сказано далее.

Что же до предположений, касающихся природы души, выраженных в форме третьего и четвертого тезиса чатушкоттики, — (3), (4), (7), (8), (15), (16), то нам представляется, что речь могла идти не об актуальных взглядах, а скорее о возможных логических подходах. Например, третья альтернатива — «и то и другое», синтез тезиса и антитезиса, характеризовала подход трайрашики и стратегию джайнов, выраженную их доктриной анекантавада (истинность всех высказываний, но с разных точек зрения). Относительно же четвертой альтернативы — «ни то, ни другое» допустимо предположить, что с ней сопоставима апофатическая линия, выраженная в упанишадовском *neti, neti* — «ни то, ни то» и утверждавшая непознаваемость и вербальную невыразимость природы Атмана.

II. 1—8 (47). Восемь воззрений на бессознательность души после смерти соответствуют (1)—(4) и (5)—(8) пунктам предыдущего списка. В них утверждается то же самое, только относительно бессознательной души. Идентификации подается лишь (2), который напоминает учение Удалаки о душе, лишенной формы, дефектов, а также и сознания (Чх.-уп. VI.10.12). Остальные представляют скорее логические подходы, нежели реальные воззрения.

III. 1—8 (48). «Атман — сознателен и бессознателен» (четыре формы). Этот третий тезис чатушкоттики, в свою очередь, разворачивается по такой же схеме. «Атман несознателен и не бессознателен» (четыре формы) — соответствует четвертому тезису чатушкоттики. Обращает на себя внимание, что он созвучен не только апофатизму упанишад (об Атмане нельзя сказать, ни что он сознателен, ни что он бессознателен), но и восьмой дхьяне в системе буддийской медитации (см. ниже).

IV. 1—7 (50). Будда объединяет эти доктрины общим названием учхедавада, поскольку они провозглашают уничтожение (*ucchedam*), прекращение (*vinasam*) и разрушение (*vibhavam*) души в семи формах. На самом деле, как и в предыдущих случаях, речь идет о разных концепциях души, объединенных верой в ее разрушение после смерти:

1) душа имеет форму и состоит из четырех материальных элементов, рождена отцом и матерью и разрушается после

смерти; 2) высшая божественная душа (*attādibbo*) обладает формой, пребывает в обители желаний и питается материальными элементами; 3) душа состоит из манас — ума, имеет все органы и члены; 4) преодолев сознание формы (*gūrasaññāpat*), душа сознает бесконечность акаши (ср. 112); 5) душа тождественна бесконечному сознанию (*apāntaṃ vīññānam*); 6) тождественна состоянию ничто; 7) тождественна «состоянию не-сознания и не-несознания».

Симптоматично, что с (4) по (7) пункт перечислены четыре безобразные или бесформенные дхьяны, а до этого в (2) — (4), по всей видимости, говорится об образных дхьянах, хотя их описание не совпадает с классическими формулами. Таким образом, можно предположить, что на данной схеме изображен процесс восхождения сознания по ступеням медитации. Как будет показано в дальнейшем, отождествление души с этими ступенями было широко принято в общиндийской йогической традиции<sup>70</sup>. В данном случае, т. е. в связи с учхедавадой, речь могла идти не о буквальном разрушении, а об отбрасывании состояния одной ступени при переходе на более высокие. Все это не очень легко увязать с характеристиками учхедавады как материалистического учения, которые встречаются и в самих буддийских текстах, и в других источниках.

По сути, к той известной и привычной учхедаваде можно отнести только пункт (1) данного перечня. В нем описывается доктрина *tajjīvatacchaṅga* — «душа то же, что и тело», упомянутая в «Сутракританге» (2.1.9) и совпадающая со взглядами Аджиты Кешакамбали в «Саманнапхала-сутте»<sup>71</sup>. По мнению Джаятиллеке, к материалистическим доктринам могла относиться также и (2). В ней он видит намек на другую материалистическую теорию, согласно которой душа есть побочный продукт взаимодействия материальных элементов (обычно ее сравнивают с мелассой, образующейся при брожении)<sup>72</sup>.

Проблема существования души после смерти, или существования «того мира» (*para loka*), куда душа попадает, покинув тело, была основной причиной разделения всех индийских мыслителей на «астиков» (признававших существование потустороннего мира) и «настиков» (отрицающих его). В палийской литературе термином *pāṭhikavāda* (санскр. *pāstikavāda*) обозначались учения, отрицавшие наряду с посмертным существованием души эффективность соблюдения моральных норм и ведийских ритуалов (с точки зрения лучшей жизни в загробном мире или рождения в лучшем теле) (M.I.403)<sup>73</sup>.

В буддологической литературе учхедаваду принято переводить терминами «нигилизм», «материализм» или «анниги-



ляционизм». Однако следует уточнить, что под последним понимается не уничтожение мира, а только прекращение существования души после смерти<sup>74</sup>. В этом смысле аннигиляционизм не вполне симметричен сассатаваде, или этернализму, которому он обычно противопоставляется как одна крайность — другой, поскольку последний наряду с вечностью души утверждает еще и вечность мира.

V.1—5 (51). Темой данной группы доктрин являются рассуждения о том, какая душа освобождается в этом видимом мире:

- 1) освобождается душа, состоящая из желаний;
- 2) освобождается душа, преодолевшая желания и находящаяся на первой стадии медитации, содержащей обдумывание (vittakitam) и взвешивание (vicāritam), радующаяся и восторженная;
- 3), 4) и 5) — соответственно вторая, третья и четвертая формы образных дхьян. В описании этих доктрин легко увидеть переключку с предыдущими разделами.

### **Буддийские принципы отношения к другим учениям**

При сравнении характера описания 18 и 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. Причем общее число второй группы доктрин явно завышено за счет дублирования одних и тех же представлений под разными рубриками.

Думается, что задачи, которые ставились в первом и во втором разделах текста, не вполне совпадают. В первом, как уже отмечалось, речь шла главным образом не о самих доктринах, а скорее о менталитете их приверженцев, тогда как во втором говорилось о самих доктринах, правда, без каких бы то ни было аргументов, доказывающих или опровергающих их истинность.

Представляется, что для Будды ретрокогниция, на которой строили свои рассуждения три четверти проповедников доктрин первой категории, — такой же инструмент, сфера случайного и субъективного, как такка и вимамса — инструменты дискурса, с помощью которых можно доказать или опровергнуть любое утверждение. Будда тем самым показывает, что йогический опыт не может быть гарантом достижения «освобождения».

Три четверти диттхи основаны на чем, но сколь различны их содержание! Будда не говорит об его истинности или

ложности (поставив вопрос таким образом, легко убедиться, что с этой точки зрения диттхи могут быть истинными: они вполне адекватно отражают тот опыт, выводами из которого являются). Гносеологический, или когнитивный, аспект диттхи не занимает Будду, будучи вытеснен прагматическими соображениями о роли данных диттхи в «освобождении». Руководствуясь именно этим критерием, он приходит к выводу, что все они ложны (*mithya*), причем ложны не потому, что неправильно описывают опыт ретрокогниции, а потому, что этот опыт абсолютизируют делают из него неоправданные выводы об общем положении вещей. Приверженности подобным взглядам служит, согласно Будде, препятствием к «освобождению».

В чем же гарантии и критерии истинности? Ответ на этот вопрос подсказывает общая характеристика приверженцев диттхи в «Брахмаджала-сутте»: их жажда бытия (*taṇhāgata-pap*) и привязанность к чувственному (*phassaṃpassaṃ*). Стало быть, главное в «освобождении» — не столько «надежный» познавательный инструмент, сколько сам менталитет познающего, чистота его сознания. При «омраченном» сознании и йогический опыт приводит к ложным воззрениям. Будда предлагает свой метод очищения сознания, заключающийся в следовании буддийской доктрине о четырех благородных (арийских) истинах и восьмеричном пути. Основной его чертой является осознание инструментальности всех методов — будь то словесное убеждение или йогическая техника — как сугубо относительных и ситуативных.

Несколько иным пафосом проникнут перечень 44 диттхи о будущей участи души. Создается впечатление, что Будде важно не столько качество (содержание) этих доктрин, сколько их количество (что не обязательно понимать как стремление подогнать под какое-то «хорошее» число<sup>75</sup>), так сказать, массовость, утомительное и монотонное многообразие. Похоже, Будда хотел подвести своих слушателей к выводу: «истин не может быть так много» и подготовить почву для восприятия Истины своего учения, которое без суждения о подобных трансцендентных предметах прямо учит «освобождению». Это вполне отвечает «терапевтическому» характеру данной проповеди.

Если в «Брахмаджала-сутте» о типе учителей эпохи Будды можно судить только косвенно, то в других текстах Палийского канона есть и их классификации по тем или иным основаниям. Так, в «Санграва-сутте» (М.И.211) Будде задан вопрос: «Существуют некие шрамаы и брахманы, которые вступают на стезю религиозного служения после высшего и окончательного прозрения доктрины. Хотелось бы знать, какое место среди них занимает отшельник Готама?»

Вот что ответил Будда: «Я говорю, что есть разница между теми, кто становится на стезю религиозного служения после высшего и окончательного прозрения доктрины в этой жизни. Есть некоторые шраманы и брахманы, которые являются традиционалистами (*anussavikā*) и становятся на стезю религиозного служения после последнего и высшего прозрения доктрины в этой жизни, достигаемого только посредством следования традиции (*anussavena*). Это брахманы трех вед (*tevijjā*). Есть также некоторые шраманы и брахманы, которые становятся на стезю... (далее как в первом случае), посредством одной только веры (*kevala saddhamattakena*). Это резонеры (*takki*) и теоретики (*vīmaṃsī*). Есть другие шраманы и брахманы, которые становятся на стезю религиозного служения... только посредством собственного прозрения учения (*dharmam*), среди других учений ранее неизвестного». Будда причисляет себя к последним.

Как можно заметить, все названные им категории учений опирались так или иначе на «высшее и окончательное прозрение доктрины в этой жизни», иными словами, на личный мистический опыт или же, как в случае с логиками, возможно, на своего рода интеллектуальную интуицию. Джаятиллеке делит их на три основные категории: 1) «традиционалисты», 2) «рационалисты» и «метафизики», 3) «экспериментаторы», куда включает Будду<sup>76</sup>.

В отличие от первых двух категорий, где доктрина предполагается известной и в ее истинности убеждаются, либо прибегая к авторитету ведийских текстов, либо доверяя логике и именно с ее помощью проникаясь высшим пониманием, третья категория включает доктрины, ранее неизвестные и, стало быть, открытые в собственном опыте без опоры на знание, опыт и авторитет других. Тем самым Будда выражал мысль, что своим учением он никому и ничему не обязан, т. е. у него не было ни учителей, ни авторитетных текстов, на которые он опирался. Не доверял он также и вимансе — логике и исследованию. Одним словом, он не связывал себя ни с какой из существовавших тогда групп учителей и традиций.

Вместе с тем Будда не провозглашал свой опыт абсолютно уникальным, считая себя «одним из тех» (*tesāham asmi*), кто пережил подобное прозрение. По мнению Джаятиллеке, «неизвестное ранее» могло относиться и к «неизвестным из вед». В этом смысле неизвестными были даже некоторые доктрины упанишад<sup>77</sup>. Он приводил историю с Шветакету, который изучил все веды, но тем не менее узнал от Уддалаки то, о чем раньше не слышал (Чх.-уп. VI.1.7).

Здесь мы опять сталкиваемся с проблемой отношения Будды к мистическому опыту. Последний определяется в па-

лийских текстах как *pāṇa-dassana*, или «знание-видение». В отличие от подобного опыта в брахманской традиции, в конечном счете возникающего по милости Брахмана, *pāṇa-dassana* есть закономерный, причинно обусловленный результат, с одной стороны, усвоения буддийской доктрины («знание-ый» элемент), а с другой — систематической тренировки по йогической концентрации (практический элемент). Очевидно, что Будда ценит его чрезвычайно высоко, явно предпочитая другим видам познания — чувственному и логическому<sup>78</sup>. Однако даже по отношению к этому опыту он предостерегает от привязанности к нему. Именно так, с нашей точки зрения, следует понимать пассаж из «Сутта-нипаты» (788, 789), приведенный в книге Джаятиллеке:

«Вижу чистое, высшее, без изъянов — через это видение достигается очищение человека. Зная это, видя чистое и прозревая высшее, он заикливается на высшем знании. Если очищение — спасение человека — в видении, то он отбрасывает страдания и спасается иначе (чем следует по истине), будучи еще подвержен ограничениям».

Таким образом, этот вид знания, как и вера в Будду (Дхарму и Сангху), йога и медитация, а также знания буддийской доктрины, полученные логическим путем, — всего лишь средство на пути к высшей цели.

Откуда же уверенность, что они выведут на правильный путь? Главный критерий — естественность протекания процессов. Если средства правильные и используются правильно, то работа сознания, подобно работе хорошо налаженного механизма, не нуждается во вмешательстве человека. Ему достаточно только контролировать ее, оставаясь внимательным наблюдателем.

Буддийское «прозрение» (*bodhi*) — всегда естественное событие, предопределенное всем предшествующим ходом очистительных процедур: «Это естественно, что в состоянии самадхи (концентрации) человек знает и видит все, как есть на самом деле (*yathābhūtam*). Человек, который знает и видит все как есть на самом деле, не нуждается в усилиях, чтобы чувствовать себя бесстрастным и отрешенным. Это естественно, что человек, который знает и видит все как есть на самом деле, чувствует себя бесстрастным и отрешенным. Тот же, кто бесстрастен и отрешен, не нуждается в усилиях, чтобы реализовать освобождающее знание и прозрение (*vimutti-pāṇadassanam*). Тот, кто не заинтересован и отрешен, реализует освобождающее знание и видение естественным образом», — сказано в более позднем тексте (A.V.3.313).

До сих пор говорилось о взглядах Будды на другие доктрины с позиций его отношения к проповедующим их учителям. Однако материалы буддийских источников позволяют поставить вопрос об отношении Будды и к самим формам духовной жизни и интеллектуального общения, которые были распространены в его время.

Даже самоидентификация буддийского учения как «срединного» показывает отношение Будды к своему детищу в сравнении с другими учениями, представлявшимися ему «крайними». Можно сказать, что он выступал с программой своего рода синтеза, заключающегося в конечном счете в преодолении «крайности» других позиций. Такой подход обязывал хорошо знать круг проблем, познавательных установок и методов других учений, что, несомненно, демонстрирует литература палийского канона. Мы видим в дальнейшем, что практически все основные положения буддийской доктрины претендовали на «срединное» решение тех проблем, которые обсуждались в то время.

Так, учение об анатме («не-атмане») представлялось «срединным путем» между «крайностями» сассатавады и учхедавады, учение о пратитья самутпаде (взаимозависимом возникновении) — «срединным» выходом из тупика жесткого детерминизма и индетерминизма. Моральные и религиозные принципы буддийского образа жизни также отмечены этой «срединностью». И конечно же, образцом ее стала и биография основателя буддизма.

В «Брахмаджала-сутте» приводится список вопросов, которые оставляет без ответа скептик Санджая. Уже отмечалось, что большинство из них пересекаются с теми, на которые не давал категорического ответа и сам Будда. Примечательно, что в буддийской литературе можно встретить множество подобных списков, причем некоторые из них характеризуются как «доктрины локаяты». Джаятиллеке был одним из первых, кто пришел к выводу, что локаята времени жизни Будды — это еще не та материалистическая доктрина, которая известна по поздним ведантистским источникам. Анализируя список из Самьютта-никаи<sup>79</sup>, он отмечает, что тезисы локаяты формулируются, как правило, в форме двух противоположных друг другу утверждений: *a* есть *b* и *a* не есть *b*. С его точки зрения, подобные тезисы могли выдвигаться на брахмодье — жертвенных словесных состязаниях и поначалу требовали лишь какого-то формального диалога. Однако постепенно диалоги превратились в настоящие дискуссии. Участвовавшие в них брахманы должны были уметь защищать и опровергать каждый тезис. Не исключено, что неко-

торые из них могли слишком увлечься доктринами, которые по своей роли должны были защищать. «В свете данных палийских никай, подтвержденных в брахманской литературе,— пишет Джаятиллеке,— мы должны предположить, что это был период, когда изучение локаяты, или „элементов метафизики и диалектики“, составляло часть ведийских штудий. Однако пришло время, и некоторые из тезисов локаяты, выдвинутых в процессе этого, начали рассматриваться как противоречащие основам ведийской традиции или подрывающие их, и для ортодоксов стало нежелательным допускать брахманов к свободным занятиям резонированием и свободными спекуляциями»<sup>80</sup>.

При огромном значении дебатов в духовной и культурной жизни древней Индии<sup>81</sup> можно предположить, что и Будда должен был как-то определить свое отношение к ним. И он это сделал четко и недвусмысленно, говоря: «Когда спор начался, мудрец не должен вступать в него» (С.780). Известно, что Будда игнорировал публичные дебаты и любил вести свои беседы в укромных местах. Если хотели узнать его мнение о других учителях и доктринах, он обычно отмалчивался или отсылал к своему учению. Так, когда Субхадда пожелал услышать, что думает о других учителях Будда, тот сказал: «Достаточно, Субхадда, оставь эти вопросы... Я буду учить тебя Дхамме» (Д.П.150, 151).

Однако при всем сходстве со скептиками Будда все же относился к дебатам не так, как Санджая. В отличие от последнего, догматично твердящего «я не говорю так, я не говорю иначе», а также от Махавиры, по сути увещевавшего своих оппонентов: «и ты прав и ты прав», Будда довольно часто принимает вызов, брошенный ему оппонентами. Но в ходе дискуссии он переигрывает их и в конечном счете избегает расставленных ему ловушек<sup>82</sup>. Впрочем, он хорошо владеет и общепринятыми методами поражения оппонентов, которыми пользуется, чтобы обратить их в свою веру (по этим правилам проигравший спор становится последователем своего победителя).

Но главное отличие Будды от скептиков состояло, по нашему мнению, в том, что в его толковании скептицизм был некой позитивной стратегией. Во-первых, это стремление избежать догматизма и категоричности (в этом он тоже не похож на Санджаю, который отказывается от спора при любых обстоятельствах, тогда как Будда, если ситуация этого требовала, все же в него вступает). Во-вторых, это не отказ от доктрин вообще, а отказ признавать доктрины, основанные на йогическом опыте и резонировании. В целом Будда выходит за рамки скептицизма, используя его только на определенном этапе.

Четыре благородные (арийские) истины

Первым в списке учений, принадлежность которых Будде подтверждается всеми буддийскими текстами, является учение о четырех арийских истинах (пали cattāri ariya saccāni, санскр. catvāri ārya satuāni): о духкхе (санскр. пали духкха) о возникновении духкхи, о прекращении духкхи и о пути (пали magga, санскр. marga) к прекращению духкхи.

Сачча (санскр. satya) имеет две основные коннотации — «истины» (истинного суждения о реальности) и «факта» (этой реальности). Краткие обозначения истин — это духкха, самудая (возникновение), ниродха (прекращение) и путь (марга).

Истина о духкхе: «Такова, о монахи, арийская истина о духкхе. Рождение есть духкха, старость есть духкха, болезнь есть духкха, смерть есть духкха. Соединение с неприятным есть духкха, разъединение с приятным есть духкха, любое неудовлетворенное стремление есть духкха. Короче, пять агрегатов (скандх) суть духкха» («Дхаммачаккапаватана-сутта», далее ДЧ) <sup>1</sup>.

Весь комплекс явлений, охватываемый понятием «духкха», включает как имеющие психический компонент физические, телесные (рождение, старость, болезнь, смерть), так и чисто психические (соединение с нежеланным, разъединение с желанным, неудовлетворенные желания) переживания, сопровождающие всю жизнь человека и являющиеся неотъемлемыми аспектами его бытия в мире. Тотальное претерпевание духкхи трактуется в свете первой истины как «естественное», «природное» состояние человека, объясняемое действием закона кармы-сансары — морального воздаяния за поведение в прошлых воплощениях, в нынешней жизни. В этом смысле обычный человек является фигурой чисто страдательной, так как, не понимая своего положения, он все время расплачивается за прошлую карму и, опять-таки по неразумию, создает себе новую карму, за которую будет расплачиваться уже в следующем рождении.

С первой благородной истиной обычно ассоциируется важнейший принцип буддийского мирозерцания — аничча (санскр. анитья), невечность, мимолетность, бренность бытия, ведь все названные Буддой проявления духкхи вызваны

именно непостоянством и изменчивостью всего и вся, рождающим в человеке чувство глубинной неудовлетворенности, которое сопровождает даже приятные мгновения его жизни или ожидание их (мысль о том, что «все мгновенно, все пройдет, что пройдет, то будет мило», не может быть мило для буддиста).

Духкха имеет как бы два аспекта: объективный, характеризующий все элементы бытия — дхармы в аспекте претерпевания ими возникновения и исчезновения (в этом смысле и надо понимать духкху в формуле: «Все дхаммы суть духкха, аничча и анатта»), и, кроме того, субъективный — подверженность человека этому процессу, воспринимающего его как неудовлетворенность, «тяготу».

Признание духкхи в качестве неотъемлемого аспекта человеческого существования не было открытием Будды. Подобные идеи содержат уже ранние упанишады. Но если там, как, впрочем, и в остальной небуддийской литературе, духкха почти всегда образует пару с сукхой («радостью», «счастьем») в биноме страдание-радость, то буддийская духкха объемлет и эту оппозицию. Она выступает всеохватывающей категорией мировоззренческой системы (идеологией, по выражению В. И. Рудого<sup>2)</sup>, символизирующей истину, открытие которой способно кардинально изменить жизненный путь человека. Вспомним, что столкновение самого Будды с проявлениями духкхи — болезнью, старостью и смертью — на фоне картин счастливой жизни во дворце было потрясением, направило его на путь религиозных исканий.

Резюме «Пять агрегатов (скандх) суть духкха» суммирует все сказанное на специальном буддийском языке. Пять скандх — это буддийский термин для пяти аспектов познавательного опыта индивида: опыта формы, или чувственного (рупа), ощущения (ведана), распознавания (санджня), кармических импульсов (санскара) и сознания (виджняна).

*Истина о возникновении.* «Такова, о бхиккху, арийская истина о возникновении (samudāya) духкхи. Поистине, жажда (пали taṇhā, санскр. tṛṣṇa) вызывает возобновление существования, сопровождаемое жаждой чувственных удовольствий, поисками удовлетворения то в одном, то в другом, [возобновление] стремления к удовлетворению страстей. стремления к существованию или к несуществованию» (ДЧ 6).

Последние два момента раскрываются в других текстах как желание вечного существования (сассата), связанное с верой в вечный атман, или, напротив, как уверенность в уничтожении души после смерти тела (уччхеда). Таковы были взгляды, которые буддисты называли соответственно сассатавадой и уччхедавадой.



Раз духкха имеет свою причину, значит, она есть только следствие, производное, а не исконное положение вещей. От констатации факта болезни Будда переходит к ее диагнозу — причиной духкхи, а значит, постоянного претерпевания и возобновления циклов существования, является жажда.

В трактовке жажды, или желания, как причины сансары Будда остается в рамках брахманско-шраманской традиции. Однако в буддизме танха, как и духкха, более универсальна — это не только желание чувственных удовольствий, а, строго говоря, вся эгоистически окрашенная мотивация человеческой деятельности, синоним привязанности (упадана) к объектам сансарного бытия.

Но простым указанием на причину сансары дело тоже не ограничивалось. Понятия «жажды» и «привязанности» были только частью обширной системы понятий, которую буддисты выработали для анализа психики обычного человека с точки зрения присутствия в ней разной степени тяжести препятствий к спасению. Тем самым они последовательно отвечали на вопрос, какие свойства человеческой природы нуждаются в изменении или искоренении. Важнейшая категория «отрицательных» психических свойств — асава (букв. «притекание», экстракт листьев или цветов, обладающий токсическими свойствами) — включала в себя все, что «отравляет» ум, привязывает его к земным вещам, не позволяя подняться к более возвышенным сферам. Самым древним считается список, состоящий из трех асав — *kāma*, *bhāva*, *avijjā*, т. е. «чувственности», «жажды жизни» и «неведения». Иногда к нему присоединяют *diṭṭhi* — ложные воззрения. Более частный психологический характер носит категория клеша (пали *kilēsa* букв. «грязь», «нечистота»), подчеркивающая аффективную окрашенность психики. Клеша синонимична аваране, или ниваране, — «препятствию» к спасению. Известен классический список из пяти клеш (панча *kilēsa*, аварана): *kāmascchanda* («сластолюбие», «чувственность»), *abhiijjā vuṇṇāda* («злонамеренность», «гневливость»), *thīna-middha* («ленность», «заторможенность»), *uddhacca-kukkucca* («глупость», «тщеславие»), *vicikicchā* («нерешительность», «неуверенность»). Имеются списки из восьми и десяти аваран.

Таким образом, первые две истины рисуют образ наличного состояния вещей, которое является отправным пунктом по отношению к перспективе религиозного пути. Грубо говоря, это бытие человека как винтика машины сансары. Однако выясняется, что винтик удерживается в машине не потому, что он необходимая часть этой конструкции, а лишь потому, что в нем самом причина ее бесперебойной работы. Ограниченность кругозора человека рамками его личности, эгоцентризм, затемняющий его взгляд на мир, — все это

синонимично чувственным желаниям, жажде бытия и неведению (авидья); они-то суть аспекты общей омраченности, которая препятствует пониманию истинной природы вещей и смысла человеческой жизни.

Смысл духкхи в буддизме выступит еще более контрастно, если сравнить ее со страданием в иудео-христианской традиции. Обращают на себя внимание несколько различий.

С точки зрения христианской трактовки страдания оно — не только наказание за грехи, но, что для нас более значимо, и испытание прочности веры — причем и то и другое исходит от Бога, ниспослано Им. В буддизме и других индийских учениях даже если духкха как сугубо отрицательный опыт и представляет собой возмездие за какие-то проступки человека в прошлых воплощениях, то это возмездие совершается естественным путем — в силу действия безличного механизма кармы (то же самое относится и к духкхе, заключенной в позитивном опыте, она тоже результат кармы, только на сей раз благой). Разумеется, это исключает возможность трактовки духкхи как испытания, ниспосланного извне. Духкха — это всегда сигнал «изнутри», из прошлого опыта данного индивида, сигнал, означающий, что он все еще находится в тисках собственной кармы.

Далее. В христианстве страдания рода человеческого связываются с действием некоего воплощенного зла — Сатаны, прельщающего людей чувственностью и гордыней. Поэтому страдание — это и борьба добра со злом, борьба Бога и сатаны за души человеческие — борьба, которая очищает, возвышает и сообщает вере незыблемость и подлинность. Человек, не страдающий сам, считается не способным сочувствовать горестям других. Отсюда своеобразный культ страдания в христианстве — страсти, распятие и воскресение Христа, мысль о том, что Христос, пострадав за грехи человеческие, искупил их<sup>3</sup>.

Говоря о духкхе как болезненном опыте, или страдании, следует подчеркнуть, что в деле спасения он в сущности не играет никакой позитивной роли. Вспомним, как скептически относился Будда к самоистязаниям аскетов. Не будет преувеличением сказать, что сама духкха для Будды абсолютно религиозно нейтральна, в том смысле, в каком нейтрально «природное», «омраченное» состояние. Она так же естественна, как, скажем, восход и заход солнца, поскольку она есть просто некий механизм функционирования психофизического комплекса скандх, который будет «работать» до тех пор, пока не наступит «пробуждение». Мысль, что духкху как страдание можно побороть страданием же (распятие Христа), буддизму глубоко чужда. Иное дело — осознание духкхи как неотъемлемого фактора кармического бытия, состав-

ляющее основу буддийского взгляда на мир. Духкха, или неудовлетворенность, есть, по Будде, лишь следствие, поборо́ть которое можно только одним способом — уничтожив его причину.

*Истина о прекращении духкхи.* «Полное бесстрашие и прекращение желаний, отбрасывание его, отвержение его и освобождение от него без привязанности к нему» (ДЧ 7).

Наличие этой истины, утверждающей, что неудовлетворенность человека может быть преодолена, недвусмысленно подтверждает религиозный характер учения Будды. Все религии обещают своим adeptам избавление от самых мучительных несообразностей человеческого существования. В этом отношении буддизм не составляет исключения, хотя он в отличие, скажем, от христианства и ислама не признает благодати и в деле спасения придает гораздо большее значение собственным, причем сознательным усилиям человека.

Это, как можно заметить, отвечает и характеру трактовок духкхи. Раз она не является следствием изначальной испорченности, ущербности природы человека или же результата действия злых сил, от которых собственными силами человечество избавиться не в состоянии, но представляет собой механизм, запущенный самим человеком и поддерживаемый его собственными действиями, то кто же, если не он, может остановить этот механизм? Более подробный анализ третьей истины буддийская традиция связывает с концепцией пратитья самутпада (взаимозависимого возникновение).

*Истина о пути.* «Поистине, это арийский восьмеричный путь» (пали *aṭṭhaṅgika magga*, санскр. *aṣṭāṅgika marga*): *sammā diṭṭhi* (санскр. *śamyak dṛṣṭi*) — «правильное воззрение», *sammā saṅkhappa* (санскр. *saṃkalpa*) — «правильное намерение», *sammā vācā* (санскр. *vāc*) — «правильная речь», *sammā kammaṅta* (санскр. *karmānta*) — «правильное действие», *sammā ājīva* — «правильный образ жизни», *sammā vuṭṭhāna* — «правильное усилие», *sammā sati* (санскр. *smṛti*) — «правильное самообладание», *sammā samādhi* — «правильная концентрация» (ДЧ 8).

«Сатьявибханга-сутра»<sup>4</sup> дает следующее важное пояснение: «правильное воззрение» — это знание четырех благородных истин; «правильное намерение» — отказ от мира (*paṭiṅkramaṇa*), ненасилие (*vuṭṭhāna*) и непричинение вреда (*ahiṃsā*); «правильная речь» — воздержание от лжи, сквернословия, грубости, скабрёзностей, глупостей; «правильное действие» — воздержание от воровства, убийства и другого недолжного поступка; «правильный образ жизни» — праведное поведение в соответствии с пятью моральными принципами (*śīla*): не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя; «правильное усилие», «правильное самооб-

ладание» и «правильное сосредоточение» будут обсуждены позже.

Четвертая истина подтверждает третью как бы практически, поскольку обещание «освобождения» подкрепляется конкретными рекомендациями о способах ее достижения.

Восьмеричный путь как бы суммирует понятия, раскрытые в других матриках. Его можно рассматривать двояко: с одной стороны, он представляет собой вектор становления «просветленного» при переходе от «омраченного» состояния к высшему, а все его звенья — последовательные этапы данного процесса. С другой стороны, восьмеричный путь выступает и способом бытия «просветленного», и в этом смысле он будет представлять замкнутый круг, каждое последующее звено которого предполагается всеми предыдущими (например, уже первое из них — «правильное воззрение» — включает представление о восьмеричном пути).

В целом буддийский путь спасения — это совокупность моральных норм, психотехники и определенных «теоретических» представлений. Палийская традиция кодифицирует их понятиями «культура поведения» (*adhiṣṭaṃ*, или *śīla-sampāda*), «культура ментальности» (психики) (*citta-bhavāpā*, или *samādhi-sampāda*) и «культура мудрости», или «культура понимания» (*paññabhāvaṇa*, или *paññā-sampāda*). Каждая из этих категорий специфицируется во множестве матрик (списков терминов, снабженных числовой индексацией).

С точки зрения европейцев, «культура поведения» более всего отвечает содержанию понятия «этика». «Культура психики» и «культура мудрости» в буддологической литературе часто объединяются категорией «буддийская медитация». Поскольку успех медитации, по буддизму, возможен только при условии нравственной чистоты медитирующего, то «культуру поведения» считают первым, подготовительным этапом медитации. Из звеньев «восьмеричного пути» этому этапу соответствуют «правильное действие», «правильная речь» и «правильный образ жизни».

Каково же правильное поведение по-буддийски? В чем заключается буддийская добродетель? Необходимо различать четыре уровня этических наставлений:

1. Правила поведения для обычных мирян (гахапати), не отличающиеся от общих моральных норм, составляющих основу морального кодекса индийского общества того времени. Главные из них — панча шила, или пять заповедей, — «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «не лги», «не опьяняй себя» — перекликаются с христианскими заповедями. (Однако в отличие от последних не носят принудительного характера, связанного с угрозой кары.) Проповедуя их, Будда взывает не столько к совести, сколько к здравому

смыслу своих слушателей. Он подводит 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 содержится преимущественно в никаях.

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

3. Общие методы самотренинга, предписанные для членов сангхи и направленные на достижение разных уровней спасения, таких, как «обретение слуха» (*soṭāpatti* — предполагает семикратное перерождение), «возвращение единоряды» (*sakadāgamitā* — т. е. одно перерождение), «безвозвратность» (*anāgamitā* — это еще не нирвана, а перерождение на небесах).

4. Методы самотренировки по программе достижения высшей цели буддийской сотериологии — архатства (включают все предыдущие ступени плюс реализацию буддийских доктрин — четырех арийских истин, восьмеричного пути и устранение аффектов).

Второй и третий уровни имеют много общего с методами самотренировки других шраманских и брахманских общин (в частности, джайнской), и только четвертый целиком является собственно буддийским нововведением.

Нормативный перечень монашеских добродетелей, выступающих в рамках буддизма религиозными заслугами, дает «Саманнапхала-сутта» из Дигха-никаи. Мы приведем их по списку, составленному Т. Рис-Дэвидсом<sup>5</sup>.

1. Оказание почестей и знаков уважения членам сангхи.

2. Упражнение в добродетелях из списка «шила»: сострадание всем живым существам и доброта, честность, целомудрие, правдивость, миролюбие, вежливость и доброжелательность речи, воздержание от излишеств (12 видов), недопустимость надувательства, насилия, непричинение вреда растениям, ненакопительство сокровищ (7 видов), непосещение зрелищ (26 видов), неучастие в играх (18 видов), ненаодевание богатых одежд (20 видов), неиспользование украшений (27 видов), неучастие 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 — прорицанием, советами относительно выбора лучших вещей, пророчествами о войне и ее результатах, астрологией, предсказанием голода или чумы, сватовством, заклинаниями, идолопоклонством различными видами знахарства.

3. Уверенность, отсутствие страха, вытекающие из сознания правильности своих действий.

4. Привычка оберегать двери своих чувств.
5. Постоянное самообладание (sati).
6. Умение довольствоваться малым, простой жизнью.
7. Освобождение от пяти основных пороков: лживости, гневливости, лени, суетности и нерешительности.
8. Радость и умиротворенность, наполняющие все его существо.
9. Практика четырех дхьян.
10. Прозрение-знание (pāpa-dassana).
11. Способность проектировать ментальные образы.
12. Пять форм сверхзнания (abhiññā), т. е. практика риддхи (сверхординарных сил): «небесный слух» (восприятие небесных звуков), телепатия, ретрокогниция собственных прошлых воплощений и воплощений других живых существ.
13. Реализация четырех арийских истин, разрушение аффектов и достижение архатства.

Практически все названные пункты, за исключением 13-го, могут составить положения «морального кодекса» индийского аскета того времени (если бы таковой кодекс существовал), включающего нормы как «культуры поведения» (1—2), так и «культуры психики» (3—12). Однако необходимо подчеркнуть, что хотя принципы сострадания и любви были известны во времена Будды, тем не менее именно буддисты поставили их в центр своей этики.

Последний же пункт добавляет к этому в той или иной степени общему индийскому наследию специфически буддийские черты, объединенные категорией «культуры мудрости», или «культуры понимания», которая коррелирует с четвертым уровнем морального наставления.

В целом обращает на себя внимание то, что буддийская добродетель больше ориентирована на непричинение зла, чем на активное «делание добра». Однако, подчеркивая эту сторону буддийской этики (некоторые исследователи считают ее выражением «слабости нравственного акта»<sup>6</sup>), необходимо учитывать, что она вытекала из предпочтения, которое буддисты оказывали нравственному мотиву в сравнении с нравственным действием. Причем в отличие от христианства, где значимость мотива оценивалась также высоко, буддийская этика, как светская, так и религиозная, была более утилитарной, ориентированной не на истину, а на пользу, главным образом психологическую и сотериологическую (помощь в спасении).

Ученые спорят о том, чего больше в буддийской добродетели — эгоизма или альтруизма. Справедливости ради необходимо отметить, что буддийские источники дают достаточно свидетельств и в пользу первого (все, что вытекает из принципа «будьте сами себе светильниками»), и в пользу второ-

го — принципы благорасположенности ко всему живому (anukampā), любви (mettā), сострадания (karuṇā). Думается, что ранние буддисты не видели принципиального различия между действиями для себя и действиями для других. В никаях есть множество свидетельств того, что благо для одной личности рассматривалось как благо для всех; например, в «Сатипаттхана-сутте»: «Тот, кто защищает себя, защищает других, а защищая других, защищает себя» (имелась в виду защита от перерождения).

Изменяя себя, очищая свою психику от асав — интоксикантов, адепт буддизма в некотором смысле изменяет и окружающий мир. В этом плане, видимо, и следует понимать нравственный смысл принципа «сарва атмата» (sarvātmatā) — отношения ко всем существам, как к самому себе.

Подобная, если угодно, эго-альтруистическая этика была закономерным следствием определенной метафизики, заложенной в учениях об отсутствии «я» (анатма) и о взаимозависимом возникновении (pratitya samutpada). Не вдаваясь в детали этих важнейших буддийских учений, которые будут после подробно рассмотрены, суммируем их значение лишь для решения данной проблемы.

Утверждая отсутствие «я», Будда имеет в виду непригодность брахманского понятия «атман» для описания личности (пудгала), предлагая вместо этого рассматривать ее системно — как совокупность пяти скандх, сцепление пяти групп элементов, которое регулируется законом взаимозависимого возникновения.

При таком взгляде на структуру личности содержание внутреннего опыта перестает быть чем-то изолированным от внешнего мира и происходящих в нем событий. Напротив, внутренний опыт отдельного индивида оказывается неразрывно связанным с универсумом индивидов как параллельных систем скандх. Все в мире переплетается в сложной сетке взаимозависимостей и взаимообусловленности, что, строго говоря, делает любое разграничение на «внутреннее» и «внешнее», субъект и объект, условным и для понимания этого мира малоэффективным. Потому-то происходящее с отдельной личностью, не безразлично и для судеб вселенной в целом.

Вместе с тем отказ буддистов от концепции атмана сообщает общеиндийской проповеди о непривязанности к результатам действия дополнительный метафизический смысл. В поисках самости или «я» мыслители и «гностики» упанишад постепенно отбрасывают, как не имеющие отношения к «я», тело, эмоции, мысли и доходят до некоего нередуцируемого и невербализуемого, но все же одушевляющего весь человеческий опыт принципа, который они и называют «ат-

маном». Буддисты идут иным путем, начиная с отказа именно от этого «неопределимого» принципа. Реальностью оказывается совокупность дхарм — элементов тела, эмоций, мыслей, к тому же постоянно исчезающих и возникающих. Их брахманизм записал в эпифеномены атмана.

Таким образом, если все в мире, в том числе и ты сам, есть череда изменчивых состояний, то любовь к ближнему и дальнему, сострадание и тому подобные аналоги христианских добродетелей получают совершенно иной смысл. Нравственный императив такой любви довольно суров, он проникнут непривязанностью к смене исчезающих и вновь появляющихся элементов, не имеющей ничего общего ни с жалостливостью, ни с со-страданием в смысле постановки себя на место другого человека и принятия на себя части его страданий. Будда сострадает, нацеливая на преодоление страдания через понимание и активное переделывание своей природы. Так, когда к нему, по известной притче, обращается обезумевшая от горя женщина, потерявшая единственного сына, он просит ее принести горчичное зерно из дома, где еще никто не умирал. Бредя от дома к дому, женщина убеждается, что нет такого дома, где бы люди не теряли своих близких. Благодаря этому она поднимается на более высокий уровень осознания реальности и становится последовательницей Будды.

Если в тхераваде культивируется прежде всего личное «освобождение» архатов как путь и конечная цель всех членов сангхи (вне сангхи спасение невозможно), то в махаянском буддизме неизмеримо больший вес приобретают альтруистические мотивы. Центральная фигура махаяны — бодхисаттва, откладывающий свое собственное спасение ради помощи другим существам.

Однако упор на центральной роли медитации в буддийской практике давал оппонентам повод для упреков буддистов в своего рода аморализме. Тем более что в некоторых источниках утверждалось: архат (пали арахант) — буддийский святой, искоренивший в себе все несовершенства человеческой натуры (асавы, килесы, нивараны) и достигший высшей религиозной цели нирваны, может совершать любые преступления и при этом не оскверняться, поскольку они не будут иметь для него кармических последствий. Подобные заявления вызывали у европейских исследователей ассоциации с «белокурой бестией», или сверхчеловеком Ницше, который уже «по ту сторону добра и зла».

Действительно, можно сказать, что архат находится по ту сторону добра и зла, но не потому, что он аморален, а, напротив, потому, что достиг высшего морального совершенства, при котором все его мысли, речи и поступки являются



благими уже чисто автоматически, без каких-либо намерений с его стороны. Следует подчеркнуть, что, хотя моральное поведение и не было для буддистов самоцелью, оно тем не менее составляет неотъемлемый и присутствующий на всех стадиях религиозного пути компонент программы спасения.

## Матрика

Помимо четырех благородных истин и восьмеричного пути источники Палийского и Санскритского канона приписывают Будде резюме всех буддийских доктрин — матрику, содержащуюся в одной из его последних проповедей в Вайшали. Уордер полагает, что именно эта матрика, в которой основатель буддизма суммировал свое учение, послужила прообразом или протосхемой для систематических усилий абхидхармистов. В нее входят: 1) четыре базы самообладания (*smṛtyupasthāna*), 2) четыре правильных усилия (*samyak pradhāna*), 3) четыре базы сверхординарных сил (*ṛddhipāda*), 4) пять индрий, 5) пять сил (*bāla*), 6) семь факторов просветления (*sambodhyāṅga*), 7) благородный восьмеричный путь (*aṣṭāṅgika marga*) (МПС III.65).

Как нетрудно заметить, матрика пересекается с восьмеричным путем (в пунктах «усилие» и «самообладание») и даже включает его целиком (последний пункт). Правда, в отличие от него, содержащего элементы и «культуры поведения», и «культуры психики», и «культуры мудрости», матрика в основном принадлежит «культуре психики». Это дало повод ученым говорить о том, что Будда учил преимущественно технике спасения. Однако в этой буддийской психотехнике выделяются два уровня, приблизительно соответствующие общендийскому делению на «йогу действия» и «йогу созерцания».

К первой относятся способы выработки и интенсификации определенных физических и психических способностей, например, (2, 3), частично (4, 5, 6 и 7). Вторая включает методы созерцания предметов, психических состояний (в том числе и процессов, протекающих в организме практикующего физическую йогу). Прежде всего это (1), образующий первую ступень буддийской медитации.

Рассмотрим методы «йоги действия» и все остальные пункты матрики (пункт I будет исследован в разделе «Буддийская медитация»).

II. Четыре правильных усилия. Данная формула «усилий» (*pradhāna*) встречается в разных местах Палийского и Санскритского канона:

«В связи с этим монах производит (*jan* — каузатив) во-

лю (chandas), упражняет (vi-ā-yam) и инициирует (ā-gabh) энергию (vīrya), прилагает (pra-grah) и напрягает (pradhā) мысль (citta) для невозникновения (anutpāda) дурных (pā-rāka), плохих (akuśala) феноменов (dharma).

То же самое он делает ради отстранения (prahāṇa) от дурных и плохих дхарм, которые уже возникли, а также ради возникновения (utpāda) благих дхарм, которые еще не возникли, и, наконец, ради пребывания (sthiti) благих дхарм, их незапамятования (asampramoṣa), умножения (bhūyobhāvata), преобладания (vaipulya) и совершенствования (paripūraṇa)»<sup>7</sup>.

Соотношение благих и неблагих дхарм, т. е. добра и зла в отдельном индивиду и во всей вселенной, зависит от усилий человеческой воли, энергии, мысли. Это означает, что «объективно» наличная или кармически обусловленная консистенция дхарм может быть преобразована человеком на новой качественной основе, а именно на основе благих, положительных дхарм. Последние рождаются не сами по себе или в силу общего прогресса, выражающегося в увеличении положительных дхарм, а только в силу самих действий человека, т. е. кармы. Все, что благоприятствует спасению, должно быть каждый раз «отвоевано» у естественного течения событий, как оно складывается в результате кармических влияний и случайных обстоятельств. Образно говоря, буддийский монах не может укладываться спать на вчерашней добродетели. Он ни на минуту не должен терять контроль над «производством» благих дхарм, одновременно следя за тем, чтобы эти дхармы утверждались, умножались и в конечном счете преобладали, а неблагие дхармы просто не появлялись на свет.

III. Четыре базы сверхординарных сил. Буддийские тексты разных направлений рисуют Будду не только как великого мудреца и Учителя, но и как величайшего йога, достигшего небывалых успехов в развитии экстрасенсорных способностей. Из всех состязаний с могущественными йогами своего времени он неизменно выходил победителем, мог воздействовать на стихии, читать мысли на расстоянии, продлить свою жизнь еще на одну кальпу и т. п. Передадим формулу риддхи (пали iddhi) опять-таки по переводу А. Уордера:

«Культивирование первой базы силы связано с концентрацией воли (chandas), второй — с концентрацией мысли (citta), третьей — с концентрацией энергии (vīrya), четвертой — с концентрацией исследования (mīmāṃsā)»<sup>8</sup>.

Важно подчеркнуть, что в буддийской медитации, как, впрочем, и в брахманской йоге, основой развития сверхобычных способностей (типа телепатии, телекинеза, левитации и т. п.) была именно концентрация (samādhi). Однако для

буддистов развитие таких способностей не было самоцелью, эти способности трактуются как побочные продукты медитации, не имеющие самостоятельной ценности. В связи с этим в более поздних текстах вопрос о всеведении Будды ограничивается тремя моментами: воспоминанием прошлых рождений (ретрокогниция), прозрением перерождения всех существ в соответствии с их кармой и, наконец, видением пути устранения «дурных влияний». Такова тройная наука Будды<sup>9</sup>.

Что же касается знания всего и вся, то претензии на такое всеведение, присущие некоторым шраманским учителям, вызывают у буддистов иронию<sup>10</sup>. Например, в никаях Ананда рассуждает, что если бы учителя, которые считаются всезнающими, действительно были бы таковыми, то в своих странствиях им не пришлось бы заходить в дома, где им не давали подаяния, спрашивать у встречных дорогу к городу или деревне, узнавать названия населенных пунктов и имена людей.

IV. Индрии. Буддисты, которым вообще было свойственно вкладывать в общеиндийские понятия специфический смысл, трактуют индрии несколько иначе, чем другие индийские школы. Если у последних это, как правило, пять органов чувств или чувственных способностей: зрение, обоняние, вкус, слух, осязание, то в буддизме среди индрий упоминаются «вера» (śraddhā), «энергия» (vīrya), «самообладание» (smṛti, пали — sati), концентрация (samādhi) и понимание (пали раññā, санскр. praññā). Как видно, речь идет о способностях в более специальном психотехническом смысле как «орудиях» самосовершенствования. Под верой подразумевается опора на доктрину Будды, или на три буддийские драгоценности (triratna): Будду, Дхарму и сангху. Примечательно, что среди «ментальных способностей» первой перечисляется именно вера. Это как бы первое условие вступления на Путь. Без него, а точнее без некоей предварительной априорной уверенности в правильности избранной стези, невозможно развитие и культивирование всех остальных «способностей». Вместе с тем признается, что вера может быть и единственным путем для людей, склонных к любовному служению (devotion) и личной преданности (ср. путь бхакти — любовного почитания бога в индуизме).

Энергия в данном контексте означает направленность усилия на отстранение от дурных дхарм и на преобразование собственной психики на основе благих дхарм. Сати — это удерживание в сознании всего сделанного и сказанного индивидом, а также четыре базы самообладания, описанные ниже. Самадхи же — способность сосредоточить мысль на одном предмете (экаграха) и достижение четырех дхьян. Эта

индрия коррелирует с йогическим типом личности, для которого самым главным орудием спасения является психотехника. Под панной (санскр. праджня), поясняет тхеравадинский комментатор, подразумевается понимание возникновение и прекращения дхарм, а также постижение четырех благородных истин, т. е. познание буддийской доктрины рассчитано на личность интеллектуально-мистического типа, стремящуюся к «знанию-прозрению» (ñāṇa-dassana). Последние три индрии будут обсуждены в связи с буддийской медитацией.

V. Пять сил (bāla) — то же, что и пять индрий, но, по замечанию А. В. Парибка, «развившиеся до такой степени, что способны подавить свои противоположности», т. е. вера — ложные взгляды, энергия — лень и инертность, мудрость — неведение и т. п.<sup>11</sup>

VI. Семь факторов просветления (saṃbodhi). Некоторые из них нам уже знакомы — это самообладание, усилие, концентрация. Остальные четыре — различие дхарм (dharma viśaya), радость (prīti), спокойствие (prasrabdhi), умиротворение (upekṣā). Пять из них выступают как антиподы пяти асавам («препятствиям», аффектам): самообладание — стремлению к удовольствию, различие дхарм — озлобленности, усилие — лени, радость — глупости, спокойствие — неуверенности. Баланс между факторами просветления и «препятствиями» целиком зависит от «методического» (upāśas) внимания (manasikāra) индивида к дхармам.

Подчеркивается важность правильного выбора главного фактора для конкретного индивида в зависимости от того, каких «препятствий» в нем больше и какие требуют первоочередного устранения. Если человек не отличается интеллектуальной мощью, то следует нажимать на те факторы, которые увеличивают силу ума, — самообладание, различие дхарм, усилие. Когда ум чрезмерно активен, его надо уравновешивать с помощью спокойствия, концентрации и умиротворения. Но главное средство борьбы с «препятствиями» — культивирование в себе благожелательности, сострадания, симпатической радости и умиротворения в отношении ко всем существам.

Категория аффектов (килеса, асава) как препятствий спасению играет ключевую роль в буддийской теории и практике духовного самосовершенствования. По определению А. В. Парибка, килеса — это «конфликтные эмоциональные реакции и предрасположенности, нарушающие целостность и гармонию психической жизни и искажающие восприятие, познание и деятельность. Всем людям, кроме ариев (совершенных буддийских личностей. — В. Л.), в той или иной мере присущи все аффекты»<sup>12</sup>. Характерно, что знание аффектов

ставится на одну доску со знанием четырех арийских истин, т. е. связывается с программой достижения архатства,— человек познавший асавы, автоматически становится архатом, достигает высшего религиозного идеала.

Придание аффектам такого большого значения восходит, как представляется, к одной важной архетипической черте, присущей большинству древних религий. Это отождествление оппозиции чистого—нечистого с оппозицией религиозно благого (святого) — неблагого (греховного, порочного и т. п.). Физическая чистота—нечистота ассоциировалась соответственно с положительными и отрицательными духовными и моральными качествами. В Индии брахманизм попытался распространить эту дихотомию на все стороны человеческой жизни, создав целую иерархию «чистых» и «нечистых» сословий, предметов труда, быта, мест обитания, жилищ, продуктов питания и т. п., а также разработав соответствующие степеням «загрязнения» очистительные процедуры.

Для буддизма категории «чистое—нечистое» являются главным образом психологическими, т. е. выражают не столько свойства вещей самих по себе, сколько характер отношения к ним. В этом смысле аффекты представляют собой тот «нечистый», «загрязняющий» фактор, который требует «очистения». «Чистая» психика — это психика без аффектов. Однако методы самоочищения не носят в буддизме универсального и общезначимого характера, а выступают всегда конкретным противоядием против аффектов конкретного типа личности. Очищение психики и сознания от аффективной окрашенности в зависимости от типа личности и преобладающих в его характере аффектов, как мы видели ранее, требует методов не только «йоги действия», но и «йоги созерцания».

## Буддийская медитация

Проблема определения специфики собственно буддийской медитации стоит в буддологии давно, но любые попытки ее решения наталкиваются на своего рода парадокс. С одной стороны, совершенно очевидно, что буддийская форма медитативной практики возникла не на пустом месте. За нею стоит брахманско-шраманская традиция йоги. И действительно, трудно найти в буддийских текстах медитативную практику, которая была бы не заимствована из небуддийских кругов. С другой стороны, также очевидно, что медитация занимает центральное место в буддийской практике спасения, а именно с ней часто ассоциируется то новое, что привнес Будда в

религиозную жизнь Индии. Э. Конзе сравнивал значение медитации в буддизме с ролью молитвы в христианстве<sup>13</sup>.

Из многих работ, которые так или иначе ставят проблему специфики буддийской медитации, привлекает внимание исследование Дж. Бронкхорста<sup>14</sup>. На большом массиве буддийских и небуддийских (джайнских и брахманских) текстов он пытается определить, что есть буддийская медитация, прибегая к методу «от противного», т. е. выясняя, чем она не является. С этой целью он выделяет группу медитативных и аскетических практик, которые в буддийских текстах подвергаются критике (прежде всего болезненные приемы самоумерщвления — приостановка дыхания, снижение приема пищи и т. п.). Эту группу ученый называет «основной традицией медитации». Другую группу методик, которые такой критике не подвергаются, он определяет как «буддийскую медитацию». Собственно буддийской, т. е. не заимствованной из «основной традиции», Бронкхорст считает первую дхьяну и практику смрити<sup>15</sup>.

Однако идентификация «собственно буддийского элемента» медитации чисто филологическими методами дает, на наш взгляд, ничтожный эвристический эффект. Исключается влияние на методы, заимствованные буддизмом из «основной традиции», такого важного системообразующего фактора, как специфически буддийские цели этой практики. В «силовом поле» этих целей методы других традиций приобретают уже иной характер, вступают в иные соотношения друг с другом и в конечном счете дают иные результаты.

В буддологической литературе понятие «буддийская медитация», похоже, употребляется в двух главных смыслах: в широком — как синоним всей практики духовного и физического самосовершенствования, в узком — как методы культивирования (*bhāvāṇā*) созерцания. Если придерживаться последнего, то в систему буддийской медитации войдут: практика смрити (*сати* — «самообладания» и т. п.); практика концентрации (*saṃādhi*) — четыре дхьяны (пали *jhāna*) и четыре «безобразных» (пер. А. Парибка) состояния; и «практика мудрости». Рассмотрим последовательно каждый из этих элементов.

Самая обстоятельная трактовка смрити/сати («самообладание», «внимание», «контроль», «памятование» — А. В. Парибок) (*mindfulness, self-possession*) представлена в «Смритьюпастьхана-сутре» (пали «Сатипаттхана-сутта») <sup>16</sup>.

По просьбе слушателей Будда перечисляет четыре базы смрити:

«Каковы эти четыре? Здесь, о бхиккху, пусть брат живет, осознавая тело (*kāya*), наблюдая тело, полный внутреннего жара (*ātāpin*), самосознающий (*saṃgrajñāna*), самообла-

дающий (smṛtīmant), уничтоживший желания и отвращение (abhidhyā, daurmanasya) к мирскому, [живет] осознавая ощущения, наблюдая ощущения... [и далее по той же схеме]: осознавая мысль (citta), наблюдая мысль, осознавая дхармы и наблюдая дхармы» (Уордер переводит «дхармы» как феномены). Таким образом, четыре базы — это тело — kāya, ощущение — vedana, мысль — citta и дхармы. Первые две соответствуют скандхам рупа и ведана, третья, возможно, скандхе виджняна. Дхармы трактуются здесь как конечные элементы определенных групп явлений — тех же скандх и аффектов, а также, что характерно, как элементы, поддающиеся созерцанию в свете двух типов буддийских доктрин — психотехнического — семь факторов «бодхи» и «теоретического» — четыре благородные истины.

Затем Будда объясняет, что значит жить, «осознавая» тело и наблюдая его: «В связи с этим, о бхиккху, монах идет в лес, или к основанию дерева, или заходит в пустой дом. Он садится, скрестив ноги, держа туловище прямо и устанавливая смрити впереди себя. Он вдыхает, исполнившись смрити; делая долгий вдох, он сознает, что делает долгий вдох, делая долгий выдох, он сознает, что делает долгий выдох. Делая короткий вдох, он сознает, что делает короткий вдох, делая короткий выдох, он сознает, что делает короткий выдох. Так он упражняется, думая: „Я дышу, ощущая все мое тело“, „я вдыхаю, успокаивая силы моего тела“, „я выдыхаю, успокаивая силы моего тела“»<sup>17</sup>.

Аналогичным образом должно упражняться при хождении, стоянии, сидении, лежании и в любой другой позе, которую принимает тело. Помимо этого, монах должен сознавать любое действие тела: вдох и выдох (из дома за подаванием), несение (чаши для подаяния); вытягивание, сгибание, испражнение, жевание, сон, пробуждение, говорение и т. д. — рассматривать свое тело как совокупность 32 элементов и одновременно представлять, что с ним случится после смерти — постепенное разложение и превращение в горсточку пепла. Кроме того, Будда рекомендует размышлять, какова природа «возникновения, прекращения, возникновения и прекращения» в отношении тела.

Вторая база самообладания ведана, читта — наблюдение ощущений (vedana) — описывается по той же схеме. Третья база, связанная с мыслью (читта), предполагает, что монах должен осознавать, является ли его мысль аффективной, неаффективной, неприязненной или ненаприязненной, заблуждающейся или незаблуждающейся, ограниченной или точно распыленной, сублимированной или несублимированной, преодоленной или непреодоленной, сосредоточенной или несосредоточенной, свободной или несвободной. В заключении к это-

му разделу, как и к предыдущим, говорится о необходимости непривязанности, т. е. преодолении эгоцентрированности.

Отношение к дхармам. Четвертая база самообладания включает основные системы классификации дхарм. Первое основание — это пять ниваран, или дхарм-«препятствий» (к освобождению). Сутра гласит:

«Когда существует внутреннее желание удовольствия (первая ниварана.— В. Л.), бхиккху должен осознавать, что у него есть такое желание, когда внутреннего желания не существует, осознавать, что у него нет внутреннего желания. Он также должен сознавать, как возникает желание удовольствия, которое еще не возникло, и каким образом прекращается то желание, которое уже возникло, и что может препятствовать его возникновению в будущем»<sup>18</sup>.

Такому же осознанию должны быть подвергнуты и остальные четыре нивараны — гневливость, лень, глупость или тщеславие и неуверенность.

Следующее основание классификации — пять скандх привязанности (upādāna skandha): форма, ощущение, восприятие, кармические импульсы, осознание — их возникновение и прекращение. Потом шесть аятан, или «сфер»: видение и видимое, слух и слышимое, осязание и осязаемое, вкус и вкушаемое, обоняние и обоняемое, ум и помысленное, другими словами, чувственная способность и ее объект. Бхиккху надлежит понимать «связь» (saṃyojana) между каждой парой как такой род связи, который хоть и существует, может прекратить свое существование и не возобновляться вновь. Под самйоджаной подразумевается не просто контакт органа чувства и объекта, а такой контакт, который влечет за собой привязанность к данному объекту.

Далее сказано, что бхиккху может наблюдать дхармы в свете семи факторов просветления (об этом ниже) и, наконец, в свете четырех благородных истин. Сутра заканчивается заверением, что тот, кто развил в себе четыре базы самообладания, достигнет высшего прозрения (ājñā) еще в этой жизни, станет архатом и более уже не будет рождаться.

Приведенный текст дает повод поразмышлять об общих принципах буддийской «культуры психики». Бросается в глаза тотальность того, что названо в тексте «осознанием», но что в современных терминах лучше передается словом «интроспекция». Мы можем видеть, сколь радикально увеличилась роль интроспекции в буддизме по сравнению с другими индийскими учениями. Если нормами шраманско-брахманской йоги интроспекция предписывается только в определенных статуарных позах, т. е. при полной неподвижности тела, то у Будды она «подключается» и к движениям тела в процессе обычной жизнедеятельности. Даже каждодневная рuti-



на бытия монаха должна быть охвачена интроспекцией. Что бы он ни делал, он должен делать сознательно и целенаправленно, установив смрити «вперед себя» и следуя определенным правилам.

Что это за правила? Во-первых, описание всего, что происходит как некоего объективного процесса, не зависящего от «я». Во-вторых, анализ реальности в терминах буддийского учения о составляющих ее элементах и группах элементов — скандх, аятан, дхату («знаниевый» компонент культуры психики). Главная цель такого анализа — выработка привычки видеть мир дискретно. Кстати, это умение играет роль и в культуре праджни. В-третьих, это осознание любого события (дхармы) в модусах существования, возникновения и прекращения. Последнее бывает двух видов: просто прекращение и такое прекращение, которое не оставляет кармических следов, то есть не ведет к новому циклу процесса существования. В-четвертых, лейтмотивом смрити является освобождение от привязанности к вещам, простирающейся от эгоизма — увязывания всего человеческого опыта с его собственным «я».

Таким образом, внимание адепта должно быть сосредоточено на anitya — составности, изменчивости, anātma — бессамостности и duḥkha — «страдательности» всего сущего.

Борьба с плотью, которую так или иначе неусыпно ведут самые известные религии, в буддизме, в сравнении с джайнизмом и другими жесткими аскетическими течениями, носит более теоретический характер. Вместо самоумерщвления, буддийский адепт вырабатывает «правильное» отношение к телу, рассматривая его как совокупность 32 элементов (волосы, ногти, зубы, кожа и т. д.), каждый из которых должен быть представлен так, чтобы вызывать отвращение (например, рекомендуется представлять волосы в пище). Чувственным людям, которых влечет красота тела, рекомендуется созерцать стадии трупного разложения. Культивирование отвращения к телу — один из важнейших способов выработки непривязанности к чувственному миру, что соответствует по градации уровней спасения «обретению слуха». Характерен тхеравадинский эпизод с неким мужем, который, разыскивая свою молодую и красивую жену, спросил буддийского монаха, не проходила ли тут молодая женщина, на что тот ответил: не знаю, было ли то, что здесь проходило, мужчиной или женщиной, но я видел, как по дороге шел скелет.

Кроме элементов тела и продуктов его распада нормативный список предметов медитации из «Висуддхамагги» Буддхагхоши содержит десять видов «приспособлений» (kasiṇa): десять «памятований» (среди них памятование смерти), четыре состояния брахмана (брахман здесь сино-

ним нравственной личности) — дружелюбия, сострадания, симпатической радости и уравновешенности, четыре «безоб-разных» состояния (см. далее), восприятие вызывающих от-вращение аспектов пищи и деление тела на четыре элемента (огонь, вода и т. п.). Среди этих 40 предметов только две категории: культивирование дружелюбия и памятование смерти рекомендуются всем без исключения. Остальные предназначены для разных типов характера и темперамента (в палийских характерологических классификациях люди различаются по преобладанию в них трех главных аффек-тов — гневливости, алчности и глупости).

Заметим, Будда рисует смерть и дальнейшую участь тела предельно натуралистически, подчеркивая ординарность этих событий и лишая их всякой таинственности и сакральности. Рождение и смерть для него — явления одного ряда, их бес-конечная череда — закон бытия. Поскольку всякое рождение чревато смертью, то думать о живом можно только в пер-спективе смерти. Вот почему с точки зрения буддиста даже живое тело — это уже скелет. Через диалектику жизни и смерти адепт как бы освобождается и от страха уничтоже-ния, и от томительной привязанности к жизненным процес-сам.

В целом практика смрити, развивая способности буддиста к интроспекции, подготавливает его к переходу на следую-щий уровень буддийской медитации — практике самадхи.

Нормативный перевод самадхи как «концентрации» нуж-дается в некоторых разъяснениях. Под «концентрацией» обычно понимается сосредоточенность на каком-либо предме-те или действии (в этом смысле практика сати тоже предпо-лагает сосредоточение). Такое сосредоточение свойственно в той или иной степени всем людям. Однако самадхи означает буквально «синтез», «интеграция». В техническом смысле это концентрация не только ума, но и эмоций, воли, физических возможностей организма, которая вырабатывается в резуль-тате специальной йогической тренировки. Тренировка направ-лена на то, чтобы переключить все познавательные способ-ности человека с внешних предметов на «внутренние», обе-спечивая его постепенное углубление в себя (интроверсия), кульминирующееся в транс — «выныривании» из себя на са-мом глубинном уровне, лишенном всех прежних атрибутов «внутреннего» и «внешнего» бытия. Симптоматично, что опи-сания трансa в разных мистических традициях: христианской (например, Псевдо-Дионисий, Эккхарт и др.), исламской (суфизм) и индуистской (слияние с Брахманом) обладают многими сходными чертами.

Последовательность стадий интроверсии, включающая восемь дхьян, была разработана в «основной традиции».

Сначала, как правило, идут четыре дхьяны (пали *jhāna*), Вот формула их описания, с небольшими вариациями воспроизводимая в палийских и санскритских текстах:

«И поистине, тогда, о Аггивессана, приняв немного пищи и восстановив свои силы, отделенный от желаний, отделенный от дурного, я достиг первой дхьяны, рожденной отделением и состоящей из радости (*pīti*) и блаженства (*sukha*), и пребыл [в ней]. Но даже такой приятный опыт, когда он случился со мной, не завладел моим умом целиком. В результате успокоения мысли и размышления я достиг второй дхьяны, которая есть внутреннее умиротворение, единство ума, свобода от мысли и размышления, состоящая из радости и блаженства, и пребыл [в ней]. Но и такой приятный опыт, о Аггивессана, когда он случился со мной, не овладел моим умом целиком. В результате отрешенности от радости я остался безразличным, внимательным и владеющим собой. Телом своим я пережил блаженство, которое великие мужи описывают так: „безразличный, наделенный вниманием, пребывающий в блаженстве“; таким образом, я достиг третьей дхьяны и пребыл [в ней]. Но даже этот приятный опыт, о Аггивессана, когда он случился со мной, не завладел моим умом целиком.

В результате, отбросив блаженство и еще прежде устранив радость и уныние, я достиг четвертой дхьяны, которая свободна от неудовлетворенности и блаженства, полна чистоты, умиротворенности и концентрации, и пребыл [в ней]. Но даже этот приятный опыт, когда он случился со мной, не овладел моим умом целиком»<sup>19</sup>.

Бронкхорст справедливо замечает, что буддийские тексты приписывают открытие первой дхьяны Будде (например, эпизод, когда Татхагата вспоминает о своем детском опыте)<sup>20</sup>.

Вслед за четырьмя дхьянами «пробуждающийся» Будда переживает еще четыре дхьяны, которые в литературе принято называть «трансами», «безобразными» (А. В. Парибок) или «бесформенными стадиями»: 1) бесконечности пространства (*ākāśānantyāyatana*); 2) бесконечности восприятия (*viññāṇānantyāyatana*); 3) стадия ничто (*ākuncānāyatana*); 4) стадия невосприятия и не-невосприятия (*naivasaṃjñāyatana*).

Относительно этих стадий известно, что они практиковались йогическими учителями Будды — Арадой Каламой и Удракой Рамапутрой.

Главной задачей дхьян является «успокоение» волнения чувств и мыслей. Не случайно буддийская традиция объединяет их категорией саматха — покой, невозмутимость. В основе всех йогических техник «успокоения» (в этом буддизм

не отличается от других индийских учений) лежит представление о психике как системе, состоящей из двух уровней (в отдельных учениях их может быть и больше) — поверхности, которая постоянно подвержена внешнему воздействию и потому всегда находится в состоянии возбуждения (чувства реагируют на все происходящее вокруг гаммами эмоций, мысли бегут одна за другой), и глубины, недвижимой, подобно глубине океана. Чтобы дойти до глубинного слоя, необходимо остановить общее волнение поверхности. Первым шагом к этому служит «сворачивание органов чувств» (йога часто сравнивают с черепахой, которая втягивает свои конечности под панцирь) — человек перестает реагировать на внешние раздражители и целиком погружается в свой внутренний мир. Четыре первые дхьяны отражают степени этого погружения. В ходе его постепенно прекращается умственная активность — сначала замедляется движение мыслей и образов, потом мысль концентрируется в одной точке и останавливается, постепенно угасая, — стадия невосприятости и невосприятости. Помимо этого, растет безобъектность психической активности, которая кульминируется на стадии ничто. Йог еще жив, но вся жизнедеятельность его организма сильно заторможена (напоминает состояние каталепсии). Кроме того, сам он выйти из этого состояния уже не в состоянии, и, если ему не окажут квалифицированную помощь, он может умереть.

Если бы буддийская медитация остановилась на этом, то у нас не было бы повода считать ее чем-то, отличным от йоги «общей традиции». Буддийское отношение к такому рода практике выражено тем, что лишь с ее помощью достижение нирваны считалось невозможным. Здесь мы подходим к самой главной составляющей буддийской медитации — «культуре мудрости» (праджня/панна), или, как предпочитали называть ее тхеравадинские ученые, — випассане («внутреннее зрение», инсайт, интуиция). Если транс основан на проникновении в глубины сознания, то випассана — это интенсивное понимание, дающее проникновение в глубь вещей, которые, как и сознание, имеют две стороны: ту, которая воспринимается обычным способом, и скрытую подоплеку, которая обнаруживается только в «прозрении». Истинной природой вещей, включая само сознание, являлись, согласно ранним буддистам, дхармы — элементы, на которые разбивается существование всего в мире. Смысл культивирования праджни состоял в том, чтобы научить пониманию и формированию ментального образа мира как совокупности дхарм — изменчивых (анитья), лишенных самости (анатман) и подверженных дуккхе.

Как правило, праджня связывается с постижением четы-

рех арийских истин, закона взаимозависимого возникновения (пратитья самутпады), овладением анализа 5 скандх, 10 аятан и 18 дхату, а также знанием асав. Этот процесс проходит несколько этапов: 1) обучение (принятие к сведению), 2) дискурсивное обдумывание, 3) овладение и культивирование, ведущее к возникновению нового органа — органа познания (не случайно праджня перечисляется среди индрий). Мы видели, что элементы випассаны в виде анализа реальности в терминах классификаций дхарм содержатся в практике смрити (самообладания). Среди «факторов просветления» ей соответствует «различение дхарм», а из звеньев восьмеричного пути — «правильное воззрение».

Если практика транс направлена против слишком тесной связи человека с его телесной оболочкой и против тех «автоматизмов» работы психики, которые детерминированы кармой, то праджня — это противоядие прежде всего от невежества или неправильных воззрений на мир, дающее знание реальности «как она есть» (yathābhūtam) и вместе с тем высвечивающее светом сознания всю тотальность опыта, не оставляя в нем места ни для каких кармических остатков в виде бессознательных привычек, безотчетных порывов и т. п.

Иными словами, это не просто прозрение, но прозрение, содержащее «знаниевый» элемент — гносис, знание реальности в терминах буддийской теории, т. е. анитья, анатма и духкха. В текстах оно определяется несколькими терминами — «знание-видение» (ñāṇa-dassana), «прозрение» (abhiññā), гносис (aññā). В признании «освобождающей» роли подобного знания буддизм едва ли принципиально отличался от упанишад. Близость целей упанишад и буддизма подчеркивает и известный современный буддолог С. Кинг: «Хотя буддизм отрицал реальность „я“ (ātman) упанишад и провозгласил, что цель нсвой буддийской медитации состоит в том, чтобы достичь экзистенциальной реализации „не-я“ (anattā) и преодолеть существование, характеризующее невечностью (apicca) и страданием (dukkha), все же цель буддийской практики оставалась духовно близкой упанишадовской реализации „я“. Замените нирвану — выход за пределы, или отказ от эгоизма и желания продолжать существование, — на упанишадовское „я“, и вы получите прекрасное описание стремления к буддийской цели, так же как и наметку его методологии»<sup>21</sup>.

Соглашаясь с Кингом в признании типологической близости гносиса буддизма и упанишад, нельзя вместе с тем не отметить и существенную разницу между ними. Упанишады очень скупо говорят о том, каким образом достигли прозрения главные «гностики» — Яджнявалкья, Праджапати и др. Ученики этих мудрецов проходят определенное «посвяще-

ние» в истину об Атмане, но оно, как правило, не связано ни с какой систематической подготовкой. Обычно человек, стремящийся к высшему знанию, проходит этап ученичества, когда он служит учителю, но никаких знаний от него может и не получить и часто не получает. Некоторым искателям истины приходится служить десятки, а богам, жаждущим мудрости, и сотни лет, чтобы добиться хоть крупницы высшего знания<sup>22</sup>. Этим подчеркивается труднодоступность данного знания, его элитарный характер. В сущности, мудрецы упанишад отнюдь не горят желанием нести свои знания «в массы», напротив, они всячески противятся, лавируют и громоздят препятствия, если кто-то взыскует этих знаний. Совершенно очевидно, одних усилий искателя истины недостаточно, чтобы добиться желаемого результата, все в конечном счете зависит от учителя, а учитель обычно не проявляет ни симпатии, ни сострадания, ни желания помочь — он суров и иногда даже жесток (так, Яджнявалкья проклинает Шайкалю, после чего у несчастного отваливается голова — Брх.-уп. III.9.26).

Как можно было убедиться из предыдущего изложения, мотивы Будды прямо противоположны — это симпатия, сострадание и желание донести Дхарму до каждого сердца. Самым надежным способом сделать это явилась выработанная им система самоподготовки к спасению, исключаяющая зависимость от внешней помощи и, стало быть, требующая от человека главным образом систематической работы над собой. Идеалом для всех буддистов является опыт самого Будды, но этому опыту предшествовала длительная йогическая подготовка и прохождение курса всех важнейших аскетических «наук». Будда был «первопроходцем», для своих последователей он во многом облегчил этот путь, указав на опасности «крайностей» аскетизма и разработав способы интеллектуальной интериоризации буддийских учений (практика смрити и др.).

В буддийской медитации саматха и випассана взаимодополняющи (часто выступают в паре — *samatha-vipassanā*), однако нельзя, думается, упускать из виду ряд важных нюансов, которые делают эти практики в чем-то противоположными друг другу. Одна — это путь «покоя», понимание мира путем отторжения его от себя, изоляции (классический случай такого транса — кайвалья в йоге Патанджали), другая — путь слияния с миром, завоевание его знанием, соответственно первая связана с полным торможением физической и умственной активности, вторая — с их предельной инсенсификацией. Поздние буддийские школы ставили вопрос о возможности прекращения в момент «пробуждения» всей умственной активности<sup>23</sup>. Однако в раннем буддизме и в

тхераваде данная проблема еще не обрела своих четких очертаний.

В этот период явное предпочтение отдавалось культивированию понимания. Именно через понимание и достигалось успокоение (*samatha*), а не наоборот (успокоение и на этом фоне понимание — это чистая йога, которая не ведет к буддийской нирване). Естественно, что «освобождающему прозрению» предшествовала долгая, кропотливая аналитическая работа по разложению реальности на дхармы-элементы, их классификации, а также выработка привычки видеть и мыслить дискретно. Если медитация «покоя» должна была «очистить» сознание от всех его прежних объектов и заполнить безобъектным ничто, то «инсайт-медитация», как часто называют *vipassana*, ничего не меняя в содержании познавательных актов, изменяла сам их смысл. Именно с «инсайт-медитацией» связана «перекодировка» реальности в терминах буддийского учения. Ради этой цели создаются многочисленные классификации и числовые списки (матрицы) дхарм, наблюдаемых в интроспекции, и в конечном счете вырабатываются и теоретические основы буддийского видения мира — теория дхарм, анатмавада и пратитья самутпада.

Целостная программа инсайт-медитации разрабатывается главным образом в Абхидхарме и абхидхармической литературе всех хинаянских школ. Данный жанр литературы, как можно констатировать, отражает тот тип текстовой деятельности, который мы назвали «буддизмом для себя». И здесь допустимо провести еще разграничение между ним и «буддизмом для другого», одной из форм которого является философия. Если для первого усвоение и дискурсивная проработка буддийских учений — только ступени к более высокой цели — «освобождающему прозрению», то второй коррелирует именно с дискурсивной проработкой. Причем она, ориентируясь на «другого», его уровень рационального понимания и соответствующую ему теоретическую экспликацию, имела тенденцию отрываться от непосредственных ситуационных задач психотренинга, но при этом не теряла своей сотериологической перспективы. Именно это, с нашей точки зрения, и отличает буддийскую философию от буддийской же медитации, хотя во многих своих содержательных и методических аспектах они совпадают. В этом можно убедиться, обратившись к анатмаваде и пратитья самутпадае, проанализированным в главе, посвященной «философии Будды».

### Будда и метафизика

Проблема отношения Будды к метафизике — это проблема не столько буддизма, сколько буддологии, интерпретации буддизма. Она связана с попытками исследователей дать общую характеристику раннему учению, подвести его под какую-либо категорию истории европейской общественной мысли. Как уже говорилось, обсуждался вопрос, был ли ранний буддизм метафизикой или эмпирическим учением?

Отрицательное отношение Будды к метафизике буддологи выводили из того, что он отвергает метафизические вопросы о конечных основаниях вещей, подчеркивая, что они «не ведут к нирване», т. е. практической цели освобождения от перерождений. В буддийской традиции эти вопросы объединяются категорией *авьякрита* (санскр. *avyākṛta*, пали *avyākata*) — «неразрешимых», «не имеющих ответа», или «невыразимых». Число этих вопросов колеблется от 4 до 16<sup>1</sup>. В палийских текстах классический список из десяти вопросов предваряется формулой: «Все эти мнения (*ditṭhi*) не были объяснены и были отставлены и отвергнуты Бхагаваном» (M.I.426)<sup>2</sup>.

1. *Sassato loko* — Вечен ли мир?
2. *Assassato loko* — Невечен ли мир?
3. *Antavā loko* — Конечен ли мир?
4. *Anantavā loko* — Бесконечен ли мир?
5. *Tam jīvaṃ taṃ śarīraṃ* — Тождественна ли душа телу?
6. *Annaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ* — Отличается ли душа от тела?
7. *Hoti tathāgato param maraṇā* — Существует ли Татхагата после смерти?
8. *Na hoti tathāgato param maraṇā* — Не существует ли Татхагата после смерти?
9. *Hoti ca na hoti...* — Существует и не существует Татхагата после смерти?
10. *N'eva hoti na pa hoti...* — Не существует и не не-существует Татхагата после смерти?

Приблизительно такой же круг тезисов, как можно было видеть, обсуждался в «Брахмаджала-сутте»<sup>3</sup>, причем обращает на себя внимание то, что 7—10-й вопросы совпадают с теми, на которые отказывался давать ответ скептик Санд-



жая<sup>4</sup>. Кроме того, 1-й и 2-й вопросы совпадают с теми же номерами из списка локаяты, приведенного в «Сутта-нипате» и в джайнских источниках<sup>5</sup>.

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

Что же касается ученых-буддологов, то для них спор о характере молчания Будды был формой выражения их собственного отношения к острым проблемам европейской философии, прежде всего к спору философов конца XIX — начала XX в. о роли метафизики. Известно, что в то время она подвергалась критике со стороны позитивистов.

В духе антиметафизических настроений, как представляется, выдержаны и аргументы сторонников антиметафизической позиции Будды. Среди них встречаем корифеев англо-германской школы (Рис-Дэвидсов, Г. Ольденберга), многих ученых франко-бельгийской школы (Л. де ла Валле Пуссен, Ж. Пшылуски и др.), а также английского ученого А. Кита, немецкого буддолога М. Валлезера и др. Однако в обоснование этой позиции названные ученые выдвигали разные мотивы.

Одни, к ним относятся Л. де ла Валле Пуссен, А. Кит и Т. Рис-Дэвидс, полагали, что Будда просто не интересовался этими вопросами, не знал и не желал знать ответов на них<sup>6</sup>, т. е. видели в Будде своего рода «наивного агностика». Т. Рис-Дэвидс ссылается на известную притчу Будды о слепцах, которые пытались определить, что такое слон, ощупывая разные части тела животного. Ученый предполагает, что Будда считал вопросы о природе мироздания такими же недоступными людям, как и вопрос о внешнем виде слона слепцам, и что любые попытки обсуждать эти вопросы сведутся к пустым спекуляциям, поскольку «основаны на недостаточных данных»<sup>7</sup>. Последнее, по мнению английского ученого, сближает позицию Будды с эмпиризмом английского философа Дэвида Юма. Само такое сопоставление достаточно ярко свидетельствует о позитивистских симпатиях корифея буддологии<sup>8</sup>. Отметим, что параллель между буддизмом и английским эмпиризмом прошла через всю историю компаративной философии XX в.

Многие ученые неизменно подчеркивали «прагматизм» Будды, отмечая, что тот, конечно же, «знал» ответы на вопросы авьякрита, но не хотел отвлекать своих последователей от практической задачи «освобождения». Эта точка зре-

ния обычно иллюстрируется двумя знаменитыми буддийскими притчами. В первой из них из «Чула Малункья-сутты» Будда будто бы уподобляет метафизика глупцу, который, будучи ранен стрелой, вместо того чтобы позволить вытащить ее, хочет узнать, какая стрела попала в него, когда это случилось и кем она была запущена (M.I.246). В другой истории рассказывается, как в лесу Симпасы Будда, взяв в руки горсть листьев, сказал, что то, чему он учил, подобно этой горсти листьев, но то, что он знает и чему не учил, подобно всем листьям в этом лесу (S.I.4.37).

Для тех, кто видел в Будде прежде всего прагматика, главное в его позиции — это акцент на то, что вопросы авьякрита «не связаны с целью, с Дхаммой, с основами религиозной жизни и не ведут к незаинтересованности, бесстрастности, прекращению, покою, высшему знанию, к реализации и нирване» (стандартная формула в никаях). К этому часто добавляется, что попытки решить данные вопросы «сопровождаются духкхой, чувством обиды, возбуждением»<sup>9</sup>. Похоже, что здесь Будда солидаризируется со «скользкими угрями», или скептиками, тоже считавшими, что занятия доказательствами и опровержениями вредны, ибо приводят к ненужному возбуждению и потере душевного равновесия<sup>10</sup>.

Автором самой оригинальной, на наш взгляд, интерпретации отношения Будды к вопросам авьякрита является индийский буддолог Т. Р. В. Мурти. Он сравнивает их с кантовскими антиномиями, а позицию Будды — с попыткой преодолеть эти антиномии путем осознания ограниченности разума («рациональный агностицизм» Будды). Мурти отрицает «наивно-агностическую» и «прагматическую» интерпретации как образчики некорректного прочтения буддизма и подчеркивает, что на самом деле Будда хочет стать *над* конфликтующими сторонами и в этом стремлении основателя буддизма содержится начало диалектики, попытки преодолеть ограниченность как догматизма, так и нигилизма<sup>11</sup>. Он стремится доказать, что позиция Будды является истинно мадхьямикомской, т. е. соответствует идеям махаянской школы мадхьямика. Однако его противопоставление диалектики Будды метафизике упанишад, мотивированное апологетикой такой поздней школы, как мадхьямика, все же представляется значительной модернизацией.

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 основатель буддизма не хочет касаться вопросов, которые недоступны «эмпирической верификации»,

или, иначе, не желает изобретать теории «при недостаточности данных». Кроме того, «эмпиристы» обращают наше внимание и на то, что Будда, подобно современным аналитикам, занимается критикой обыденного языка, показывая те концептуальные ограничения, которые он, язык, накладывает на восприятие мира и на образ мышления<sup>12</sup>.

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, которая выдвинула на первый план метафизику, не может не занимать свою ясно выработанную и обоснованную позицию в борьбе метафизических идей того времени. Иными словами, уже в силу того, что позиция Будды формируется в атмосфере, пропитанной метафизическими идеями, она не может не носить метафизический характер<sup>13</sup>.

«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»<sup>14</sup>.

Подводя итоги этому краткому обзору позиций буддологов по вопросу об отношении Будды и раннего буддизма к вопросам типа авьякрита, которое расценивается в буддологии как отношение основателя буддизма к метафизике вообще, можно сказать следующее. Каждая из перечисленных здесь позиций располагает текстологическими и логическими аргументами в свою пользу, но вместе с тем каждой из них свойственно, опираясь на них, делать неоправданные теоретические обобщения касательно всех буддийских источников и позиции буддизма вообще. Иначе говоря, они занимают тем же самым, против чего, с их точки зрения, выступал Будда, — строят теорию там, где нужно исследовать вопрос практически.

Действительно, одни беседы Будды создают впечатление, что он просто не желает затрагивать метафизические вопросы, а другие — что он отодвигает их по прагматическим соображениям, третьи же — что он избегает участия в спорах и т. д. Где же истина? Следует ли вступать в спор и предложить свою версию молчания Будды? Думается, что подход к этой проблеме должен быть иным.

Прежде всего надо помнить, что Будда строил свои проповеди и беседы, ориентируясь на аудиторию, поэтому по поводу одних и тех же вопросов он часто мог говорить разные вещи. Применительно к вопросам авьякрита позиция Будды тоже может быть понята только с учетом данного факта.

Нужно сразу отбросить версию сторонников «наивного агностицизма», согласно которой Будда просто не знал и не понимал, о чем идет речь. Интересно, что в том же самом Будда обвиняет Санджаю, главу скептиков, или «скользких угрей». Против этой версии свидетельствует прекрасная осведомленность Будды в учениях соперничающих школ и во всех вопросах, которые обсуждались в то время. Другое дело, что он воздерживается от собственного ответа на ряд этих вопросов, но на какие? Что объединяло эти вопросы? И от каких ответов воздерживается Будда?

В буддийских текстах речь идет только об определенном роде ответов — «категорическом» (*ekaṃsika*). Отвергаются вопросы, требующие таких «категорических» ответов. О том, что буддисты проводили различие между «категорическими» и «некатегорическими» вопросами и ответами на них, свидетельствует множество палийских сутт. Например, в «Поттхапада-сутте» различаются категорические (*ekaṃsika*) и некатегорические (*anekaṃsika*) высказывания (Д.І.191). В других текстах *anekaṃsika* подразделяются на две категории:

вопросы, положительный или отрицательный ответ на которые может быть дан только после анализа (*vibhajja*), т. е. уточнения значения понятий, содержащихся в данном вопросе<sup>15</sup>;

вопросы, которые не могут быть подвергнуты подобному анализу и потому в принципе не имеют ни положительных, ни отрицательных ответов.

В Ангуттара-никае Палийского канона (II.46) дана более подробная классификация: 1) вопросы, на которые может быть дан категорический ответ (*pañho ekaṃsa vyaḅharaṇiyo*); 2) вопросы, на которые следует отвечать контрвопросом (*pañho paṭivuccā vyaḅharaṇiyo*); 3) вопросы, которые следует отставить (*pañho ṭharaṇiyo*), и 4) вопросы, которые требуют анализа (*pañho vibhajja vyaḅharaṇiyo*)<sup>16</sup>.

Вопросы авьякрита относятся именно к третьей категории, а стало быть, они не имеют категорических ответов, не подлежат анализу, предполагающему выяснение значения терминов, и на них не надо отвечать контрвопросом.

В своей критике этернализма и аннигиляционизма Будда выражает неудовлетворенность не столько конкретным содержанием этих *дришти* (ложных мнений), сколько их догматичностью и категоричностью. Он как бы хочет сказать, что язык дихотомии «существования» и «не-существования» слишком прямолинеен и односложен для схватывания зыбкой и изменчивой фактуры реальности.

Сам же Будда предпочитает выражаться «некатегорически», что создало ему определенную репутацию среди дру-

гих учителей. «Нам не известно ни одно категорическое учение (ekamśika dhamma), которое бы проповедовал шраман Готама», — говорит Будде Поттхапада. На что Будда отвечает: «Я учил категорически, что есть духкха, возникновение духкхи, прекращение духкхи и методы прекращения духкхи» (Д.І.191). Только эти темы были предметом категорических суждений, вопросы же авьякрита таковыми стать не могут, поскольку они не имеют категорических ответов — «да» или «нет».

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

Насколько же эти основания соответствуют вопросам авьякрита? Относительно каждого из последних четырех тезисов (7—10) о посмертной судьбе Татхагаты, высказанных в форме тетралеммы, или чатушкотики, Будда недвусмысленно повторяет: «па уреѝ», т. е. логически «нерелевантны». В разговоре с Ваччхой, полагавшим, что по крайней мере одна альтернатива должна быть истинной, Будда сравнивает их с вопросом: «Куда уходит огонь?», который по логике требует указать направление движения огня — север, юг, запад, восток и т. п. (М.І.486). В такой постановке вопрос выглядит действительно нерелевантным, ведь огонь не может «уходить куда-то».

К. Джаятиллеке полагает, что тем самым Будда демонстрирует бессмысленность даже грамматически правильных вопросов, если они слепо следуют логике грамматических форм обыденного языка<sup>17</sup>. Поздние буддийские комментаторы поясняют, что в Татхагате Будда видел синоним атмана, существование которого он, как мы знаем, не подтверждал. Стало быть, вопросы о Татхагате, предполагающие его неизменность и самождественность, аналогичную неизменности атмана, нерелевантны.

Подобные вопросы, основанные на логике грамматического субъекта, Будда относит иногда к категории «неправильно поставленных» (па kallo pañho). Например, когда его спрашивают: «Что такое распад и смерть и кого суть (т. е. кто претерпевает) распад и смерть?» — он 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.ІІ.60, 61). Иными словами, это вопросы, построенные на отделении качеств от субъекта — носителя этих качеств (или различении субъекта и предиката)

в отношении дхарм, для которых такое различие провести нельзя. К этой категории относятся, очевидно, (5) и (6) вопросы, которые иногда ставятся так: душа и тело — это одно или же душа — одно, а тело — другое?

Однако в другом месте вопросы (5) и (6) квалифицируются как нерелевантные (*акалапа*) уже по другой причине. Будда поясняет, что если бы душа была тождественна телу или, напротив, отлична от тела, то религиозная жизнь, которая, согласно буддизму, предполагает перестройку всех пяти скандх, аспектов личности, как материальных, так и духовных, — была бы невозможной (С. II.61).

Относительно вопросов (1) — (4) о вечности, невечности, конечности и бесконечности мира можно сказать, что они, как следует уже из абхидхармической литературы, снимались на том основании, что были неправильно поставлены. Ведь сущность, подобная миру, которой можно было бы приписать разные атрибуты, есть такая же лингвистическая конструкция, как и душа<sup>18</sup>.

Наконец, вспомним последнее основание для отбрасывания вопросов авьякрита — запредельность предметов, о которых они толкуют. В никаях есть один предмет, который чаще всего характеризуется как невыразимый и неопиcуемый, — это нирвана, конечная цель буддизма, трансцендентное состояние, достигнутое Буддой в результате «пробуждения», или познания четырех благородных истин. В «Суттанипате» (1075) Будду спрашивают: «Индивид, который достиг цели, не существует или существует он вечно и без дефектов?» Будда отвечает: «Достигший цели не имеет меры — то, посредством чего о нем говорят как о существующем, для него больше нереально, когда все дхармы отсечены, все виды обсуждения тоже отсечены, нет такого, что можно было бы сказать о нем». По словам Джаятиллекса, «трансцендентное не может быть понято или описано эмпирически»<sup>19</sup>. В этом отношении позиция Будды, по его мнению, близка позитивистскому девизу: «О чем не следует говорить, о том следует молчать»<sup>20</sup>.

Применительно к нирване нельзя избежать вопроса о том, можно ли понимать невыразимость ее как отказ обсуждать ее существование или не-существование? Думаем, что это не так. Существование нирваны для Будды совершенно бесспорно. Но если нирвана существует, то почему о ней нельзя сказать ничего позитивного?

Многие ученые считали Будду в этом вопросе агностиком, верившим в непознаваемость нирваны. Однако если нирвана была бы непознаваемой, то тогда следовало бы признать ее недостижимой: если не знать, что это такое, как можно узнать, достигнута она или нет? Будда утверждает

лишь то, что она непознаваема и необъяснима в терминах эмпирической реальности, но для того, кто достиг ее, она познаваема. Иными словами, нирвана — это предмет практики, а не теоретических спекуляций.

На первый взгляд вопросы о судьбе Татхагаты после смерти — это вопросы о природе нирваны, сохраняется ли индивидуальность человека в этом состоянии или же исчезает. Но такая трактовка представляется не вполне корректной, поскольку нирвана с точки зрения буддизма возможна не только после смерти, но и при жизни буддийского адепта и вообще вопрос о нирване так тесно не связан с вопросом о смерти.

Вместе с тем если видеть в тезисах (7) — (10) попытку определить статус Татхагаты как высшего состояния, достижимого в буддизме, то она аналогична попытке определить природу нирваны. В этом смысле природа Татхагаты, как и природа нирваны, лежит за пределами объяснимого в эмпирических терминах.

Таким образом, можно вслед за Джаятиллеке различить пять форм реакции Будды на вопросы авьякрита: 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».

Аргумент (1) может трактоваться и как (2) и (3) и как (4) и даже (5). Например, разъясняя Ананде свое молчание в ответ на вопросы Ваччи, Будда ссылается на (2), а в беседе с Поттхаладой о душе — на (3) и (4), определяя все вопросы как анекамсика, т. е. не имеющие ни позитивного, ни негативного категорического ответа<sup>21</sup>. Все вопросы опровергаются аргументом (2), кроме того, тезисы (5) и (6) — аргументами (3) и (4), а (7) — (10) — аргументом (5).

Можно заметить, что характер отношения Будды к вопросам авьякрита зависит и от предмета, которого касается тот или иной вопрос. Если затрагивается понятие, которое, с точки зрения Будды, не имеет коррелятов в реальности, например атман, то мотивом для «отвода» вопроса чаще всего служит его «нерелевантность» или «некорректность»<sup>22</sup>. В случае нейтральных или безразличных для Будды тем, типа вечности или не вечности мира, важнейшим мотивом является прагматический: отвлекает от задачи спасения.

Агностицистический мотив появляется в связи с вопросами о Татхагате, которые никак нельзя считать безразличными для буддистов. Однако признание безмерности Татхагаты по шкале мер этого мира содержит и прагматический аспект — намек на возможность узнать, каково это состояние, только испытав его на практике.

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

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<sup>23</sup>, которая в отличие от этерналистской исследовала не ставшие сущности, а динамические процессы — «метафизику процесса» (К. Инада), «философию процесса» (Л. Гомес) или «имманентную философию процесса» в противовес «трансцендентальной философии субстанции» (Р. П. Пиренбум). К. Инада подчеркивает, что «плохой» метафике этерналистов Будда противопоставил «хорошую» метафизику, улавливающую в своих категориях сложный динамизм бытия: «Это онтология процесса, а не онтологический процесс, который претерпевают статические элементы, находящиеся в движении», — отмечает он<sup>24</sup>.

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

Разрабатывая план работы над «Абхидхармакошей», Щербатский поручил Б. В. Семичову проанализировать палийские источники (тот использовал «Абхидхамма-сангаху» Анируддхи и «Висуддхимаггу» Буддхагхоши)<sup>25</sup>. Тем самым в петербургской школе было положено начало исследованию исторической эволюции буддийской концепции дхарм, которому — по известным «историческим» причинам — не суждено было продолжиться в России.

Эту тему развил в своих работах немецкий буддолог Х. фон Глазенапп. В статье «К истории буддийской теории дхармы» и других статьях он сопоставляет теорию дхарм в никаях и в абхидхармической литературе схоластического периода<sup>26</sup>. В никаях его внимание привлекает уже упомянутая нами формула «Все дхармы безличны, непостоянны и несут духкху», а также деление дхарм на обусловленные



действием кармических сил (*sankhata*) и необусловленные (*asankhata*)<sup>27</sup>. Первые непостоянны, зависимы, рождаются и возникают и потому суть *духкха*. К ним относятся все дхармы, за исключением нирваны, ко второму же виду — только нирвана (в хинаянской школе вайбхашика еще две дхармы). Нирвана характеризуется как «лучшая», «высшая», «первая», «несотворенная», «нерожденная» и т. п.<sup>28</sup> Кроме того, нирвана является *anattā*<sup>29</sup>. В нирване нет сознания (*viññāṇa*), но вместе с тем она не есть чистое ничто. Иногда нирвана описывается как состояние, в котором сознание либо отсутствует, либо существует, но является бесконечным и светяющимся, что напоминает атман в некоторых текстах упанишад. Иногда о ней говорится как о состоянии, несущем блаженство, что тоже напоминает упанишады<sup>30</sup>.

Словом, характеристики нирваны в суттах крайне противоречивы. По большей части ей приписывается отсутствие некоторых фундаментальных свойств сансарного бытия — в первую очередь *духкхи* и изменчивости. Но, как видно, уже тогда нирвану пытались понять и как чистое «ничто». По всей видимости, в пику таким попыткам Будда определяет ее как бесконечное и блаженное состояние.

В отношении Будды к нирване проявляется та же самая стратегия, которая уже прослеживается в его отношении к проблеме атмана, — приспособление к уровню аудитории. Нирвана должна отличаться от всего того, что известно человеку, т. е. быть разительным контрастом его привычной жизни. Но вместе с тем она должна быть и привлекательной целью (едва ли большинство последователей Будды могло бы вдохновиться идеалом «ничто»). Поэтому для них Будда связывает ее с блаженством, а для более «продвинутых» йогов говорит о прекращении сознания.

Но вернемся к теории дхарм в описании Х. фон Глазенаппа. В суттах появляются классификации дхарм по *скандхам* (кучам), *дхату* (элементам) и *аятанам* (базам) и определяется общий принцип их взаимоотношения — *пратитья самутпада*. Ввиду их связи с *духкхой* и жадой бытия *скандхи* характеризуются как «кучи привязанности» (*upādāna skandha*). Роль дхарм в процессе познания отражена в их классификации на аятаны, включающей шесть «внутренних органов познания» (пять органов чувств и *манас*) и шесть их внешних объектов (объекты органов чувств и *манаса*).

С точки зрения Глазенаппа, стремление свести все дхармы к определенному числу далее несводимых элементов появляется в абхидхармической литературе (числовые списки дхарм). В суттах же, как замечает он, одни и те же дхармы часто выступают под разными названиями, многие

из которых в абхидхармике уже не встречаются. В целом, полагает он, развитие учения о дхармах в концепцию элементов бытия происходило в период после сутт. Там же теория дхарм излагается лишь в самом общем элементарном виде как объяснение непостоянства и изменчивости вещей. И хотя сутты еще не содержат спекуляции по поводу сущности дхарм, тем не менее, как утверждает немецкий ученый, уже здесь дхармы — метафизические понятия.

С его выводами спорит С. Шаер, который считает теорию дхарм чисто хинаянской доктриной, не имевшей прецедентов в каноне, а понятие «дхарма» в раннем буддизме — синонимом Абсолюта, аналогичного Атману-Брахману упанишад<sup>31</sup>. Некоторые идеи Шаера нашли подтверждение в текстологическом исследовании М. Фальк<sup>32</sup>.

Против «метафизичности» раннебуддийской теории дхарм решительно высказывался и американский исследователь Ф. Эджертон<sup>33</sup>. Аналогичной позиции, как следует из предыдущего изложения, придерживались и те ученые, которые были склонны связывать теорию дхарм с психологией (например, К. Рис-Дэвидс<sup>34</sup>) или прослеживать ее истоки к брахманистским учениям (А. Кит<sup>35</sup> и др.).

Словом, мы опять сталкиваемся с контрастными интерпретациями буддизма, которые в духе буддийского учения о срединности можно вполне назвать «крайностями». Какую же позицию занять нам в этом споре?

Обратимся к текстологическим данным. Интересный материал для размышлений о термине «дхарма» в раннем буддизме дает «Палийский словарь»<sup>36</sup>, где собраны свидетельства палийского канона, прежде всего никай. В статье dhamma привлекают внимание попытки систематизации значений этого понятия, предпринятые буддийским комментатором Буддхагхошей. Словарь приводит две его классификации:

I. 1) *guṇa* — благое качество, добродетель, 2) *desanāya* — проповедь Будды, моральное наставление, 3) *pariyattiya* — кармический закон, 4) *nissata* — космический закон.

II. 1) *pariyatti* — доктрина, как она сформулирована. 2) *hetu* — условие, каузальный antecedent; 3) *guṇa* — моральное качество; 4) *nissata-nijivatā* — «феноменальное» в противоположность «ноуменальному» (перевод авторов словаря).

Легко заметить, что в большинстве значений первой — (1), (2), (4), второй — (1) и (3) дхамма остается в пределах общеиндийских коннотаций термина «дхарма» («праведность», «добродетель», «общий порядок во вселенной», «учение» и «моральное наставление»). Собственно буддийским нововведением можно, пожалуй, считать в первой толь-

ко (2), (3) и второй — (2) и (3), особенно последние два пункта, где подчеркнуты каузальный и феноменальный аспект дхаммы.

Что же касается разницы между Дхармой (учением Будды) и дхармой как элементом, то в суттах она выражается или грамматически (через единственное либо множественное число), или же восстанавливается лишь 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 не поставлен как философская проблема. Ее постановку следует, по-видимому, связывать уже с периодом образования «реалистических» школ хинаяны — сарвастивады, школы, утверждавшей, что «всё (все дхармы) существует» (*sarva-asti*), т. е. дхармы реальны в настоящем, прошлом и будущем, и саутрантики, по учению которой реальны только дхармы настоящего.

До этого периода буддизм едва ли знал проблему реальности дхарм, и говорить об их онтологическом статусе в раннем буддизме представляется исторически некорректным. Это касается и спора буддологов о том, были ли «дхармы» метафизическими, психологическими или этическими понятиями. Скорее всего следует говорить о синкретичной многозначности этого термина, еще не ставшей предметом теоретической рефлексии. Иными словами, едва ли уместно называть буддийскую теорию дхарм метафизикой, психологией, психологической этикой или этической психологией, равно как и отказывать ей в метафизичности, психологичности или этичности на том основании, что она просто фиксирует факт изменчивости и, стало быть, является не теорией, а феноменологией процесса.

В самом деле, если смысл учения о дхармах сводится исключительно к тому, что все непостоянно, и посему не нужно ни к чему привязываться в этом изменчивом мире, то так ли важно, что там мелькает за окном поезда, который есть наша жизнь, какие пейзажи проносятся мимо? Нет особого резона терять время на понимание мелькающих картинок. Какое нам дело до того, каков этот мир за окном поезда? Единственное, что имеет ценность, это конечный пункт движения — нирвана.

Однако думается, что буддийское учение о дхармах едва ли было создано лишь для того, чтобы отвратить адептов от изменчивого мира и направить все их усилия на достижение нирваны. Дхармы не могли не иметь и более позитивный

смысл — они как бы символизировали *необходимость постоянно возобновляющегося духовного усилия*, поскольку каждое мгновение жизни полно происшествий, которые требуют неусыпного внимания адепта. Понятие дхармы и подчеркивает ценность и важность для духовного самостроительства каждого мгновения, каждого фрагмента бытия.

Многие буддологи видят в дхармах феномены, в которых сущность и явление неразличимы, и на этом основании вообще отказывают буддистам в знакомстве с таким различием. Так ли это? Действительно, дхармы лишены сущности, понимаемой как нечто неизменное и постоянное, но само понимание мира и себя как череды дхарм, разве это не понимание на уровне сущности? Если бы представление о них было простым отражением природы психического опыта, как это вытекает из интерпретаций некоторых буддологов, то тогда любой человек должен был бы обладать естественной способностью воспринимать все происходящее в терминах дхарм. Однако у обычного человека, не вступившего на буддийский путь, такой врожденной способности нет, ее еще нужно специально вырабатывать.

Кроме того, представление о безличности дхарм буддисты противопоставляли «омраченному» дришти (ложному мнению) обычного человека. Иными словами, с самого раннего периода они видели в учении о дхармах аналог истинной картины реальности, которая открывается только архату, «пробужденному» от сансарного сна и свободному от всех аффектов. Важнейший термин *yathābhūtam* — «таковость вещей», или «реальность как она есть», или «естественный ход событий» — и кодирует, с нашей точки зрения, отличие подлинной реальности, или реальности дхарм, от той картины мира, которая предстает взору обычного человека. Выражаясь философским языком, это есть сущность в противоположность явлению — еще не метафизика (в смысле проработанной умозрительной картины мира), но уже и не чистая феноменология.

Чтобы воспринимать мир «каков он есть», т. е. воспринимать его «очищенным» сознанием, нужно прежде сломать привычные механизмы восприятия и мышления. Но этого нельзя сделать, не поняв, как они устроены. Стало быть, нужно располагать, с одной стороны, знаниями об «омраченной» психике, с другой — некой идеальной программой, или идеальным образом, в соответствии с которым следует ее изменять. Но почему все эти проблемы стали решаться с помощью представления об изменчивых дхармах?

Ученым, размышлявшим об истоках учения о дхармах, самым вероятным казалось, что оно возникло из интроспекции, самонаблюдения человека над собственной психикой.

Действительно, наша психика, если понаблюдать за ней,— это мелькание, порой беспорядочное и хаотичное, состояний, образов, мыслей, эмоций и т. п. Однако, как уже отмечалось, теория дхарм не вытекает из этих наблюдений автоматически, как естественное их обобщение.

Одно дело видеть смену образов и мыслей (как пейзажей за окном поезда), другое — наблюдать чередование дхарм. В последнем случае мы имеем дело с теми же ее образами и мыслями, но только в предельно обезличенной, нейтральной и объективированной форме с акцентом только на их изменчивости. В раннем буддизме еще нет идеи мгновенности (кшаникам) дхарм, подчеркивается только то, что они имеют начало и конец; идея изменчивости и потока (самтана) дхарм появляется уже в хинаянских школах.

Но чтобы видеть *так*, нужно иметь определенную априорную установку, которая лишает ценности непосредственное содержание обычного опыта.

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

Еще одно соображение мешает считать теорию дхарм психологической *par excellence*. Это то, что исследовалась не просто психика, а система «психика—мир» в единстве физико-физиологических, ментальных аспектов индивида с соответствующей им объективной сферой. Если вернуться к человеку в поезде, то можно сказать, что с буддийской точки зрения он не изолированный субъект, наблюдающий объект, а некое единство наблюдающего и наблюдаемых им пейзажей в перспективе приближения к конечному пункту назначения.

Другими словами, вырисовывается некая совершенно неизвестная в европейской традиции проекция взгляда на психику человека, которая не поддается привычным классификациям. Как ее назвать — дело второстепенное. Самое лучшее — не спешить с классификационными ярлыками, а разобраться в том, как строится в буддизме система наблюдающего — наблюдаемого?

Обратимся к репрезентативным классификациям дхарм по дхату и аятанам, которые были известны ранним буддистам, а возможно, и введены самим Буддой. Термин *dhātu*

часто используется как синоним общеиндийского понятия махабхут (mahābhūta) — «великих стихий» (земля, вода, воздух и огонь). Однако более характерно и более терминологично (в смысле специальной буддийской терминологии) его употребление в качестве синонима слова loka («мир») в следующей триадичной классификации: kāma dhātu (чувственный мир), rūpa dhātu (мир форм) и arūpa dhātu (мир не-форм). Здесь дхату обозначает по сути три уровня духовного прогресса индивида, соответствующие как бы трем буддийским вселенным: космосу обыденного, чувственного сознания (нулевой уровень), космосу форм и отношений, с которым коррелирует сознание адепта, освоившего четыре образные дхьяны, и, наконец, безобъектному космосу, или сознанию адепта, освоившего четыре безобразные дхьяны.

Но самой важной для наших целей является классическая классификация дхарм на 18 дхату. В ней термин «дхату» переводят обычно как «элемент». Эти 18 дхату включают три группы дхарм: шесть объектов (viśaya), шесть органов чувств (indriya) и шесть сознаний (vijñāna). Объекты — это видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое и осознаваемое; органы чувств — зрение, слух, осязание, обоняние, вкус, манас, или ум; сознания — сознание зрения, сознание слуха, сознание осязания, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание манаса.

Воспринимаемые объекты, инструменты их восприятия и осознание факта восприятия, как можно было видеть, входят в единую систему, все элементы которой согласованы и скоординированы между собой. Сознание при этом всегда направлено на объект, объект воспринимается индриями, действие индрий контролируется сознанием. То же и в классификации дхарм по аятанам («базам»), где органы чувств (индрии плюс манас) также входят в одну систему с объектами.

Не углубляясь в обстоятельный разбор этих классификаций, для которого никаи дают слишком мало материала, отметим основные принципы их построения.

Во-первых, это разделение на «внутренние» и «внешние», т. е. субъективный и объективный аспекты опыта и осознание взаимозависимости и единства этих аспектов как важного стратегического фактора освобождения и достижения нирваны. Во-вторых, ориентация общей стратегии «освобождающей» перестройки индивида не столько на познание или восприятие (органы чувств и их объекты), сколько на осознание (шесть сознаний) деятельности всего психофизического комплекса.

В-третьих, следует особо отметить отсутствие резких границ между «внешними» и «внутренними» дхармами. Речь

идет не о противопоставлении «внутреннего» и «внешнего» как субъективного и объективного, а скорее, если можно так выразиться, о «субъективности» объективного и «объективности» субъективного. Ведь объектом служит не предмет как таковой, но видимое, слышимое и т. д., т. е. предмет воспринимаемый. Потому он и характеризуется как бы «субъективно» — по органу, его воспринимающему, сознание же описывается, напротив, «объективно» — по его объекту.

Единство «внутреннего» и «внешнего» в индивиду обеспечивается как бы их аналогичной «фактурой» — и то и другое состоит из дхарм. И это самое главное. Не столь важно, что такие-то и такие-то органы чувств действуют так-то и так-то, гораздо важнее, что это дхармы.

С точки зрения раннего буддизма быть дхармой — значит иметь начало и конец, или быть чем-то непостоянным (anitya), лишенным самости (anātma), что-то претерпевающим (duḥkha). Наконец, быть дхармой — значит быть в ряду других дхарм. В этом смысле дхармы — не бытие, а «событие», сочлененное бытие феноменов, череда не отдельных сущностей, но «событий», значимая тем, что одно событие сменяет другое, т. е. прежде всего фактом непостоянства. Для обычного человека за счастьем следует несчастье, за рождением — смерть, за смертью — новое рождение и так до бесконечности, для буддиста все это определяется только в терминах дхарм — за дхармой следует дхарма.

Таким образом, для раннего буддизма дхармы — это и символ непостоянства (а то, в свою очередь, — символ неудовлетворенности, духкхи) и возможности устранить эту неудовлетворенность постоянно возобновляющимся духовным усилием. В самом деле, если все непостоянно и изменчиво и карма «вырисовывается» не сплошной, а скорее пунктирной линией человеческих мыслей и поступков, значит, ее можно изменить, меняя каждое мгновение человеческой жизни, воздействуя на каждую дхарму. Не случайно, что идея изменчивости дхарм стала в дальнейшем трактоваться как идея их мгновенной длительности (kṣanikam), а смена дхармами друг друга приобрела форму потока (saṃāna) как бы мгновенно вспыхивающих состояний.

Для планомерной перестройки психики, как представляется, созданы различные классификации дхарм по дхату, аятанам и скандхам. Они возникли как систематические руководства по медитации, а уже потом, в период развития буддийских школ, стали предметом теоретического интереса. В этом смысле нужно согласиться с Э. Конзе, который подчеркивал, что «теория дхарм — это, по существу, техника медитации»<sup>37</sup>.

Однако из признания этого обстоятельства, повторяем, не

следует, что учение о дхармах в раннем буддизме нельзя интерпретировать с метафизической, психологической, или этической точки зрения. Главное — не загонять его в рамки одного из этих подходов, учитывая все возможные перспективы теоретического и практического развития, которые открывала перед ним реальная история буддийской мысли.

### **Философский и религиозный смысл принципа анатман («не-душа»)**

Все мировые религии обещают своим последователям спасение, но ни одна из них не говорит о возможности спасения тела человека таким, каково оно в его земной жизни. Непреложный факт смерти и распада тела побуждает их связывать спасение только с тем, что считается вечным и нетленным — душой.

Известно, что буддизм — это религия без веры в бога, или, точнее, религия, в которой вера во всевышнего не играет существенной роли. Другой важнейшей чертой буддийского учения является то, что это еще и религия без души, если понимать последнюю как нечто субстанциальное и вечное, — религия, в которой сам вопрос о существовании или не-существовании души не имеет отношения к спасению.

За более чем два с половиной тысячелетия исторической эволюции буддизма его чаще всего упрекали именно в том, что он выбросил за борт самое главное для всякого религиозного спасения — человеческую душу. По словам Т. Рис-Дэвидса, «буддизм, пренебрегший душой, стоит особняком среди других религий Индии. Решительность и оригинальность, с которой он начал новый путь, очевидны в связи с полной изоляцией, в которой находился буддизм, если брать именно этот аспект, от всех других религиозных систем, существовавших тогда в мире. И огромная трудность, с которой сталкиваются европейские авторы, еще находящиеся под влиянием анимистических предубеждений, в оценке и даже в понимании этой доктрины, могут помочь нам осознать, как, должно быть, трудно было основателю сего предпринять столь решительный и столь далеко идущий и в религии и в философии шаг на таком раннем этапе развития человеческой мысли»<sup>38</sup>.

Продолжая мысль английского ученого, следует сказать, что и для некоторых последователей буддизма, как явствует из многих текстов, именно принятие этого принципа представляло самую сложную — как психологическую, так и теоретическую — проблему. Это подтверждают и те многочисленные попытки пойти на попятную и допустить душу в



той или иной форме, попытки, с которыми мы встречаемся в истории буддизма, начиная с «ереси» пудгалавадинов (сторонников учения о пудгале, или индивиде) и кончая принципом алая-виджняны, «сокровищницы сознания», выполнявшим в учении махаянской школы йогачара примерно ту же роль, что и Атман (высшая душа) в веданте.

Термин «анатман», или «найратмья» (санскрит), «анатта» (пали), состоит из отрицания *а/ан/нир* и существительного *атман/атта*, которое обычно переводится как «душа», «самость», «я», «личность» и т. п. Таким образом, анатман и аналогичные термины в целом интерпретируются как отрицание души, или «не-душа», а также «бессамость», «безличность» и т. д. Речь идет о том, что дхармы, составляющие поток существования индивида, изменчивы и поэтому лишены постоянной и устойчивой сущности, которая может быть названа «атманом».

Многие ученые трактуют анатта/анатма/найратмьяваду как учение об отрицании души, направленное против доктрины высшего Атмана упанишад. Однако можно сразу предположить, что такая религиозная *par excellence* традиция, как буддизм, едва ли могла довольствоваться чисто критической концепцией, не имеющей позитивного религиозного смысла. Будда не раз говорил своим слушателям, что критике соперничающих учений он предпочитает изложение своего собственного. Кроме того, в палийских текстах не встречается прямое опровержение упанишадовской концепции атмана и как высшей и как индивидуальной души.

Это навело некоторых ученых на мысль, что сам Будда, продолжая традицию упанишад, признавал атман, а доктрина анатмы является более поздней «схоластической добавкой». Такова точка зрения крупных буддологов 30—40-х годов К. А. Ф. Рис-Дэвидс<sup>39</sup> и С. Шаера. К. Рис-Дэвидс отмечает, что в текстах Палийского канона Будда отрицает не душу, атман, или «я», а только то, что тело, органы чувств, манас являются душой, т. е. придерживается той же позиции, что и упанишады<sup>40</sup>.

Однако признание такого подхода правильным по сути означало бы разрыв между Буддой и буддизмом и ставило бы под сомнение оригинальность этого учения в сравнении с традицией упанишад. И еще. Допуская возможность приверженности Будды упанишадовской доктрине атмана, трудно было бы объяснить, зачем монахам понадобилось искажать учение своего наставника? Если следовать логике К. Рис-Дэвидс, полагает индийский ученый Т. Р. В. Мурти, то можно предположить, что они или недопоняли доктрину учителя по причине своей глупости, или же, напротив, были слишком умны и сознательно приписали ему создание проти-

воположной доктрины. Сам Мурти уверен, что найратмья — истонное учение Будды, и оппоненты Будды, а не только сами буддисты характеризуют его учение как найратмьяваду<sup>41</sup>. Х. фон Глазенапп допускал, что наряду с найратмьявадой существовала и более популярная доктрина, учитывающая чаяния обычных людей и признававшая веру в индивидуальную душу (пудгалу)<sup>42</sup>.

Можно продолжать рассказ об этом споре или даже вступить в него, но еще не вполне ясен сам предмет разногласий. Во-первых, важно понять, *какого* атмана отрицал Будда и как он его отрицал, если отрицал вообще. Во-вторых, необходимо установить, каково место анатмавады в общем контексте буддийского учения. В-третьих, нельзя оценить анатмаваду, если не знать, как Будда понимал природу человека. Но прежде всего надлежит выяснить общее его отношение к доктринам о душе.

Известно, что Будда называл «крайностями» два подхода к проблеме существования души. Согласно первому из них, *сассатаваде*, или *этернализму*, душа представляет собой вечное и неизменное начало, второй — *уччхедавада*, или *аннигиляционизм*, — доктрина уничтожения, состоял в том, что после смерти тела душа также считалась несуществующей. Первый подход обычно ассоциируется с учением о вечном и неизменном Атмане упанишад, а также с учением о вечных элементах Пакуддхи Каччаяны<sup>43</sup>, второй — с учениями типа доктрины Аджиты Кешакамбалина<sup>44</sup>.

Отказываясь от этих «крайностей», Будда подчеркивал, что вопрос о существовании или несуществовании души относится к категории авьяката, т. е. не имеет единственного категорического ответа: «да» или «нет». Другим «ответом» на этот и аналогичные вопросы было молчание.

Характерен эпизод, когда к Будде приходит человек по имени Ваччха и в числе прочих просит его ответить и на вопрос, существует или не существует атман? Будда сохраняет молчание, но когда разочарованный Ваччха уходит, поясняет Ананде, что уклонился от утвердительного ответа по той причине, что такой ответ не соответствовал бы его знанию о бессущности, или безличности всех дхарм, а от отрицательного, так как это привело бы к путанице и Ваччха мог подумать: «Прежде у меня был атман, теперь его нет» (С. IV.10).

Комментируя данный отрывок, французский исследователь М. Юлен подмечает известную асимметрию в ответе Будды: «Отказ утверждать существование атмана отражает по существу догматическую позицию („все дхармы лишены я“), в то время как отказ отрицать это кажется мотивированным прежде всего заботой о том, чтобы не вводить в

смущение слушателя, который еще не готов принять истину несуществования „я“»<sup>45</sup>. Доктрина разрушения, полагает Юлен, с точки зрения Будды, ложна, но все же менее ложна, чем доктрина неизменности»<sup>46</sup>.

Представляется, что такой вывод можно принять, если только сделать одну оговорку. Заменить «ложна» на «вредна». Думается, что здесь Будда озабочен не столько вопросом об истинности или ложности отвергаемых им доктрин, сколько их практической ценностью для спасения. Учхедавада, отрицающая существование «я» после смерти и тем самым уменьшающая привязанность к этому «я», будет с этой точки зрения менее вредна, чем сассатавада, культивирующая столь пагубную привязанность.

Что же касается упомянутой Юленом асимметрии, то нам кажется, что в отношении к учхедаваде и сассатаваде как «крайностям» Будда не делает никакого различия. Обе доктрины демонстрируют неприемлемый для него категорический и догматический тип мышления в решении вопросов, не имеющих категорических и однозначных ответов.

Этот эпизод прясняет многое. Мы видим, что Будда не разделяет нигилистических взглядов учхедавадинов о несуществовании души после смерти. А именно в нигилизме больше всего и обвиняли буддистов брахманисты, джайны и некоторые исследователи буддизма. Таким образом, свое учение Будда считает «срединным» как по отношению к утверждению, так и по отношению к отрицанию существования неизменной души. Он не утверждает, ни что она существует, ни что она не существует. Стало быть, говорить об отрицании Буддой души — значит в оценке его учения впасть в порицаемую им «крайность» нигилизма.

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

Будда: Как ты думаешь, Саччака, является ли рупа («тело», «чувственное») постоянной или непостоянной?

Саччака: Она непостоянна.

Будда: Несет ли то, что непостоянно, духкху или счастье?

Саччака: Духкху.\*

Будда: Относительно того, что непостоянно, несет духкху и подвержено изменчивости, допустимо ли говорить: «это мое», «это я», «это мое я», «это моя самость»?

Саччака, естественно, отвечает отрицательно (М.1.323).

Тот же аргумент повторяется и применительно к другим аспектам личности, или скандхам, различаемым в буддизме: ведане («ощущение», «чувство»), санджене («представление», «распознавание»), санскаре («кармические импульсы») и виджняне («сознание»). Будда показывает, что органы

чувств, ум, сознание человека не вечны, изменчивы, подвержены страданию и именно по этой причине не могут отождествляться с атманом, который, как можно заключить, должен обладать противоположными характеристиками.

Сравним этот диалог и рассказ из «Чхандогья-упанишады» (VIII.7.12) о том, как Праджapati наставлял об Атмане. Сначала он говорит, что Атман — это то, что человек видит, смотрясь в зеркало, т. е. его тело. Но когда часть учеников, удовлетворившись этим объяснением, уходит, то он бросает им вслед: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, кто будет следовать этому учению, будь то боги или асуры, погибнут» (Чх.-уп. VIII.8.4). Далее он объявляет недостаточными отождествления Атмана с состоянием сна со сновидениями, сна без сновидений и, наконец, утверждает, что Атман есть абсолютное «я» зрения, обоняния, речи, познания и наслаждения — субъект, который не может обернуться на себя, стать своим собственным объектом.

Хотя конкретное содержание аргументов и выводов Будды и Праджapati различается (об этом будет сказано специально), тот и другой основываются на одних и тех же предпосылках, молчаливо предполагая, что истинный Атман (вопрос о том, существует он или нет, не обсуждается) вечен, не подвержен изменению, находится в состоянии блаженства (несет радость), является абсолютным субъектом.

В упанишадах роль Атмана как абсолютного субъекта акцентируется особо. Именно это и является самым сокровенным знанием о природе Атмана. «Тот, кто, находясь в земле (воде, огне, воздушном пространстве, ветре, небе, 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» (Брих.-уп. III.7.3—23).

Вполне вероятно, что именно роль «внутреннего правителя» и подвергает сомнению Будда в беседе с Саччакой, когда говорит, что рупа и другие скандхи не изменяются по желанию человека. «Можешь ли ты, Саччака, править своим телом [так, чтобы приказывать]: пусть будет мое тело таким, пусть будет мое тело таким». Естественно, что и на сей раз Саччака отвечает отрицательно.

После анализа пяти скандх, т. е. пяти аспектов личности, Будда приходит к выводу, что ни одному из них нельзя приписать названные характеристики Атмана. Праджнапати же, напротив, утверждает, что Атман, хотя он и не может быть отождествлен с чем-то эмпирически осязаемым, все же существует и есть абсолютное «кто» всех человеческих действий.

В рассуждениях Будды и в самом деле нет прямого отрицания или критики атмана в формулировках упанишад. Вместе с тем он, по сути, показывает, что самые фундаментальные его характеристики, данные в упанишадах, неприменимы ни к чему в составе индивида как совокупности скандх. Это, строго говоря, не является отрицанием атмана как такового, скорее Будда стремится убедить своих слушателей, что атман или «я» — что бы ни понималось под этим словом, — выражаясь современным философским языком, феноменален/льно, или изменчив/во, преходящ/ще.

Вот другой пример. Поттхапада в «Поттхапада-сутте» тоже задает Будде вопрос о реальности атмана, а тот спрашивает, что сам Поттхапада имеет в виду под этим словом. В ответ Поттхапада рассказывает о трех концепциях атмана, которые, по-видимому, были распространены в то время. Согласно этим концепциям, атман является или *gūri* (*olariko*), т. е. имеет телесную форму, или *tapomaу*, т. е. состоит из манаса (ума), или *agūri* (нематериален и не имеет формы). Он поясняет, что «телесный атман» состоит из четырех материальных элементов и питается грубой пищей, манасический — обладает формой и совершенными органами, состоит из больших и малых частей и, наконец, арупи-атман бесформен и состоит исключительно из виджняны (сознания).

Обратим внимание на сходство учения о трех атманах, изложенного Поттхападой, и концепцией оболочек атмана в «Тайтирия-упанишаде» (II.2.5) и «Катха-упанишаде» (III.15), где речь идет о пяти кошах, или оболочках, в числе которых — атман, состоящий из пищи (*annagasataya*), манасический (*tapomaу*) атман и сознающий атман (*viññānataya-ātma*). Это лишнее подтверждает широкую известность данных учений во времена Будды. Первое, по-видимому, принадлежит материалистам бхутачинтикам, второе трудно поддается определению, третье, судя по комментариям тхеравадинского автора Буддхагхоши, исповедовали джайны.

Но главной темой беседы Поттхапады и Будды является не столько концепция атмана, сколько представления о формах его достижения — *аттапатилабха* (*attapaṭilābho*, на йогическом языке *paṭilābha* означает умение удерживать дхьяну, состояние йогического транса). Симптоматично, что

в буддизме три формы аттапатилабха трактуются как практика трех первых «образных» (gūri) дхьян, которые пережил Будда в момент просветления.

Кроме того, три аттапатилабха коррелируют с тремя буддийскими психокосмосами: миром чувственности (kāma-dhātu), миром формы (rūpa-dhātu) и миром неформы (arūpa-dhātu). Поскольку первый мир символизирует «омраченное» состояние, то допустимо предположить, что «телесный атман» — это тоже техническое обозначение «омраченной» психики. Второй мир — рупа дхату — соответствует либо только первой, либо всем четырем «безобразным» дхьянам.

Наконец, арупа дхату коррелирует с четырьмя «безобразными» дхьянами. На вопрос, какой из этих трех типов атмана более реален, реальны ли все или реален только один, Будда отвечает, что в один момент времени реален только один. Далее он поясняет: если реален первый, то не реальны ни второй, ни третий, если второй, то первый и третий, и т. д. Поскольку же первый, второй и третий «обретались» в разное время, то нельзя сказать, что какой-то из них может быть реальным в абсолютном смысле слова, хотя каждый реален в момент «обретения». Тем самым Будда подчеркивает, что атман, если использовать этот термин, реален только временно, уступая место другому атману, тот же, в свою очередь — третьему.

Для иллюстрации этой мысли Будда сравнивает три «обретения» атмана с молоком, которое превращается в простоквашу, затем та — в сметану, а последняя — в топленое масло. «Когда это было молоком, его не называли простоквашей, или маслом, или сметаной, или другими именами... Так же, когда наступает черед какого-либо из модусов личности, его не называют именем [другого модуса]» (Д. I. 201).

Этот загадочный пассаж заставил многих буддологов ломать головы. Томас Рис-Дэвидс предположил, что Будда имеет в виду то, что в названных им продуктах нет единого субстрата, как и в человеке нет «эго», постоянного единства, нет души (в анимистическом смысле)<sup>47</sup>. Индийский ученый П. Джайни полагает, что для Будды выражения типа аттапатилабха — чисто словесные конструкции, не имеющие реальных референтов. На наш взгляд, ближе всех к истине К. Джаятиллеке. «Полемизируя с Джайни, он высказывает мысль, что Будда говорит только о том, что не следует переступать пределов конвенции, принятой между людьми, т. е. нужно называть молоко молоком, а масло — маслом и не придумывать, что молоко каким-то таинственным способом присутствует во всех своих продуктах»<sup>48</sup>.

Иными словами, было молоко, стала простокваша — вот и вся премудрость. «Диалектика» перехода молока в просто-

квашу, которая так занимала сторонников брахманской концепции саткарьявада (предсуществования следствия в причине, молока — в простокваше), глубоко безразлична Будде. Поэтому излюбленный пример ведантистов и санкхьяиков используется им с прямо противоположной целью — доказать, что не молоко (читай: атман) претерпевает различные модификации, оставаясь неизменно самотождественным, а группа дхарм, называемая «молоко», дает другие комбинации, называемые «простоквашей», «сметаной» и т. п. Иначе, в этом процессе нет субъекта (атмана), а есть только смена состояний, которые можно условно называть общим словом «аттапатилабха».

Мы видим, что Будда в этой сутте ничего не говорит о несуществовании «атмана», а использует этот термин для обозначения стадий медитации. Это свидетельствует о том, что он четко отделял конвенциональное употребление слова «атман» от доктринального, связанного с мнением о самости. К первому он относился как к вполне допустимому в отведенных конвенцией пределах. То, что вызывало критику Будды, так это попытка сделать из этой конвенции далеко идущие доктринальные выводы<sup>49</sup>.

Обороты речи, связанные с личными и притяжательными местоимениями — «я», «мое», «мое я» и т. п., расцениваются Буддой как «слова, выражения, обороты речи, обозначения, принятое в мире словоупотребление, которое использует и Гатхагата, но не позволяя им сбивать себя с толку» (Д.1.202). Будда, таким образом, признает, что обыденный язык «истинен» в тех пределах, в которых он помогает ориентироваться в мире и общаться с другими людьми, т. е. в решении чисто прагматических задач. Для цели же спасения, которая требует знания истинной реальности, тот язык непригоден, ибо примысливает к этой реальности фантомы типа «самости», или «я».

Итак, можно сказать, что к понятию «атман» Будда относится как номиналист<sup>50</sup>, полагая, что оно есть только слово, чистая условность, конвенция для удобства взаимопонимания в обыденной жизни, но не обозначение какой-то особой реальности. Однако, если вспомнить все аргументы Будды против отождествления атмана с чувствами, телом, умом, сознанием, то должно признать, что под этими аргументами охотно бы подписались и брахманисты, сторонники учения о Высшем Атмане, который, по их мнению, тоже не сводится ни к телу, ни к чувствам, ни к уму, ни к эмпирическому сознанию, а представляет собой необъективируемый абсолютный субъект всего сущего. Значит, буддисты растрасывают свой критический пыл на то, что критикуют сами брахманисты, — отождествление высшего «я» с эмпирическим «эго»?

Возникает подозрение, что буддисты вообще не понимали концепцию высшего Атмана упанишад. Мишель Юлен полагает, что они не проводили различия между идеей вечного, трансцендентного «я» упанишад и идеей эмпирического «эго», индивидуальной души. С его точки зрения, буддисты лишили понятие Атмана его спекулятивного начала и наполнили чисто психологическим содержанием, подозревая брахманистов в абсолютизации именно эго, «человека желания». «Будда» видит в этом Атмане иллюзорный апофеоз человека желания, индивида, взятого таким, каков он есть в своей естественной необработанности, и вербально поднятого на уровень абсолюта»<sup>51</sup>.

При своем отрицательном мнении о всякого рода спекуляциях буддисты не могли не относиться к пассажам упанишад, посвященным высшему Атману, иначе как к «пустому разговору, не ведущему к нирване». Но если бы они захотели найти свидетельства того, что Атман понимается как возведенное в ранг абсолюта мирское эго, или «эмпирическое я», то они нашли бы их, например, в следующих словах Праджapati: «И так же это совершенное успокоение поднимается из этого тела и, достигнув высшего света, принимает так свой образ. Он высший пуруша, он движется там, смеясь и играя, развлекаясь с женщинами, или колесницами, или родными, не вспоминая об этом придатке — теле» (Чх.-уп. VIII.12.13). И далее: «Поистине, боги, которые (пробывают) в мире Брахмана, почитают этого Атмана. Поэтому они владеют и всеми мирами и всеми желаниями. Тот достигает всех миров и всего желанного, кто, найдя этого Атмана, познает его» (VIII.12.6).

Однако в классических высказываниях упанишад о высшем Атмане он характеризуется как преодолевший желания, бесстрастный, непривязанный и т. п. (Брих.-уп. III.5.1; IV.3.21). Симптоматично, что это совпадает с описанием идеала мудреца и святого в буддизме (правда, названного характеристиками приписываемыми не душе, а всей личности в ее психофизическом единстве). Это свидетельствует не о близости Будды традиции упанишад, на чем настаивают некоторые исследователи, а скорее об общности религиозного идеала всех аскетических течений в Индии — ортодоксальных и неортодоксальных.

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

Как же устроен человек с точки зрения буддизма? Для



ответа надлежит более подробно разобраться в буддийской теории пяти скандх.

Рассмотрим каждую из них в отдельности.

Первая скандха, рупа, обычно трактуется как «материальное», «телесное», «форма»<sup>52</sup> — это телесная масса индивидов, состоящая из вещества четырех стихий (земли, воды, воздуха и огня) и обладающая примитивной сенсорностью. В отличие от других религиозно-философских систем Индии буддизм говорит не столько о субстанциальных стихиях (махабхутах) самих по себе, сколько об элементах мира как синонимах состояний твердого, жидкого, мягкого и т. п., т. е. об их характеристиках, определяемых на основе той реакции, которую они производят на индрии — органы чувств.

Учитывая, что рупа включает момент сенсорики, О. О. Розенберг предлагает переводить ее как «чувственное»<sup>53</sup>, современный исследователь А. В. Парибок в своем переводе подчеркивает другой аспект рупы, а именно связь с формой, знаком, образом, поэтому его рупа — это «образное».

В буддийской систематике рупа коррелирует с миром чувственности (*kāma-dhātu*), а не миром рупы (*rūpa-dhātu*), под которым подразумеваются четыре первые дхьяны (*rūpa-dhūyāna*).

Рупа противопоставляется всем остальным скандхам как нементальное (*acetasika*) — ментальному (*cetasika*). Поскольку карма создается лишь через сознательное намерение личности, то рупа находится вне сферы кармы и тем самым вне моральной вменяемости, добра и зла, к ней неприменима оппозиция «благого — неблагого». В целом она включает в себя дхармы, находящиеся еще за пределами той сферы, откуда может начаться преобразование личности. В «Дхаммасангани» рупа определяется как *ahetu*, не имеющая причины в виде аффектов, а также как то, что не устраняется пониманием и умственным развитием<sup>54</sup>.

В этом смысле рупа-скандха является аналогом бессознательного, точнее, досознательного опыта. По словам К. Рис-Дэвидс, рупа\* — это «чувственные феномены, но скорее в их физической ипостаси, а не как полноценные факты сознания»<sup>55</sup>.

Для иллюстрации роли скандх используем пример с ожерельем, которое валяется на дороге, пока его не находит случайный прохожий. Рупа — это все то, что имеет отношение к внешнему виду ожерелья и что может быть идентифицировано с помощью органов чувств — вещество, из которого оно сделано (твердое, мягкое, жидкое и т. п.), его форма и т. п.

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

*Санджня* (санскр. saṃjñā, пали saññā) — третья скандха, уже более высокая степень сознательности, связанная с процедурой, которую в современной психологии называют распознаванием. Она включает различение, узнавание и подведение под определенный класс объектов. Например, прохожий говорит про свою находку: «Это ожерелье».

Пожалуй, самой трудной для понимания является четвертая скандха — *санскара* (санскр. saṃskāra, пали saṅkhāra). Считается, что она есть элемент механизма, реализующего карму, — словом, то, что программирует психику человека по определенной схеме, созданной в прошлой жизни. К. Рис-Дэвидс переводит санскарару как «синтез», или «память», В. И. Рудой — как «формирующие факторы»<sup>56</sup>, А. В. Парибок — как «слагаемое», понимаемое в смысле: «1) слагаемые слагаются, складываются; 2) они сами слагают, создают себе мирское кружение; 3) их можно сложить, отложить, т. е. успокоить, и это будет нирвана»<sup>57</sup>. Но чаще всего санскарару переводят как «кармические импульсы». В нашем примере санскарарой может быть любовь или неприязнь прохожего к украшениям, умение обращаться с ними и прочие вещи, объясняемые опытом его прошлой жизни.

Наконец, самая важная из скандх — *виджняна* (санскр. vijñāna, пали viññāna). Другие коннотации этого термина в «Палийском словаре» — «ментальное качество», «носитель индивидуальной жизни», «жизненная сила», «принцип анимации», «ум» и многие другие. Их объединяет тенденция связывать признаки жизни человека с проявлениями сознания. Вместе со своими синонимами *mano* и *читта* виджняна часто противопоставляется *kāya* (в смысле тела) и считается принципом, одушевляющим тело (живое тело называется sa-viññāṇaka). Именно виджняна является тем, что индивид наследует из своей прошлой жизни и что после смерти его

нынешнего тела переходит в другое тело (Д.II.68; С.III.54; I.122; III.124).

Подобные представления, видимо, и дали повод С. Шаеру считать виджняну аналогом вечного сознания атмана<sup>58</sup>. Однако вместе с тем взгляды на виджняну как на вечную и неизменную сущность в никаях однозначно осуждаются (M.I.258).

Если оценивать учение о скандхах в целом, то, вероятно, не будет сильным преувеличением назвать его первым в истории индийской мысли систематическим описанием психики через разграничение ее функций. Но может сложиться впечатление, что индивид в таком описании распадается на отдельные, не связанные друг с другом фрагменты. Однако это не так: есть нечто, что связывает скандхи, делает их частями одного целого, — это *упадана* (*upādāna*). Все скандхи определяются буддистами как упадана скандха, т. е. скандха привязанности. А привязанность выступает главным фактором «омраченности» индивида. Именно из-за нее чело-веческая психика полна *клеш* (санскр. *kleṣa*, пали *kilesa*) — аффектов. Пока скандхи действуют в режиме привязанности, они создают все новые и новые клеши, затягивая человека в омут бесконечных перерождений.

Чтобы устранить эти естественные тенденции скандх, нужно прежде всего устранить то, что делает их факторами привязанности, *эгоцентрическую установку индивида*, которая пронизывает весь его опыт и побуждает культивировать ряд ложных мыслительных привычек — мнений о самости, «я» (санскр. *satkāyadr̥ṣṭi*). Из-за этой установки все, что с ним происходит, человек приписывает некой самости, «я», атману. В литературе Абхидхармы мнения о самости разбиваются на четыре группы: 1) рупа (или любая другая скандха) есть самость, 2) самость характеризуется рупой, 3) самость содержится в рупе, 4) рупа содержится в самости.

Первое и второе — субъект-предикатные отношения в прямом и обратном порядке:  $R(S) — A(P)$ ,  $R(P) — A(S)$ . Третье и четвертое — отношение вмещаемого и вмещающего также в прямом и обратном порядке. Таким образом, отрицается, что анатман, выражаясь логическим языком, может быть субъектом, предикатом, а также вмещаемым и вмещателем рупы и других скандх. Поэтому главный вывод анатмавады состоит в том, что мнение о самости ложно и что атман (вопрос о его существовании или несуществовании не рассматривается) не имеет никакого отношения к скандхам, стало быть, применительно к индивиду является иллюзорным понятием, не подкрепленным реальностью. Вот вкратце ход рассуждений Будды и более поздних буддистов.

Когда имеешь дело с буддийским анализом психики, важно помнить, что она интересует буддистов не сама по себе (они не занимаются психологией в естественнонаучном плане), а только в перспективе ее возможной настройки на волну «освобождения», причем настройки, опирающейся на сознательный опыт, генерированный «изнутри», а не индуцированный или навязанный извне.

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

Необходимость осознания всего, что с тобой происходит, без примысливания «я» отразилась в особой практике медитации, состоящей из упражнений, призванных выработать в человеке безличностное восприятие мира, т. е. такое восприятие, из которого полностью исключено противопоставление «я» и «не-я», субъекта и объекта. В этом смысле можно трактовать анатмаваду как попытку увидеть в человеческой психике *чисто объективный процесс*. Смена составляющих его дхарм предстает как череда событий, или феноменов.

Многие ученые характеризуют анатмаваду как «антисубстанционалистскую» доктрину, направленную против «субстанциализма» упанишад<sup>59</sup>. Атман и субстанции для них чуть ли не тождественные понятия, а отрицание атмана — аналог отрицанию субстанции (Рис-Дэвидсы, Мурти и др.). Между тем «субстанциальность» атмана в упанишадах далеко не так бесспорна.

Понятие «субстанция» (*dravya*) принадлежит специальной философской терминологии, разработка которой происходит на значительно более позднем этапе развития индийской мысли. Это понятие вводится в «философский оборот» брахманистской школой вайшешика<sup>60</sup>. Здесь атман считается одной из субстанций наряду с четырьмя стихиями (махабхутами), пространством, временем, акашей (эфиром) и манасом. Что же касается веданты — наследницы упанишад, то атман никогда не характеризуется в ней как *dravya*, да и в самих упанишадах оно употребляется отнюдь не в философском смысле.

В буддизме понятие дравья становится одной из характеристик дхарм в школе вайбхашика, где дхарма совмещает в себе функции качества и носителя качеств (*svalakṣaṇa*)<sup>61</sup>. Однако применительно к раннему буддизму говорить об антисубстанциалистской критике атмана, на наш взгляд, еще преждевременно.

Начиная с Будды, отношение буддистов к теме атмана и анатмана, как и ко всем остальным доктринальным вопросам — о чем не следует забывать, — зависело от конкретных задач проповеди и конкретной аудитории. Поздний буддийский философ Чандракирти утверждал, что Будда, дабы искоренить естественный материализм самых невежественных, наставлял их об атмане, 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<sup>62</sup>. Продолжая эту мысль, предположим, что и вопрос буддологов, верил ли Будда в атман и признавал ли атман, является, по существу, авьяката, поэтому на него нет и не может быть категорического ответа.

Нетрудно вообразить, как было встречено в Индии такое учение. Брахманисты упрекали Будду в том, что он лишил кармический процесс не только агента, но и субъекта, пожинаящего плоды воздаяния. *Кто претерпевает перерождение и кто спасается, если нет атмана?* — вопрошали они. Впрочем, буддисты с полным правом могли бы вернуть этот упрек самим брахманистам, ведь и высший Атман в упанишадах настолько неизменен, что тоже не подвержен процессу воздаяния: «Не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» (Брих.-уп. VI.4.22).

По замечанию М. Юлена, «раз атман уже есть то, что должно быть достигнуто, это обесценивает все усилия индивида на моральном и религиозном поприще»<sup>63</sup>. Более того, позиция упанишад, с точки зрения Юлена, заслуживает упрека в аморализме, поскольку «тот, кто так знает», какое бы ни совершил деяние, не понесет за него наказание<sup>64</sup>. Добавим, что апофеозом аморализма в этом смысле является призыв Кришны к Арджуне в «Бхагавадгите» убивать своих родичей, поскольку Атман вечен, а значит, в действительности никого нельзя убить.

В отличие от упанишад, где единственно реальным в карме, сансаре и «освобождении» является лишь абсолютный субъект этих процессов, т. е. Атман, буддизм отстраивается 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»<sup>65</sup>, а Юлен считает, что буддизм «предложил радикально внутреннюю концепцию кармы, которая могла появиться в Индии, — такую концепцию, которая создала максимум непрерывности между деятелем (*karṇ*) и вкушающим плоды действия (*bhokṭṛ*)»<sup>66</sup>. В чем же особенность буддийского решения проблемы?

Начнем с того, что на место атмана как статичного принципа, неспособного к изменению и развитию и, стало быть, к несению моральной ответственности за проступки индивида, Будда поставил сам процесс изменения в виде континуума дискретных элементов, событий (дхарм), чередование которых подчинено особому каузальному закону *взаимозависимого возникновения, пратитья самутпады*; на место единства и тождества субъекта, или агента, перерождения — единство и тождество конгломерата, или серии, дхарм. Тем самым были подведены основы для решения двух проблем, которые игнорировал брахманизм.

Во-первых, объяснялась реальность изменений в человеческой личности — морального совершенствования или деградации. Во-вторых, индивид нес моральную ответственность не только в виде воздаяния лучшим или худшим перерождением, как в брахманизме, но своим психическим и моральным состоянием в каждое мгновение его настоящей жизни, ибо каждое атомарное состояние стало рассматриваться как совокупный результат всех его прошлых деяний (в том числе и в иных перерождениях).

«Для тех, кто привык видеть в человеке настоящего момента „законного наследника“ предшествующего момента, — пишет М. Юлен, — механизм морального воздаяния уже не содержит ничего таинственного»<sup>67</sup>. Он справедливо замечает, что переход от одного существования к другому в буддизме не представляется чем-то радикально отличным от постоянной череды состояний в пределах этой жизни<sup>68</sup>. Таким образом, можно заключить, что смерть и рождение приобретают в буддизме более условный характер, чем в брахманизме.

Перенесение воздаяния во внутренний план и превращение его в постоянно действующий механизм кармической детерминации психики позволило буддизму создать оригинальную концепцию кармы, которая непохожа на другие индийские теории воздаяния и перерождения. Однако ее обсуждение будет гораздо более уместным в связи с буддийской концепцией причинности.

Справедливости ради необходимо сказать, что замена атмана скандхами, хоть и способствовала решению определенных проблем, тем не менее оставляла нерешенными еще большее их число. Это проблема чужой одушевленности, проблема тождества личности в разные моменты времени (если нет «я», то как доказать, что, например, Дэвадатта остается тем же самым человеком в течение своей жизни) и связанные с ней проблемы объяснения памяти и узнавания. Их обсуждение относится уже к более позднему периоду развития буддизма, чем тот, что находится в сфере нашего интереса.

Однако на одном эпизоде истории «школьного» буддизма все же надо остановиться. Когда проблема тождества личности встала перед буддистами во всей своей остроте, некоторые из них посчитали, что поток дхарм, составляющих индивида, не должен быть совершенно дискретным. Для обозначения тождества дхарм отдельного индивида и их устойчивости в потоке времени они стали употреблять понятие пудгала (pudgala, пали puggala). Поэтому их называли пудгалавадинами, сторонниками доктрины пудгалы (европейские ученые с легкой руки известного английского ученого Э. Конзе окрестили их персоналистами).

В группу входили ватсипутрия, дхармотория, бхадарания, саннагарика, авантака и ряд других более мелких школ хинаяны. Характерно, что даже многими современниками, не говоря уже о более поздних поколениях буддистов, пудгалавадины оценивались как «внутренние аутсайдеры» (antarasagaratirthika).

Обстоятельный разбор и критику их позиции содержат важнейшие тексты тхеравады — «Катхаваттху», вайбхашики и саутрантики — «Абхидхармакоша». Из махаянских авторов, критиковавших пудгалаваду, следует упомянуть Нагарджуну, Асангу, Чандракирти, Шантидэву и Камалашиву. Из собственных текстов этой школы сохранилось небольшое сочинение по винае (в китайском переводе), трактат по абхидхарме и трактат «Саммития-никая-шастра», по признанию ученых, очень темный и плохо поддающийся переводу<sup>69</sup>.

В поддержку своей доктрины пудгалавадины ссылались на некоторые известные фразы Будды, где пудгала упоминается в значении некой неделимой целостности, объекта референции для слова «я». Вот одна из таких фраз: «Я буду учить вас бремени, его возложению, его снятию и носителю бремени. Пять скандх, образующих сферу восприятия, есть бремя. Желание — возложение бремени, отказ от желания — его снятие. Носитель бремени есть пудгала — тот почтенный человек, которого зовут так-то и так-то, рожденный так-то и так-то, из такого-то и такого-то клана, питающийся такой-то и такой-то пищей, живущий столько-то и столько-то, пребывающий здесь столько-то и столько-то, оканчивающий свой жизненный путь так-то и так-то»<sup>70</sup>.

Ортодоксальные буддисты отвечали, что в этом и подобных высказываниях слово «пудгала» используется лишь как простое «именование», «обозначение», «конвенция», призванная облегчить понимание между людьми. Но «персоналисты» возражали, что как буддисты они ни в коем случае не считают пудгалу атманом. Поэтому пудгала не является ни чем-то совершенно отличным от скандх, ни тождественным им — «он не в скандхах, но и не вне их». Такова, кстати

сказать, типично буддийская «срединная» диалектика пудгалавады (ср. тактику ухода от категоричных ответов, характерную для построения многих буддийских доктрин).

С помощью пудгалы объяснялись процесс перерождения («кто» же еще, если не пудгала, подвергается процессу перерождения), феномен памяти (если пудгала нереален, то «кто» вспоминает), кармическое воздаяние (пудгала — тот, кто действует и кто вкушает плоды действия), наличие субъекта нравственного акта («кто» страдания, радости, сострадания) и т. д.

По мнению Э. Конзе, существование персоналистов в течение долгого времени и та беспощадная враждебность, которую они возбуждали у других буддистов, наводят на предположение, что они выполняли полезную функцию<sup>71</sup>. Ученый справедливо полагает, что буддийский «персонализм» был реакцией на абсолютизацию доперсоналистических тенденций, свойственных другим школам абхидхармики. Речь идет о подчеркивании реальности только изолированных мгновенных состояний — дхарм и отрицании даже их относительного единства в определенные промежутки времени.

Вызов, брошенный пудгалавадинами всем остальным абхидхармистам, был полезен, по мнению Конзе, тем, что позволил выработать в дальнейшем более взвешенную позицию, которая хотя и не предполагала отказа от анатмавады, но вместе с тем учитывала необходимость более аргументированного обоснования тождества личности в разные моменты времени. Конзе подчеркивает, что практически все «ортодоксальные» школы как хинаяны, так и махаяны в той или иной форме выражали приверженность непрерывности в объяснении дискретного потока дхарм. Кульминацией этого попятного движения от тотальной дискретности стала концепция алая-виджняна, «сокровищницы сознания» — динамичного, но сохраняющего определенную устойчивость резервуара кармических потенций всех живых существ<sup>72</sup>.

Этот эпизод из истории буддизма ярко показал, как отразилась на развитии систематической буддийской философии формулировка Буддой тезиса анатмана. И хотя вопрос о существовании атмана сам основатель буддизма считал не имеющим однозначного ответа, его последователи, похоже, нарушили завет Учителя, превратив анатмаваду в однозначную доктрину с вытекающим из этого «впадением в крайность».

Между тем позитивный сотериологический смысл, который Будда вкладывал в анатмаваду, заключался, как представляется, прежде всего в *разрушении эгоцентрической установки сознания*, присущей «естественному» человеку. Эта установка представляет собой систему ментальных привычек



и склонностей, основанную на восприятии мира и себя в терминах субъекта и объекта, собственности и принадлежности. Иначе говоря, это отношение ко всему происходящему как совершаемому кем-то, принадлежащему кому-то и кем-то претерпеваемому. Будда считает, что именно подобное отношение мешает человеку видеть вещи такими, каковы они в действительности, сами по себе, без примеси иллюзорных субъект-объектных категоризаций. Иными словами, мешает постигать истину.

В истории буддизма анатмавада сыграла двойную роль: как система медитативных упражнений, которые помогали буддийским неопитам изжить эгонстические предрассудки из прежнего опыта (например, они должны были медитировать над 32 элементами тела, повторяя при этом: «это не я, это не мое, это не мое я, я не содержится в этом, это не содержится в я» и т. п.), и как теоретическая система, выработанная под давлением критики соперничающих направлений (хинаянская теория дхарм).

Известно, что в поисках путей преодоления эгоцентрической установки сознания буддизм в Индии был далеко не одинок. Те же цели преследовал и брахманизм в своем учении о высшем Атмане. Как абсолютный субъект Атман противопоставлялся эмпирическому эго с его самомнением, «яйностью» (*асмита*). Сохраняя понятие субъекта («деятеля», «автора», «вкушателя»), упанишады, а впоследствии веданта, отождествляют его с высшей объективной реальностью — Брахманом, снимая тем самым саму оппозицию субъекта—объекта.

Таким образом, и диссидентский буддизм, и ортодоксальная брахманистская традиция связывают подлинную реальность с отсутствием оппозиции субъекта и объекта. Однако если брахманизм абсолютизирует и субъект и объект и мыслит их слияние и неразличимость именно на этой основе, то буддизм с самого начала вообще отказывается от данных понятий.

Вот как оценивает Будда абсолютизацию атмана: «И коль скоро, о бхиккху, ни самость, ни принадлежность чего-либо самости не могут быть приняты в качестве истины, разве это не ересь утверждать: „это мир, а это я, и я буду пребывать в будущем, постоянный, неизменный, вечный, не подверженный изменению, о да,— я буду пребывать в вечности!“», разве это не доктрина, попросту говоря, глупцов» (M.I.138).

Вместо «я» и вещи, «я» и «мое», вещи и ее качества — языка субъекта и объекта, субъекта и предиката, субстанции и атрибутов, Будда предпочитает язык дхарм и отношений между ними. Так, определив «субъект-объектный» воп-

рос: «Кто вкушает пищу сознания?» как «несостоятельный», он предлагает его «правильную» формулировку: «Условием чего является пища-сознание?» и ответ: «Сознание является условием будущего перерождения» (С. II. 13). Другими словами, Будда заменяет прежний эгоцентрированный язык на безличный язык дхарм и механизма отношений между ними — пратитья самутпады (взаимозависимого возникновения).

### **Пратитья самутпада как буддийская концепция причинности**

Из четырех благородных, или арийских, истин по крайней мере одна не просто допускает философское толкование, но является философской уже по самой своей формулировке. Это истина о причине духкхи. То, что духкха имеет свою причину, составляет важнейший философский смысл учения о четырех истинах. Не случайно Будда прославился как учитель, который наставляет «о причинах» (вспомним уже упомянутый эпизод про брахмана Шарипутру)<sup>73</sup>. Именно мысль о причинах сансары, сформулированная в концепции взаимозависимого возникновения, или пратитья самутпады (санскр. *pratītya samutpāda*, пали *paṭicca samuppādo*), оценивается им как «глубокая», «тонкая», «доступная пониманию только знатоков» и т. п., а также часто просто отождествляется с Дхармой: «Кто видит пратитья самутпаду, тот видит Дхарму, кто видит Дхарму, тот видит пратитья самутпаду» (M. I. 191).

Слово *samutpāda* трактуется Буддхагхошей как наличие множественности условий и их совместное действие в производстве результата: «Когда нечто возникает, оно возникает совместно, т. е. скоординированно, а не отдельно, а не без причины» (Вм II. 521). Излюбленный буддийский репрезентатор, моделирующий пратитья самутпаду, — это описание условий, при которых семя, посаженное в почву, может взойти, созреть и дать плоды.

Каковы же эти условия? Во-первых, само семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым и т. п.; во-вторых, его следует правильно посадить и регулярно за ним ухаживать. В-третьих, почва, в которую оно посажено, тоже должна быть подходящей, содержать достаточно влаги и т. п. Если хоть одно из этих условий будет нарушено, то нечего ждать всходов (С. III. 54).

Значит, «причиной» растения оказывается не только семя (как утверждали брахманисты), а целая совокупность условий, каждое из которых по-своему соотносится со следствием.

ем, образуя разные причинно-следственные цепочки<sup>74</sup>. Их интеграция в единый действующий механизм представляла довольно сложную проблему, которая решалась уже на более поздних этапах развития буддизма<sup>75</sup>.

Пока же в никаях особое внимание обращено на объективность, универсальность и самодостаточность этого механизма, исключаящих произвол человеческой или божественной воли. «Патичча самуппано,— сказано в Самьютта-никае (II.26),— характеризуется объективностью, необходимостью, неизменностью и обусловленностью». «„Объективность“,— поясняет Буддхагхоша,— синонимична каузальности. Поскольку эти условия, и только они... вызывают то или иное событие, сказано об „объективности“; поскольку ни одно мгновение не задержит проявления события, условия которого налицо, говорится о „необходимости“; поскольку ни одно событие, отличное от следствия, не возникает с помощью других событий и условий, говорится о „неизменности“; из-за условия или группы условий, которые порождают такие состояния, как старость и смерть, говорится об „обусловленности“» (СА. II.41).

Таким образом, «машина причинности» является непреложным законом, действующим в сансарном мире. Даже совершенный буддийский мудрец, достигший нирваны, Будда или Татхагата, не может отменить его. Это подчеркнуто в следующем отрывке из Самьютта-никаи: «Что есть ратисса саттхиррапо? Возникает ли Татхагата или нет, этот порядок существует — порядок дхамм, регулярное чередование дхамм и их обусловленность (idappассауатā). Татхагата открывает и постигает это; открыв и постигнув это, он на это указывает, этому учит, устанавливает это, утверждает это, раскрывает, анализирует, проясняет и говорит: „узри!“» (СII.15).

Отрывок любопытен тем, что из него становится ясно, какую, если можно так выразиться, большую интеллектуальную и духовную работу после открытия пратитья самутпада проделал Будда, чтобы донести ее смысл до своих слушателей. Он не просто рассказал об «увиденном» в мистическом акте прозрения, но и произвел анализ (vibhajati), прояснение/объяснение (uttanikaroti), разработку внутреннего видения, или интуиции, словом, исследовал способы преподать это учение адептам, различающимся по своему интеллектуальному уровню и йогической подготовке.

В средневековой индийской философии буддийская концепция причинности приспосабливалась к категории асаткягуавāда (букв. «непредсуществование следствия [в причине]»), противоположной ряду учений, объединенных категорией саткягуавāда (букв. «существование следствия [в причине]»). С точки зрения последней следствие предсуществует в при-

чине, как растение в семени, и все развитие растения-следствия есть лишь актуализация потенций, заложенных в семени-причине (позиция санкхьи и веданты). Первая концепция, напротив, отрицает предсуществование следствия в причине, настаивая на том, что оно есть нечто новое и ранее не существовавшее (вайшешика, буддизм).

В отличие от вайшешики буддисты не признавали, что следствие связано с причиной неким единым материальным субстратом (*samavāyī kāraṇa*), поэтому их асаткарьявада была самой радикальной: она не допускала никакой связи между причиной и следствием, кроме последовательного возникновения. Пратитья самутпада не сводится к отношению причины и следствия ни в качестве соответственно первичного и вторичного, ни в форме субстрата-носителя и атрибута, ни в виде содержащего и содержимого. Поскольку поток дхарм абсолютно дискретен, не может быть и речи ни о какой форме предсуществования следствия в причине, ни, более того, о самом акте «причинения», т. е. прямом порождении следствия причиной или перенесения на него каких-то характеристик причины (структуры, материала и т. п.).

Строго говоря, в буддийской концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а есть лишь условия. Поэтому предпочтительней, на наш взгляд, называть эту концепцию *кондиционалистской*, а связь «причин» в пратитья самутпадае — *кондициональной*. Последняя определяет не сущность явления, а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения.

Это достаточно очевидно из классических формулировок пратитья самутпада, которые часто встречаются в никаях: «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».

Общий философский смысл пратитья самутпада сводится к тому, что в сансарном мире все обусловлено и нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена третьей. Иными словами, нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий — еще один довод против брахманистской доктрины абсолютного Атмана-Брахмана как первопричины мира.

Буддийские формулировки пратитья самутпада на первый взгляд напоминают классические европейские определения причинности. Это вдохновило многих европейских буддологов на высокую оценку «научности» этой концепции. Так, Т. Рис-Дэвидс и К. Джаятиллеке видят в ней «научный взгляд на причинность в противоположность обывательскому»<sup>76</sup>. Подобная оценка, на наш взгляд, может ассоцииро-

ваться у европейского читателя с европейским пониманием термина «научный», которое предполагает значение «теоретический» и, конечно же, вряд ли подразумевает какие-то религиозно-практические коннотации.

Между тем перед нами не просто концепция причинности, служащая познанию мира в научном смысле слова, а теория и практика спасения. Пратитья самутпада — это и объективный взгляд на обусловленность дхарм и далеко не безразличное внимание к их чередованию, регулярной смене «есть» и «нет», возникновения и исчезновения, бытия и небытия. Знание пратитья самутпада не только раскрывает причины закабаления живых существ в дуккхе, но создает возможность прекратить это закабаление и достигнуть нирваны. Сам порядок «закабаления» важен только тем, что дает ключ к порядку «освобождения». Таким образом, пратитья самутпада соотносится не только со второй, но обязательно и с третьей благородной истиной — истиной о прекращении дуккхи, что и сообщает ей сотериологический смысл.

Не забывая об этом, продолжим анализ пратитья самутпада с философской точки зрения. Какие же философские проблемы решал буддизм с помощью этой концепции?

Отказавшись от идеи неизменного непрерывного субстрата всех изменений, что составляло философский аспект концепции атмана, буддизм выдвинул идею череды изменчивых элементов — дхарм. Однако хотя дхармы, постоянно возникающие и исчезающие, дискретны и изолированы, все же мир не только изменчив, но и устойчив. Как же объяснить восприятие неизменных в течение времени вещей и состояний? Буддисты утверждают, что процессы в мире имеют непрерывный и упорядоченный характер именно потому, что отношения между дхармами подчинены закону взаимозависимого возникновения.

Словом, концепция пратитья самутпада представляла собой попытку заменить, выражаясь современным языком, законы статки (взаимоотношения статичных сущностей — субстанций) законами динамики (взаимоотношениями изменчивых состояний — дхарм). Если в первом случае главное ударение делается на предмете отношения, то во втором — на самом отношении. Пратитья самутпада решает сразу две философские задачи: преодолевает «крайность» этернализма (сассатавада) с его апофеозом устойчивости и снимает угрозу абсолютной дискретности, равносильную приверженности аннигиляционизму (уччхедавада). Тем самым устанавливалось искомое идеальное равновесие, или «срединный путь». В данном случае это путь между избытком дискретности и избытком континуальности, где пратитья

самутпада — попытка внести в царство дискретных дхарм необходимую дозу континуальности (через принцип связи явлений).

Если оценивать философское значение пратитья самутпады в целом, то необходимо отметить несколько моментов. Во-первых, это безличный закон, который действует в мире независимо от бога и от человеческого сознания. Во-вторых, закон универсальный, распространяющийся на все явления и исключаящий как первопричины, так и конечные следствия. В-третьих, как уже говорилось, это не каузальная, а скорее кондициональная связь, суть которой не *причинение* одного события другим, а *взаимное обуславливание их возникновения*. Иными словами, это не связь между отдельными самостоятельными сущностями, а определенный порядок течения событий. Поэтому, в-четвертых, это отказ обсуждать онтологический статус вещей, вовлеченных в динамические кондициональные процессы.

Как же работает эта «машина обуславливания»? В палийских текстах встречаются разные варианты, так сказать, прикладной формы пратитья самутпады, или, как ее стали называть позднее, — бхавачакры, колеса становления. Это не только разный порядок нидан — звеньев в цепочке становления, но и разное их число. Приведем классический список, включающий 12 нидан:

1→2 — незнание (*авидья*) обуславливает *санскары*, или кармические импульсы;

2→3 — санскара обуславливает *виджняну*, или сознание;

3→4 — виджняна обуславливает *нама-рупу*, архаическое обозначение психофизического комплекса индивида;

4→5 — нама-рупа обуславливает шесть *аятан* (чувственных сфер);

5→6 — шесть сфер обуславливают контакт (органов чувств и объектов);

6→7 — контакт обуславливает ощущение;

7→8 — ощущение обуславливает желание;

8→9 — желание обуславливает привязанность;

9→10 — привязанность обуславливает становление (*бхава*);

10→11 — становление обуславливает рождение;

11→12 — рождение обуславливает старость и смерть.

В Дигха- и Самьютта-никаях число и порядок их следования часто варьируют. Там нередко отсутствуют звенья (4), (5), (11) и (12). По замечанию Э. Конзе, данные звенья описывают тело перерождения и говорят об участии перерождающегося индивида, тогда как первоначальные формулы, по его мнению, не имели ничего общего с перерождением<sup>77</sup>. Вероятно, Конзе прав и в том, что факторы

перерождения добавлены к этой схеме в период появления школ<sup>78</sup>.

Самый полный, хотя и не исключено, что довольно поздний, перечень нидан содержит два текста: «Маханидана-сутта» из Дигха-никаи и «Нидана» из Самьютта-никаи. В первом тексте Будда начинает рассказ о пратитья самутпаде с ниданы старости-смерти, отмечая, что она обусловлена становлением, оно же, в свою очередь, — привязанностью, привязанность — желанием, желание — ощущением, ощущение — контактом, контакт — нама-рупой, нама-рупа — сознанием.

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

Чтобы двигаться дальше в нашем понимании этой темы, необходимо разобраться в значении некоторых нидан. Хотя нидана привязанности (упадана) нам уже знакома, но здесь представляется случай узнать, как ее толкуют в названных текстах. Она специфицируется в четырех видах: привязанность к чувственному удовольствию (*kāma*), ложному мнению (*ditthi*), к добродетели или обетам (речь идет о брахманской дхарме), привязанность к атмаваде (выделяется здесь специально ввиду ее особой значимости, хотя, строго говоря, относится к *ditthi*). Желание (*taṇhā*) понимается как желание звуков, запахов, вкусовых и тактильных ощущений, желание ментальных объектов.

В «Нидане» к основной цепочке добавляется *шадаятана*: шесть чувственных сфер (зрение, слух, вкус, осязание, обоняние, манас, или ум, их объекты — зрительные, слуховые и т. п.), а также шесть чувственных сознаний: сознание звука, сознание цвета, сознание запаха и т. п. Кроме того, появляется нидана санскары — кармических импульсов, которые бывают двух родов: благоприятные и неблагоприятные. Кармические импульсы могут проявляться в речи, поступках и мыслях и даже оказывать влияние на формирование будущей кармы. Наконец, в тексте упомянута авидья,

или незнание, первое звено в классической цепочке. Авидья трактуется как незнание четырех благородных истин.

То, что авидья стоит в начале классической цепочки, дает повод предположить, что именно эту нидану буддисты считали основной причиной сансары, а значит, и своего рода первопричиной — ничем более не обусловленной. Однако подобное предположение противоречило бы принципу универсальности пратитья самутпады, о котором мы говорили. Да и сами никаи ясно его опровергают: «Первоначально авидьи неизвестно [в том смысле, чтобы об этом можно было бы сказать]: „До этого авидьи не было, а в этот момент авидья возникла... но то, что авидья обусловлена,— это известно“» (А.113). Добавление к ниданам авидьи и сансары переносит процесс обусловливания в прошлое существование, поскольку, согласно буддистам, сансары — кармические следы — создаются в прошлом рождении из-за незнания четырех благородных истин.

По определению нама-рупы и виджняны, которое дается в том же тексте, *нама* — это ощущение (*vedanā*), восприятие (*saṃjñā*), воление (*ceṭana*), контакт (органа чувств и объекта) и внимание (*manasikāra*). Рупа — это четыре великих элемента, а виджняна — это шесть тел сознания: сознание зрения, сознание слуха, сознание запаха, сознание вкуса, сознание касания и сознание ума.

А. К. Уордер усмотрел в порядке «обусловливания» ниданами друг друга зависимость сознания от психофизического комплекса (нама-рупа), или «от материального субстрата»<sup>79</sup>. Однако сведение отношений виджняны и нама-рупы к отношению атрибута и субстрата, столь высоко оцененное «сциентистом» Уордером (он видит в буддизме черты современного научного подхода), решительно противоречит духу и букве учения Будды. Начнем с того, что в порядке перечисления звеньев бхавачакры виджняна предшествует нама-рупе, значит, сама ее обусловливает (*viññāṇa passaṇā pāta-gūra*). Ну а об отрицательном отношении Будды к субъект-предикатным отношениям уже говорилось.

Если попытаться реконструировать «логику» бхавачакры, то мы столкнемся с рядом принципиальных трудностей. Во-первых, в никаях нет единого и общепринятого порядка нидан, а также удовлетворительных объяснений, *почему* одна нидана обусловливает другую. Создается впечатление, что буддисты особенно и не стремились к тому, чтобы связать нидан друг с другом выглядела логически убедительной. Раз главное — не онтологический статус предмета, а его зависимость от другого предмета, то не суть важно, *какие* предметы связаны и в *каком порядке*, важно только то, что они связаны, сам факт их взаимозависимости.



Это подтверждается полной невозможностью построить какую-либо модель бхавачакры. Если это круговая модель, то тогда последнее звено должно обуславливать первое, т. е. старость и смерть — неведение, что не очень-то понятно. Если это линейная модель, то остается открытым вопрос — что же обуславливает авидью? Необусловленная, она нарушает универсальность пратитья самутпады.

Вероятно, для того чтобы понять бхавачакру, следует учитывать все ту же инструментальность буддийских концепций, их нацеленность на конкретные духовные задачи проповеди. То, что бхавачакра как прикладная формула пратитья самутпады могла варьировать в зависимости от аудитории, а в истории буддизма меняться и дополняться, отвечает ее изначальному прикладному и инструментальному характеру. Попытки ученых восстановить ее логический смысл и представить в виде законченной концепции едва ли могут увенчаться успехом. Судя по тому, как складывалась эта концепция, анализировать ее лучше исторически.

Давая оценку бхавачакры, 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 духкхи. Однако, хотя это бесспорно и подтверждается буддийскими текстами, все же были у этой концепции и другие цели.

Подтверждение тому можно найти в своеобразном контент-анализе, который провел патриарх буддологии Томас Рис-Дэвидс в отношении «Ниданы»<sup>80</sup>. Он отмечает, что из 93 сутт только одна шестая часть посвящена духкхе, несколько большая часть имеет своим предметом «эволюцию предметов путем их естественного обуславливания», 7 сутт посвящены перерождению, 8 — моральным усилиям по преодолению желания и, наконец, 37, т. е. явное большинство, подчеркивают важность практического овладения принципом пратитья самутпады.

Думается, что данная статистическая картина верно отражает удельный вес разных мотивов заинтересованности буддистов в пратитья самутпаде. Не случайно на первом месте стоит сотериологическая функция этой концепции. На основе бхавачакры были выработаны упражнения по медитации для разных групп адептов. В махаянском буддизме и особенно ваджраяне преобладают упражнения по визуализации бхавачакры, которая изображается в виде мандалы. Для простых людей — это яркая картинка, на которой ниданы изображены в виде животных. Продвинутые адепты должны медитировать над более абстрактными символами. Целью этой практики является знание-видение (*nāṇa-dassana* —

высшая форма познания в буддизме) пратитья самутпады, которое тождественно познанию истины и достижению нирваны.

Теперь обратимся к проблеме, интерпретация которой невозможна без учета пратитья самутпады. Речь идет о законе кармы — морального воздаяния и религиозных плодов действий человека в прошлой, этой и будущей жизни. Во времена Будды проблема причинности стояла не столько как философская, сколько как религиозно-моралистическая. Каким образом действия человека влияют на его жизнь? Если их результаты сказываются в настоящей и будущей жизни, то почему это происходит? Что дает человеку религия для возможности изменить свою участь? Разумеется, это наша формулировка вопросов, но, судя по концепциям кармы и сансары, подобные вопросы не были чужды и индийским мыслителям той эпохи.

Напомним, что в вопросе о карме брахманы и шраманы разделились на сторонников кармы — *кривадинов* и ее «отвергателей» — *акриявадинов*. Среди последних буддийские источники выделяют несколько групп: приверженцы ниятивады (адживики), или фаталисты, приверженцы ядриччхавады, или индетерминисты, утверждавшие, что все в мире происходит по воле случая. Оспаривают эффективность человеческих усилий и теисты (*issara nimmaṇāhetu*), объясняющие человеческую участь божественным вмешательством, а также квазидетерминисты, сторонники свабхававады, с точки зрения которых причиной всего является собственная природа вещей. Кроме того, в буддийских источниках упоминается еще одна доктрина — ахету-аппачая (*ahetu-appassaṇa*, букв. «без причины и без следствия»), которая может относиться и к индетерминизму, и к крайнему детерминизму Пураны Кассапы<sup>81</sup>.

Все эти доктрины неприемлемы для Будды по той причине, что отрицают значимость человеческих действий и уповают на разные другие факторы — рок, случай, божественную волю или природу вещей.

Самыми последовательными кривадинами можно считать джайнов, или, как их называли во времена Будды, нигантхов (*nigaṇṭha*). Буддисты же не могли согласиться с тотальностью кармического детерминизма нигантхов. В Ангуттара-никае приводятся три основания (*hetu*), с помощью которых разные шраманы и брахманы объясняют характер ощущений — приятного, неприятного и нейтрального, — испытываемых человеком в жизни. Первое — это ссылка на его прошлые действия, характерная для нигантхов, второе — на действие Ишвары, характерная для брахманов-теистов, третье — на случайность. Все эти три ссылки

опровергаются Буддой по следующей общей схеме (сведения к абсурду): если первое, или второе, или третье верны, то «люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими» благодаря прошлому деянию, Ишваре и случайности. Для тех, кто привержен первому, или второму, или третьему, «нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать. А раз не существует необходимости действия или не-действия, то термин „шрамана“ (букв. „совершающий усилие“.— В. Л.) к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а *индрии* — бесконтрольны» (А.ІІІ.61).

Словом, если любое преступление, любое несовершенство человеческой природы оправдывается ссылкой на названные три фактора, то человек фактически оказывается морально невменяемым. На европейском философском языке это можно назвать детерминизмом и отсутствием свободы воли. Таким образом, в лагерь «детерминистов» Будда включил и кривадинов и акривадинов. Из этого явствует, что подлинной духовной личностью, шраманой, является лишь тот, кто сознательно работает над собой, совершая усилия по изменению собственной психики.

Рискуя впасть в модернизацию, мы все же сказали бы: Будда по сути говорит о свободном выборе, поскольку речь идет о сознательно принимаемом решении совершать одни поступки и не совершать других. Разумеется, из этого не следует, что буддизм знает проблему свободы воли в той же форме, в какой она стояла в европейской философии. Свободный выбор интересует Будду не своей свободой (буддизм не ставит этой проблемы), а только возможностью сознательного отношения к этому выбору.

Поэтому в противовес детерминистам Будда считает, что характер ощущений объясняется тем, как мы к ним относимся, что мы о них думаем. В заключительной фразе он подчеркивает психотехнический, медитативный характер своего учения: «Я учу 6 *дхату* (элементам)... 6 *аятанам* (сферам)... и 18 приложениям ума» (А.ІІІ.61). Медитация над *дхату* и *аятанами* заключается в том, что, глядя на объект (осыая, обоняя, мысля, представляя его), адепт должен отдавать себе отчет, какие ощущения — приятные, неприятные или нейтральные — в нем возникают, пребывают и исчезают.

А вот другой аргумент против «детерминистов» (на сей раз только нигантхов), в частности, их убеждения в том, что все обстоятельства настоящего существования человека предопределены кармическими причинами. В диалоге с Шивакой на вопрос последнего, правы ли те брахманы, которые

утверждают, что все, переживаемое человеком, — будь то удовольствие или страдание — вызвано его действиями в прошлом рождении, Будда отвечает: «Ты, верно, сам знаешь, Шивака, что некоторые ощущения вызваны желчью. Это признают все... Те же шрамы и брахманы, которые считают, что все переживаемое человеком вызвано прошлыми деяниями, относительно того, что они знают сами, заходят слишком далеко, и относительно того, что признают истинным все, тоже заходят слишком далеко». Далее Будда перечисляет другие факторы, которые он не считает «кармическими», — флегму, ветер, гуморы, времена года, а также «внутренние обстоятельства», случайность и созревание прошлой кармы (С. II. 214 и сл.).

К «внутренним обстоятельствам» относится внутреннее ощущение свободы действия и приложения усилия, или «элемент инициативы» (*ārabhadhātu*). В Ангуттара-никае читаем: «Как можно с усилием подниматься и опускаться и при этом говорить, что нет личностного усилия (*attākāra*)» (А. III. 337, 338).

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

В Маджджхима-никае Будда спрашивает своих оппонентов — нигантхов; «...когда вас охватывает сильный порыв, вы совершаете интенсивное усилие, переживаете ли вы острые, болезненные ощущения, связанные с этим? Или же когда вы не совершаете сильного порыва, интенсивного усилия, верно ли, что вы не переживаете остро, неистового и болезненного ощущения, связанного с этим?» После утвердительного ответа нигантхов он замечает: «Если это так, то на каком основании нигантхи заявляют, что все переживаемое человеком вызвано его прошлыми действиями?» (М. II. 214). И поясняет, что нигантхи были бы правы только в случае, если их интенсивные усилия и аскезы не сопровождались бы острыми болезненными ощущениями. А коль

скоро это не так и аскеза вызывает болезненные ощущения, их усилия сказываются не в будущей, а в этой жизни.

Затем Будда спрашивает нигантов, признают ли они возможность изменения кармы с помощью усилия, т. е. возможность действий, которые изменят плод кармы, превратив его из болезненного в приятный, из тяжелого в легкий. Получив, естественно, отрицательный ответ, он не без издевки резюмирует: «Если удовольствие и неприятные ощущения, переживаемые живыми существами, вызваны их предшествующими действиями, то сами ниганты совершали в прошлых рождениях неblahие поступки, поскольку сегодня (предаваясь аскезе) они испытывают столь острые, сильные болезненные ощущения. Если же удовольствие и страдание, переживаемые живыми существами, определены божеством, тогда, о бхиккху, ниганты должны быть сотворены злым божеством» (М.П.214).

Однако столь явный «антидетерминистский» пафос Будды в критике джайнизма, похоже, плохо вяжется с его собственной трактовкой кармы, если рассмотреть ее в свете принципов пратитья самутпады. Коль скоро все обусловлено и ничто не возникает без причинных факторов, то и карма — актуально или латентно (в состоянии «созревания») — определяет каждое мгновение жизни человека (не случайно в цепочку бхавачакры включена санскара — кармические импульсы). По замечанию Ф. И. Щербатского, «основная идея буддизма — понятие множественности отдельных элементов, включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе»<sup>82</sup>.

Откуда же берется усилие, способное изменить карму и в конечном счете привести человека к освобождению от ее жесткого диктата? Здесь мы опять сталкиваемся с проблемой «свободы воли». Если, согласно пратитья самутпаде, все действия индивида обусловлены, то не может быть свободы выбора. По словам современного исследователя Р. П. Пиренбума, «такое обусловленное происхождение — это не вопрос акции (action), а вопрос реакции (reaction)»<sup>83</sup>. Следуя подобной трактовке, мы подрываем важнейшее для западной этики требование автономии личности, ее роль сознательного субъекта нравственного акта.

Однако не будем спешить с выводами. Чтобы убедиться, что наш диагноз буддизма как детерминистской доктрины правилен, нужно ответить еще на несколько вопросов. Если детерминизм, как мы его привыкли понимать, означает отсутствие моральной автономии личности и свободы выбора, то нужно удостовериться в том, что буддизм допускает такую постановку проблемы.

Однако здесь мы сразу наталкиваемся на препятствия. Прежде всего бросается в глаза, что в буддизме нет понятия субъекта, агента, производителя действия. Вместо западного понятия личности как некоего самоощущенного во времени бытия мы встречаем представление об индивиду как дискретном потоке становления, все элементы-дхармы которого взаимообусловлены, притом что ни один не равен другому. В какой же степени такой подход можно считать, скажем, жестким детерминизмом, как это следует из оценки Ф. И. Щербатского?

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

Современный западный буддолог Л. Гомес приводит знаменательные слова Будды из Самьютта-никаи: «Это тело, о бхиккху, и не ваше, и не принадлежит другому. Его следует знать, о нем следует размышлять как о результате предшествующих поступков, *целенаправленно осуществленных и помысленных*» (курсив наш.— В. Л.)<sup>84</sup>. Это значит, что кармичны лишь те действия, которые совершены сознательно. Нужно ли понимать данную фразу так, что бессознательные поступки, когда человек действует, так сказать, не ведая, что творит, не могут повлиять на рисунок его будущей кармы? Иными словами, вменяемы ли сумасшедшие, сомнамбулы, дети и т. п.?

По Будде бессознательные действия есть результат прошлой кармы. Однако и прошлая карма тоже «срабатывает» не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания». Когда она «сработала», ее потенциал исчерпывается (нельзя дважды нести наказание за одно и то же преступление). Стало быть, детерминизм хотя и принимается буддистами, но является довольно «мягким», допуская вариативность причинно-следственных отношений. Но это пока не дает ответа на другой важный вопрос — кто является субъектом кармической детерминации, субъектом перерождения, несущим воздаяние за свои прошлые действия?

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

И на этот вопрос Будда тоже отвечает «срединно»: вместо неизменного атмана первой «крайности» он отводит роль субъекта комплексу изменчивых дхарм; нежелательных выводов из второй альтернативы, в частности, абсолютной дискретности потока перерождения, он пытается избежать допущением кондициональной зависимости между дхармами, которая делает их единой линией развития. Так появляется дискретный по структуре и континуальный по способу существования поток дхарм, условно называемый индивидом.

Пока сознание индивида, тоже представляющее собой чередование дхарм, работает в режиме сансары и «омрачения», оно производит все новые и новые факторы «омрачения» — *клеши* и *авараны*, что закрепляет его в сансаре. Если же индивид сознательными усилиями преобразовывает свое сознание на основе благих дхарм, то он тем самым создает предпосылки для остановки кармического процесса как таксового. По прекращении авидьи, т. е. после того как индивид реализовал четыре благородные истины, цепь пратитья самутпады начинает раскручиваться в обратную сторону: «Когда невежество и все 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? Как две связи тростника стоят, опираясь друг на друга, так нама и рупа поддерживаются сознанием» (Нидана 61).

Но самое важное, что происходит в человеке, познавшем пратитья самутпаду и перестроившем свое сознание на духовной основе, — это прекращение всяких намерений, главного «топлива» (*āhāra*) всех кармических действий. «Индивид, который знает и видит вещи такими, каковы они на самом деле (*yathābhūtam*), не нуждается в намерении (*ceṭaṭpāya*) „я стану незаинтересованным“. Это в природе вещей, что индивид, который знает и видит, становится незаинтересованным» (AV.3.313). Иными словами, по достижении «знания-видения» (*ñāṇa-dassana*) он уже фактически не подвержен действию пратитья самутпады и кармы. Все, что с

ним происходит, случается без какого-либо усилия с его стороны, а чисто автоматически, «по природе вещей».

Хотя мы далеки от того, чтобы считать сознание в буддизме сферой свободы личности в европейском смысле, тем не менее нельзя не заметить, что, следуя Будде, именно через сознание и его самопреобразование только и может человек радикально изменить свою участь. Разумеется, буддийский адепт не стремится к свободе и автономии личности в том смысле, как их понимают на Западе. Его идеал — не свобода *для* человека, а свобода *от* состояния человека как такового, выход за круговорот перевоплощений и полное «развоплощение», сопровождаемое угасанием сознания. Но в самом выборе пути религиозного самосовершенствования и в следовании ему сознание играет решающую роль.

На необходимость доминирования дхарм сознания (*cetasika*) над всеми прочими дхармами указывают многие буддийские тексты. Например, о виджняне говорится как о скандхе, поддерживающей другие скандхи из группы *cetasika* (это скандхи, начиная с веданы) и даже преобладающей над ними. Однако если ведана, санжня, санскара содержат лишь элементы сознания, то виджняна — это их охват в целом.

В первых строфах знаменитой буддийской «Дхаммапады» сказано: «Дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего... Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень» (I.1.2. пер., В. Н. Топорова).

Выразить идею свободы воли на буддийском языке можно, по нашему мнению, с помощью двух утверждений. Первое: дхармы сознания обладают свойством подавлять и направлять действие других дхарм. Второе: свобода выбора, или инициатива (*ārabhakaṅga*), может обуславливаться дхармой сознания и сама выступать условием либо дхармой религиозной добродетели (при выборе буддийского пути), либо дхармой «омрачения» (если выбор сделан в пользу чувственной жизни). Однако при всем этом свобода выбора в буддизме будет *свободой без субъекта свободы*, равно как сознание — *сознанием без сознающего*, восприятие — *восприятием без воспринимающего*, а действие — *действием без действующего*.

Индивид в буддизме тем самым 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, представляя собой единство многих дхармических потоков, в которое входят и



его внутренние состояния и воспринимаемые им предметы и процессы. По выражению Пиребума, «это личность-в-контексте: им она обусловлена и его обуславливает»<sup>85</sup>.

Мы рассуждали о роли сознания в раннем буддизме, но пока еще не задавались вопросом, какое сознание имеется в виду? Можно ли вообще употреблять это слово по отношению к данной традиции, а если можно, то в каком смысле, ведь, как мы знаем, европейские философы понимали его далеко не однозначно.

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

Полемизируя с атмавадинами, Будда подчеркивает, что сознание «начинается как одна вещь, а кончается как другая», т. е. не тождественно самому себе в разные моменты времени: «Поистине, о бхиккху, нет ощущения, нет восприятия, нет сознания, нет привязанности, которые были бы постоянными, непрерывными, вечными, неизменными и пребывали всегда равными себе» (С. III. 144). Иными словами, как и другие дхармы, виджняна-сознание всегда меняется, что не позволяет считать ее какой-либо неизменной сущностью, субстратом изменений, или, на европейском философском языке, субстанцией.

В приведенных ранее перечнях нидан — цепочек бхавачакры виджняна всегда предшествует нама-рупе — комплексу психосоматических элементов. Благодаря виджняне индивид идентифицирует себя со своей нама-рупой, своими мыслями и духовными состояниями. Но при этом виджняна не является самосознанием, поскольку она не представляет собой самости, которую можно было бы осознавать. Не является виджняна и чистым актом осознания. Она всегда направлена на объект, интенциональна (есть всегда сознание чего-то, а не сознание как таковое).

Довольно близким аналогом виджняны в роли «оценщика» чувственных данных является брахманский манас. Похоже, что именно в этой роли она (или ее частые синонимы в никаях — *manas*, *citta*, *setana*) обладает некоторой инициативой и инициирует состояния, которых не было раньше. Буддисты стараются не дать повода приписать виджня-

не роль полноценного агента, автора или субъекта. Поэтому настойчиво подчеркивается инструментальность ее, в частности, в функции «стража» у дверей чувств.

Как и виджняна, санджня тоже трактуется иногда как конкретный тип сознания. Об этом свидетельствует впечатляющая картина иерархии существ по типам сознания, которую Будда рисует в «Маханидана-сутте». Первую группу составляют существа, для которых характерно многообразие телесных форм и видов сознания, — это люди, некоторые виды дэвов (божеств) и асуры, населяющие ад. Ко второй относятся существа, многообразные по телесным формам, но единообразные по виду сознания — это боги из обители Брахмы, к третьей — существа, отличающиеся единообразием тел, но разнообразием сознаний — боги сияющей сферы — абхисвара, к четвертой — существа, одинаковые и по форме тел и по характеру сознания, населяющие сферу блаженства. Пятая группа включает существа бесконечности пространства, шестая — существа бесконечности сознания, седьмая — существа сферы ничто, восьмая — существа не-сознания, девятая — существа сферы «не сознания и не-сознания».

Как видим, это и классификация типов виджняны, и в то же время описание буддийской вселенной, своего рода космография. Как руководство по медитации оно рассчитано и на символическое, и на буквальное восприятие. На начальных ступенях буддийского пути медитация облегчается популярными мифологическими реминисценциями (в позднем буддизме существовали и наглядные космографические изображения), на более продвинутой стадии они воспринимаются лишь как условные обозначения определенных этапов духовного прогресса индивида.

Этот прогресс влечет за собой не только большую унификацию и очищение, но и в конечном счете исчезновение сознания. 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 — дхьянами. Остается предположить, что предыдущие четыре, начиная со второй, соответствуют первым четырем дхьянам. Что же касается первого уровня, то он символизирует состояние обычного, «сансарного» индивида.

Знаменательны слова Будды, завершающие этот рассказ: «Тому, кто знает [эти стадии] с точки зрения того, каковы они, какими будут и как пройдут, кто знает их как несущих удовольствие и как несущих страдание, и способ выйти из них, думаешь ли ты, Ананда, что ему пристало извлекать из

них блаженство? Когда, Ананда, бхиккху понял их суть... он, очищенный от привязанности, будет свободным» (Маханидана-сутта; Д.И.70). Тем самым Будда дает ясно понять, что заикленность на какой-либо форме духовного прогресса или привязанность к ней только прикрепляет к перерождению и не несет конечного освобождения. Иными словами, подчеркивается относительность всех духовных достижений. Они лишь инструмент, средство, которое не следует абсолютизировать.

Однако вернемся к сознанию-виджняне. В Самьютта-никае есть интересное объяснение работы безличного механизма сознания. Приведем это место по переводу А. Уордера: «То, что некто волеизъявляет, определяет и стремится сделать (anu-si), является объектом (ālabhāna) состояния сознания. Там, где есть объект, там имеется пристанище (prasthāna) для сознания (если есть объект, то есть и сознание). Когда сознание пребывает и возрастает там, происходит перерождение в будущем... Даже если останется только тенденция, она будет служить объектом, что приведет к тому же результату. Но если прекратить волеизъявление, прекратить стремление и усилие к действию, то не будет объекта для состояния сознания, не будет для него прибежища и, следовательно, будущего перерождения»<sup>86</sup>.

Таким образом «объект», или то, что сознание создает/познает, — это не внешняя реальность, а реальность, синтезированная в акте воли, намерения и желания. Иными словами, объект представляет собой не вещь, а некий психофизический комплекс. Он выступает, с одной стороны, как точка приложения кармических импульсов, с другой — как конкретный носитель элемента сознания. Поэтому сознание, через которое проходят все желания и усилия, воля, намерение и т. п., считается пищей (āhāra) или причиной (hetu) перерождения не само по себе, а вкуче со своим объектом. В этом аспекте оно сравнивается с семенем на «поле действия» (A.I.223).

Другим буддийским термином, который часто переводят как сознание, является «праджня» (prajñā, пали раññā). Несмотря на то что праджня и виджняна — слова однокоренные (от корня jñā), их роль и значение в разные периоды развития буддизма были разными. 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 добродетели.

В подборе европейских эквивалентов для праджня, как замечает К. А. Ф. Рис-Дэвидс, «главная трудность состояла в том, чтобы определить, была ли раїп̄ā для буддистов ментальной функцией, или совокупным результатом определенного морального функционирования, или же тем и другим<sup>87</sup>. Далее она приводит отрывок из Дигха-никаи (I.124), где Будда включает в это понятие дхьяны, прозрение природы непостоянства, ментальный «я-образ», силу иддхи (сверхъестественных способностей), всеслышание, телепатию, ретрокогницию, всевидение, элиминацию всех «омрачающих» тенденций.

А Буддхагхоша определяет праджня как «понимание, исследование, исследование дхарм, различение [благого и неблагого], ученость, мастерство, тонкость, критическую ясность, размышление, рассмотрение, широту взглядов, пронизательность, руководство [к истинному благу и к дхармам как они есть], инсайт, разумение, стимул [который побуждает их вернуться на правильную стезю], мудрость, мудрость как добродетель, мудрость как сила [поскольку невежество не может поколебать ее], меч мудрости [«разбивающий» омрачения], возвышенную [и все увеличивающуюся] высоту мудрости, свет, сияние, блеск мудрости, сокровище мудрости, отсутствие заблуждения, поиск дхарм, правильные взгляды» (пер. Э. Конзе)<sup>88</sup>.

Как справедливо замечает К. Рис-Дэвидс, «термин раїп̄ā не означает чисто интеллектуального процесса определенной степени сложности, а подразумевает ментальный процесс как культивируемый в соответствии с определенной системой концепций, объективно валидной для всех буддийских адептов»<sup>89</sup>. Иначе говоря, если виджняна — это просто сознание (буддийское оно или небуддийское, значения не имеет), то праджня — это именно буддийский образ мысли и действия, который вобрал в себя буддийскую систему идей. Если виджняна выступает как безличный механизм, производящий и благие и неблагие дхармы, то праджня — это создание исключительно благих дхарм.

Надо сказать, что в махаяне виджняна тоже приобретает, если можно так выразиться, высший ценностный смысл, став сознанием-сокровищницей, алая-виджняной, — резервуаром всех возможных существований и аналогом абсолютного сознания.

Подводя итог разговору о буддийской концепции причинности, следует отметить несколько моментов. Эта концепция представляет отношения дхарм как законосообразный процесс, имеющий безличный и универсальный характер. Она предполагает не жесткую детерминацию, а многофакторную кондициональную связь, включающую в себя факторы само-

изменения и инициативы. Кардинальную роль в кармическом процессе и в попытках преодолеть его неутомимый ход играет сознание, что полностью снимает фаталистический и существенно смягчает детерминистский эффект закона кармы. Наконец, прикладную формулу причинности, бхавачакру, уместно рассматривать не как законченную концепцию, а как позднее и не всегда логически оправданное суммирование нидан, упомянутых Буддой в достаточно несистематической форме.

## Глава VII. ХИНАЯНА КАК ИТОГ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО РАЗВИТИЯ

### Очерк истории «расколов»

Причины распада созданной Буддой общины единомышленников на многочисленные ячейки — никан (букв. «кучи», «группы»), а впоследствии возникновения разных направлений и форм буддизма были примерно те же, что и причины «многоканоничности» буддийской священной литературы. Это и приоритет Дхармы по сравнению со «словом Будды», открывающий возможность толковать учение не только *по букве* (что Будда сказал), но и *по духу* его (что Будда имел в виду), и отсутствие единого «священного» языка буддийских сочинений при признании правомерности и аутентичности любого языкового (а также этнического и культурного) выражения Дхармы. В основе того и другого лежит изначальная адресованность «буддийского послания» всем, но в изложении, улавливающем своеобразие каждого. Определенную роль сыграла и мнемоническая форма трансляции буддийской традиции — почти пять веков устной передачи на множестве разных языков и диалектов.

Но главная историческая причина многообразия форм буддизма — это изначальный плюрализм духовных исканий в шраманско-брахманской традиции, углубляющийся и развивающийся в связи с постоянным размежеванием позиций в дебатах и диспутах.

Помимо этих соображений общего порядка, уже частично упомянутых, важны и более конкретные обстоятельства. Как известно, Будда не назначил себе преемника, поскольку был убежден, что только Дхарма и Виная, а не новый глава должны верховенствовать в сангхе. Тем самым исключалась возможность складывания в буддийской общине централизованной иерархической системы (типа клира в христианстве), которая обладала бы верховным авторитетом в делах общины и обеспечивала бы ее единство и неделимость. Упование Будды на интегрирующую и организующую роль Дхармы было бы реалистичным лишь в том случае, если бы сангха оставалась узким кружком подвижников, занятых исключительно собственным совершенствованием и не претендующих на духовное наставление других людей. Но даже к концу жизни своего основателя буддизм получил уже довольно

широкое распространение, и в разных частях Индии существовали самостоятельные буддийские общины, в которых, как свидетельствует инцидент с Дэвадаттой, не было единогласия по вопросу дисциплины<sup>1</sup>.

Вполне естественно, что по мере распространения буддизма и включения в сферу его влияния все новых и новых регионов с их традициями, верованиями и обычаями в сангхе создавалась почва для возникновения разных «внеуставных» ситуаций. При отсутствии «авторитетных указаний» Будды бхиккху приходилось обсуждать назревшие проблемы на общих собраниях, но далеко не всегда решение большинства устраняло причину конфликта. А коль скоро все члены сангхи должны были руководствоваться только Дхармой, никакие наказания, вплоть до исключения из сангхи, выражавшие мнение общины, не могли отлучить от буддийского пути.

С учетом этих обстоятельств допустимо предположить, что уже к концу жизни Будды местные сангхи составляли пестрый конгломерат, не способный эффективно функционировать как единое целое. Тем более что централизованная авторитарная структура, которая удерживала бы единство силой или авторитетом, просто отсутствовала. Таким образом, «расколы» были предопределены не только характером буддийской доктрины, но и принципами организации религиозного братства.

Употребление слова «секта» для обозначения буддийских никай подвергалось аргументированной критике<sup>2</sup>. Ученые указывали на неправомерность использования этого термина применительно к традиции, которая в отличие от христианской никогда не знала канонизированного авторитета и, стало быть, не могла переживать «расколов», подобных тем, что известны в истории христианской церкви.

Но несмотря на справедливость этих соображений, термин «секта» продолжает использоваться. Попытки полностью заменить его словом «школа» не всегда правомерны, так как трудно назвать «школами» те буддийские общины, которые разнятся какими-то особенностями религиозного уклада жизни, а не доктринальными новшествами, а также местные разновидности более крупных направлений.

Похоже, что споры ученых привели к согласию: школами теперь обычно называют группы приверженцев той или иной системы толкования учения, а сектами — объединения верующих в целях совместной религиозной жизни<sup>3</sup>. При подобной трактовке школа может состоять из разных сект, а секта разбиваться на приверженцев разных школ.

Буддийские источники по истории образования сект и школ датируются, как правило, концом прошлой — началом

новой эры. Такое сравнительно позднее происхождение побуждает ученых подвергать их сообщения относительно истории буддизма серьезному критическому анализу, учитывая и апологетический характер самих источников. Среди этих документов — винаи разных школ, сингалские исторические хроники, созданные на Ланке в первые века нашей эры, свидетельства китайских путешественников VI—VII вв., тибетские исторические сочинения Будона, Таранати, а также материалы эпиграфики.

Как и тогда, когда речь идет о «биографии» Будды, история школ с большей или меньшей долей достоверности реконструируется путем установления тех событий, упоминание которых в большинстве источников максимально совпадает. В буддологической литературе изучение расколов, соборов, школ и сект занимает заметное место с начала нашего века. Много внимания уделяли этим вопросам, в частности, В. П. Васильев, И. П. Минаев, Е. Е. Обермиллер, Ж. Пшылуки, Л. де ла Валле Пуссен, Дж. Масуда, П. Демевиль, М. Хоффингер, М. Валлезер, Э. Ламмот, Э. Фрау-валльнер, Н. Датт<sup>4</sup>. Из современных русских ученых проблемами ранней буддийской истории занимаются Г. М. Бонгард-Левин, В. В. Вертоградова и др.<sup>5</sup>. Однако самый крупный вклад в исследование этой темы внес французский ученый Андре Баро<sup>6</sup>.

По свидетельству разных документов, первый буддийский собор (*сангити* — букв. «рецитация», «спевка») был созван в Раджагрихе — древней столице Магадхи (через год после паринирваны Будды, т. е. в 481 г. до н. э.). Для придания авторитетности этому событию сообщается, что на «спевке» присутствовали 500 архатов и был впервые «пропет» буддийский канон, а точнее, Дхарма и Виная — две части канона<sup>7</sup>.

Описанием этого собора буддийские авторы многих школ явно показали свою заинтересованность в том, чтобы после ухода Будды община воспринималась как единое целое, создающее основы для будущего существования перед лицом центробежных тенденций, зарождающихся в ее рядах. Реальность этой угрозы подтверждают два эпизода, зафиксированные в винаях разных школ. Один из монахов (относительно его имени источники расходятся), узнав о окончании Первоучителя, выразил по этому поводу свою радость и облегчение, а другой, по имени Пурана, не пожелал принимать решения собора, предпочтя сохранить собственную память о «словах Учителя».

Настроения, выраженные в этих эпизодах, были, надо полагать, довольно типичными для буддийского монашества. Ведь если Будда учил: «Будьте сами себе светильниками», то это могло быть понято, как «спасайтесь в одиночку»,



«каждый сам себе авторитет и судья», «у каждого свой Будда и своя Дхарма» и т. п.

Однако преимущества совместной жизни заставили большинство братьев искать основы единства и пытаться создать такую авторитетную инстанцию, которая регулировала и контролировала бы ход дел в общине, направляла бы усилия по развитию, защите и пропаганде буддийской доктрины. Рецитацией Дхармы и Винаи как бы утверждалась преемственность сангхи в ее нынешнем виде и первого «поворота колеса Дхармы» в бенаресской проповеди Будды: раз «колесо вертится», значит, в мире есть оплот чистоты и праведности.

Через сто лет после паринирваны Будды произошло событие, которое, по свидетельству винай, подтолкнуло буддийскую общину к ее первому крупному расколу. Некий странствующий бхиккху по имени Яса (Яшас), проживая в общине города Вайшали, заметил, что местные братья («вриджипутракас» — сыновья Вриджи) берут в качестве подаяния золото и серебро. С точки зрения Ясы, это противоречило предписаниям Винаи, и он выразил членам общины свой протест, который, однако, принят не был, а сам Яса подвергся наказанию пратисамхарания (pratisaṃhāraṇīya karma) — был приговорен к публичному покаянию и извинению. Несмотря на это, он продолжал настаивать на своем, за что и был изгнан из общины. Уверенный в своей правоте, Яса стал искать поддержку в других общинах и у самых видных буддийских стхавиров<sup>8</sup>. Но и монахи из Вайшали не бездействовали, а активно собирали своих сторонников. Для разрешения этого конфликта, сообщают источники, и был созван собор в Вайшали под председательством знаменитого архата Ренаты.

Собор осудил собирание денег и еще девять практик вайшалистских бхиккху как нарушение Винаи<sup>9</sup>. Почти все они свидетельствовали о тенденции ослабления монастырской дисциплины. Но победа «ригористов» над «обновленцами» не была окончательной. В. Гейгер и другие ученые считают, что собор в Вайшали и был началом буддийского сектантства.

Большинство же современных исследователей, в том числе и А. Баро, склонны связывать первый раскол с другим собором, который проходил через 116—170 лет после паринирваны Будды, в эпоху правления либо Калашоки (116 лет после паринирваны Будды), либо Махападмы Нанды (137 лет). 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 Махадэва, выдвинувший пять тезисов о природе архата, вызвавших решительный протест консервативных тхер (санскр. стхавиров). Не будучи в силах разрешить тяжбу собственными силами, члены сангхи обратились за помощью к царю Махападме. Тот, не обладая необходимой для доктринальной экспертизы эрудицией, прибег, по-видимому, к простому голосованию. В результате выяснилось, что большинство бхиккху выражают солидарность с тезисами Махадэвы. Они и стали называться «большой общиной» — «махасангхой», а меньшинство называли себя «старейшинами» — тхерами или стхавирами, а свое учение — тхеравадой (стхавиравадой).

С точки зрения современных ученых, этот собор, проходивший в Паталипутре (I собор в Паталипутре), и был именно тем историческим событием, которое оформило уже свершившийся к тому моменту раскол сангхи на махасангху и тхераваду. Каждое из этих направлений примерно с того же времени начало создавать свою религиозную литературу.

Причины дисциплинарных разногласий между махасангхой и стхавиравадой нам уже более или менее ясны. В чем же суть их доктринальных расхождений? Посмотрим, что утверждает в своих знаменитых тезисах Махадэва (школа самматия именуется его Бхадрой).

Первое: архат может быть подвержен неподконтрольным эротическим соблазнам, например во время сна.

Второе: архат может чего-то не знать.

Третье: архат может в чем-то сомневаться.

Четвертое: он может получать какие-то сведения от других людей.

Пятое: можно стать архатом в результате произнесения слов.

Первый тезис явно спорит с одним из предписаний Винаи, согласно которому у архата не может быть произвольных ночных семяизвержений. Следующие три тезиса оспаривают всеведение архата. Допускается, что он не располагает всеми необходимыми для него сведениями, исключая, разумеется, область Дхармы и Винаи, может сомневаться в них и нуждаться в чьей-то помощи. Тем самым ставилась под сомнение абсолютная чистота, святость и непогрешимость архата.

Чтобы понять значение этих тезисов, необходимо представлять себе, каков был институт архатства до раскола. Об этом можно судить по некоторым тхеравадинским концепциям, развивавшим тенденции, которые, по всей видимости, обозначились в «досектантском» учении<sup>10</sup>.

Архат (пали, скр. архант) — человек, достигший высшей

религиозной цели буддизма — нирваны, а значит, преодолевший все желания и страсти, обладающий истинным знанием и прозрением. В Винае тхеравады понятие архата связано с концепцией «высшего человека» (uttaramanussa). Он характеризуется здесь как владеющий одним (или более) трансом, одной (или более) дхьяной, знатоком трех наук<sup>11</sup>, носителем шестеричного знания<sup>12</sup>, включающего знание своих прошлых рождений. В никаях архатство предстает высшим состоянием, превосходящим статус аскета. Главным способом его достижения является медитация, которая проявляется и в виде сверхъестественных способностей (иддхи), которые стали основой популярного культа архатов в тхераваде.

Если архат после достижения нирваны лишен всех человеческих недостатков, то он, подобно Будде, заслуживает высшего религиозного поклонения. Если же, напротив, «ничто человеческое» ему не чуждо, то он будет ближе простым людям, чтобы своим примером вдохновлять их на духовное подвижничество. Изолированность от земных дел, эгоцентрическая замкнутость на собственном спасении уже не соответствовали новым настроениям в сангхе, которые впоследствии найдут выражение в более альтруистическом идеале бодхисаттвы.

Пятый тезис — о роли произнесения слов как способе спасения — открывал широкую возможность для развития в буддизме практики молитв и заклинаний. Тем самым сложная техника медитации, доступная только немногим, уравнивалась в правах с произнесением молитвы, что опять-таки упрощало буддийскую религиозную практику.

События, которые привели к созыву II собора в Паталипутре, подробно описываются в сингалских хрониках. «Махавамса» утверждает, что собор был созван на 17 году правления Ашоки Праведного (Дхармашоки), «Дипавамса» относит его к 236 г. после паринирваны Будды, или к 247 г. до н. э. По сообщению хроник и других палийских источников, в эпоху правления Ашоки, покровительствовавшего, как известно, буддийской сангхе, в нее по разным причинам стали проникать «еретики», которые своими словами и действиями подрывали устой общинной жизни. Положение стало настолько серьезным, что пришлось вмешаться самому Ашоке, который издал несколько специальных указов (три эдикта в Санчи, Сарнатхе и Косамби).

В этих указах предписывалось изгнать «еретиков» и восстановить чистоту сангхи. Обычно предполагают, что под «еретиками» подразумевались приверженцы сарвастивады. Однако, как справедливо указывает А. Баро, дальнейшее влияние этой школы, ее авторитет и то, как она описывает-

ся в сингальских хрониках, не соответствует образу «еретиков», которых клеймят как ничтожных послушников, проникших в сангху по корыстным мотивам<sup>13</sup>.

Французский ученый предполагает две возможности: или «еретики» эдиктов были действительно изгнаны и не оставили следов в истории буддизма, или речь шла о серьезных доктринальных разногласиях внутри сангхи. Он склоняется к последнему. Причиной этих разногласий, по его мнению, послужили споры о статусе прошлых и будущих дхарм. Они утверждали часть бхиккху, существуют так же, как и настоящие, или, другими словами, «все [все дхармы] существуют» (сарва асти). Поэтому их стали называть сарвастивадинами. Остальные придерживались взгляда, что существуют только дхармы настоящего. Знаменитый стхавира Тисса Моггалипутта, назначенный Ашокой председателем собора, выразил их позицию словом «вибхаджа» — «отделение» существующего от несуществующего. С этих пор данное направление стхавиравады стало именоваться вибхаджавадой, или школой «разделистов»<sup>14</sup>.

По мнению ученых, II собор в Паталипутре действительно созывался, но он был собранием только сторонников вибхаджавады, хотя сингальские хроники и называют его общепуддийским. По преданию, Тисса выступил здесь с осуждением 200 ложных мнений, именно ему приписывается авторство «Катхаваттху» — консекта этой знаменитой речи<sup>15</sup>.

Ко времени II собора в Паталипутре (приблизительно в период правления Биндусары — 293—268) от стхавиравады уже откололась школа ватсипутрия (по имени ее лидера — Ватсипутры). Эта школа утверждала существование квазиличности — пудгала, которая не тождественна пяти скандхам, но в то же время и не отличается от них. Пудгала переходит из одного существования в другое, обеспечивая тем самым столь проблематичное для буддизма единство субъекта кармического воздаяния.

Примерно тогда же махасангхика раскололась на экавьявахарику и гокулику (или куккутику, куккулику). Буддийский автор Бхававивека сообщает, что, согласно первой, реальность постигается не постепенно, а в один момент. Относительно гокулики известно, что приверженцы этой школы были специалистами по абхидхармическому анализу.

Последующие расколы датируются столь же приблизительно. Как правило, они связываются с созданием самостоятельных рецензий третьей «корзины» канона — Абхидхармы<sup>16</sup>. Три века спустя после паринирваны Будды появляются абхидхармические тексты школ дхармоттария, бхадарания, самматия и саннагарика. Все они, а также школа хаймавата склонялись к концепции пудгалы и, возможно,

откололись от ватсипутрии. Самую большую известность из этой группы школ получила самматия (позднее от нее откололись авантака и курукулла).

От махасангхики отпочковывается школа локоттаравадинавов, или трансценденталистов (лока уттара — «высший мир»), провозглашавшая природу Будды некой «потусторонней» сущностью. Этой своей концепцией локоттара чрезвычайно близка махаяне<sup>17</sup>. Через некоторое время гокулика распалась на бахушрутию («школу эрудитов»<sup>18</sup>) и праджняптиваду («концептуалистов»). Причиной раскола были опять-таки расхождения по абхидхарме. Для праджняптивадинавов характерно разграничение «реальных» (таттва) дхарм и простых «концептов» (праджняпти), т. е. слов, не имеющих референтов в реальном мире.

В середине I в. до н. э. появляется школа чайтика, из нее в начале нашей эры выделяются секты пурвашайла, сиддхиртика, раджагирика и апарашайла (или уттарашайла). Вместе они образуют группу андхрака (по месту их пребывания в Андхре).

Вероятно, уже к концу III в. н. э. от вибхаджавады отделяется школа махисасака, а в дальнейшем и дхармагуптака. Последняя занимала позицию компромисса между стхавиравадой и махасангхикой. Соглашаясь с первой по вопросу о природе архата, она, по свидетельству Васумитры, придавала большое значение ритуальным аспектам, прежде всего строительству пагод<sup>19</sup>. Эта школа активнее других занималась миссионерской деятельностью и способствовала проникновению буддизма в Иран, Центральную Азию и Китай.

Оставшаяся часть вибхаджавады, по мнению А. Баро, распалась на тхераваду (палийский синоним стхавиравады) и кашьяпию. Уже за пределами Индии, на Ланке, из тхеравады выделились три секты: махавихарасинов (сохраняет свое влияние на Шри-Ланке и в настоящее время), абхаягивасинов и джетания.

От сарвастивады во II—III вв. н. э. откололась саутрантика, а в IV—V вв. — муласарвастивада («радикальная сарвастивада») со своей Виная-питакой (сохранилась на санскрите).

Классическое число школ, приводимое буддийскими историками, — 18, но, даже судя по их данным, школ было гораздо больше. Например, А. Баро насчитывает 25—26. Одной из причин такой сильной пролиферации школ и сект ученые называют и географический фактор. Распространяясь по территории Индии и за ее пределами, буддизм утверждался в регионах, которые имели свою этническую и культурную специфику и хотели сохранить ее в той или иной форме (не случайно среди названий школ есть и такие, которые образованы от названия местности, например андхрака).

Тем не менее причины географического распределения школ изучены еще далеко не удовлетворительно. Характеризуя это распределение, А. Баро подчеркивал, что ни одна из школ не была представлена во всех регионах Индии, в то же время ни один из регионов не был местом исключительного доминирования одной школы. Некоторые группы преобладали в одной местности и были в меньшинстве в другой, иные — наоборот. Но все они мирно сосуществовали друг с другом<sup>20</sup>. Этим утверждением Баро спорит с точкой зрения Пшылуски, Уордера и других ученых, которые вслед за буддийскими историками разделяют все школы на «восточные» и «западные»<sup>21</sup>.

Главными регионами концентрации школ были святые места, связанные с событиями жизни Будды. В остальных случаях, по мнению Баро, следует говорить о преобладании какой-либо одной школы<sup>22</sup>. Так, тхеравада доминировала на Ланке (а потом в Бирме, Таиланде, Камбодже), вибхаджавада — на юге, среди тамиллов, махншасака имела свои общины на северо-западе Индии, на берегах реки Кришна и на Ланке, дхармагуптака — только на северо-западе Индии, там же, где и кашьяпия, но присутствие последней зафиксировано и в районе Бомбея. Сарвастивада преобладала во всей Северо-Западной Индии, от верховьев Ганга до Кашмира, с середины III в. до н. э. до VII в. н. э. Самматия же распространилась по Западной Индии, начиная с середины долины реки Инд до юго-западного района Бомбея. Присутствие ее многочисленных сект зафиксировано и в бассейне Ганга, и в Восточной Индии. Под Бомбеем, судя по эпиграфическим документам, были расположены резиденции дхарматтариев и бхадараниев. Махасангхики сосредоточились на северо-западе Индии, вокруг Бомбея и в устье реки Кришна. Здесь же расположились чайтики и бахушрутии.

Последний собор, сыгравший ключевую роль в истории хинаяны (но не последний по счету), состоялся в царствование Канишки (ок. 100 г. н. э.), который, подобно Ашоке, также покровительствовал буддизму, особенно школе сарвастивада. Именно Канишка, согласно традиции, и был инициатором приглашения на собор самых высокоученых монахов этой школы<sup>23</sup>. Под председательством Васумитры была составлена новая **Виня** школы сарвастивада, а также обширный комментарий к Абхидхарме, известный как «Махавибхаша» или просто «Вибхаша». Раскол сарвастивады на вайбхашнику и саутрантику впоследствии произошел по той причине, что часть сарвастивадинов не признала авторитета «Вибхашы» и предпочла опираться на сутры из второй «корзины» — отсюда саутрантика, другая часть исходила из традиции «Вибхашы» — отсюда вайбхашика.

По свидетельству тибетского историка Будона, примерно в I в. н. э. Типитаки (Трипитаки) «18 школ» были зафиксированы в письменном виде<sup>24</sup>. Это событие оказало огромное влияние на дальнейшую судьбу буддийского учения. Как замечает А. Уордер, «запоминание текстов продолжало оставаться основным способом их изучения, но распространение манускриптов, как кажется, стимулировало попытки... исследования текстов, в противоположность практике их запоминания»<sup>25</sup>.

В истории никак очень многое остается неясным. Относительно причин отдельных расколов сами буддийские источники дают разноречивую и порой противоречивую информацию. Надо полагать, что эти причины могли и не иметь отношения к дисциплинарным или доктринальным спорам. Можно встретить примеры дискуссий по принципиальным вопросам, которые не приводят к организационному размежеванию, и, напротив, расколы по, казалось бы, ничтожным поводам. Не исключено, что образование новых школ и сект могло быть и результатом личного соперничества, влияния харизматических личностей, борьбы за богатых покровителей и т. п. Однако в представлении традиции все подобные личные раздоры часто камуфлировались высокой идейной принципиальностью.

## Основные доктринальные расхождения

Среди конкретных доктринальных расхождений между разными школами можно проследить две основные тенденции. С одной стороны, это вера в то, что достижение нирваны возможно только в рамках сангхи и только для ее членов, с другой — стремление сделать сангху более открытой и таким образом уменьшить разрыв между нею и внешним миром, между бхиккху и мирянами в их способности обрести конечное освобождение. Последнее, как известно, привело в дальнейшем к возникновению махаяны с ее идеей «широкого пути спасения», открытого для всех.

В свете этих двух тенденций, нам кажется, и следует рассматривать многие дискуссии между школами. Бесспорно, что первый раскол между стхавиравадой и махасангхикой был одним из самых ярких проявлений разности потенциалов указанных двух тенденций в рамках единого религиозного организма.

Пять тезисов Махадэвы, подвергавших сомнению абсолютную непогрешимость архатов, наносили существенный урон сангхе как институту «освобождения». Снижение престижа архатов, что можно видеть на примере махасангхи-

ковской школы локаттаравата, постепенно приводило к обожествлению природы Будды. Он все больше теряет человеческие черты и приобретает характер абстрактного потустороннего принципа. Так зарождается развитая последствие в махаяне идея трех тел Будды. Кроме того, махасангхиковские школы начинают противопоставлять эгоцентрическому архату идеал милосердного бодхисаттвы. Превосходство Будды над сангхой утверждает и другая школа махасангхики — дхармагуптака.

Значительная часть расхождений вытекала из необходимости прояснить и дать теоретическое обоснование тем положениям доктрины Будды, которые подвергались наибольшей критике со стороны небуддийских школ и относительно которых среди самих буддистов не было полного согласия. Одной из попыток противостоят обвинениям в том, что буддизм не признает субъекта перерождения, являлась концепция пудгалы — квазиличности. Впрочем, почти все буддийские школы дружно опровергали ее, что нашло отражение в полемических текстах школ стхавиравады и махасангхики.

Другой аспект проблемы перерождения, связанный с субъектом этого процесса, обсуждался в споре сарваствивадинов и вибхаджавадинов. Постулируя существование в настоящем прошлых и будущих дхарм, первые стремились объяснить феномены памяти и предвидения, т. е. основание тождества личности во времени. Они сталкивались перерождение с помощью понятия «випака» (созревание), которое предполагает, что плоды прошлых действий «созревают» в настоящем, а результаты действий, совершаемых в настоящее время, также должны «созреть», чтобы дать свои плоды в будущем. Именно в этом смысле, с точки зрения сарваствивады, прошлые и будущие действия существуют в настоящем. Вибхаджавадины опровергали эту концепцию на том основании, что прошлые и настоящие дхармы не могут существовать в настоящем: первые, поскольку они уже не существуют, а вторые — потому, что еще не существуют.

О предметах более «внутренних», междоусобных споров представления ученых по большей части отрывочны и далеки от систематичности, поскольку многие источники этих школ не сохранились, а сообщения, дошедшие до нашего времени, довольно противоречивы. Вслед за Баро и Уордером мы можем кратко перечислить основные из этих предметов.

Самматия, сарваствивада и пурвашайла разрабатывали концепцию антарабхавы (antarabhāva), или «промежуточного» (между смертью и будущим воплощением) существования пяти скандх. Тхеравадины и махасангхики ее оспарива-



ли. Вместе с последними представители школы андрхака и сарвастивада утверждали, что бодхисаттва может родиться даже в аду, чтобы облегчить страдания его обитателей. На что тхеравадины отвечали, что рождение бодхисаттвы зависит от его кармы, она же не может быть столь плохой, чтобы он оказался в аду.

Группа школ — ватсипутрия, самматия, сарвастивада и пурвашайла — продолжили «снижение» авторитета архата. Они утверждали, что он может деградировать до такой степени, что потеряет свой статус, завоеванный в нирване. С этим, конечно же, не могла примириться самая консервативная школа — тхеравада, а также махишасака и саутрантика.

Важной темой дискуссии была проблема механизма познания или прозрения четырех благородных истин. Махасангхика, тхеравада и махишасака считали, что прозрение происходит мгновенно<sup>26</sup>, в то время как андрхака, сарвастивада и самматия настаивали на его постепенном, поэтапном характере<sup>27</sup>.

Все школы, отпочковавшиеся и от махасангхики, и от тхеравады (за исключением сарвастивады), были единодушны в признании внутренне чистой природы ума (*citta*). «Омрачение» ума, с их точки зрения, возникает только в результате действия внешних и случайных причин.

Немало разногласий возникало у школ по поводу абхидхармического анализа. Тхеравада, ватсипутрия, самматия признавали только одну «необусловленную» (*asamskrta*) дхарму — нирвану, большинство же школ включало в число асанскрита дхарм еще и акашу<sup>28</sup>.

Спорили и о природе страсти. Различали страсти латентные и активные, овладевающие человеком целиком и подчиняющие его волю. Махасангхика, андрхака и махишасака противопоставляли друг другу первые и вторые, а тхеравада и сарвастивада видели в них разные аспекты одного и того же явления, причем связывали его с читтой. Остальные школы — махасангхика, ватсипутрия, самматия и махишасака — ассоциировали с читтой только активную страсть, но не латентные тенденции. Лишь андрхака настаивала на том, что читта со страстями не связана.

Принципиальный спор развернулся вокруг проблемы отношения между рупой («чувственным») и механизмом «созревания» кармы. С точки зрения тхеравады рупа не зависит от «созревания» и не является результатом этого процесса, стало быть, по отношению к карме рупа чисто нейтральна. Сарвастивада, самматия, махишасака, напротив, верили в то, что рупа (они имели в виду прежде всего человеческое тело) подвержена кармическому влиянию и, сле-

довательно, красота, уродство, здоровье и болезнь являются результатом прошлых действий индивида.

Подобные разногласия возникали и в связи с проблемой «кармичности» чувственного восприятия. Ватсипутрии придерживались мнения о моральной нейтральности восприятия, в то время как махасангхики и махишасаки подчеркивали его связь с желаниями (gāga) — основной «пищей» для возобновления цикла существований.

Иными словами, школы сходились и расходились в мнениях внешне довольно хаотично и непредсказуемо. Во всяком случае, на данном этапе исследования истории школ трудно выявить среди них какие-либо устойчивые группировки, выступающие, так сказать, единым фронтом по всем вопросам. Известно, что резиденции школ часто располагались по соседству, общины жили в основном дружно, совместно отправляя ритуалы и отмечая праздники. По степени сложности и схоластической утонченности полемики, которую донесли до нас буддийские источники, можно составить некоторое представление и об образе жизни братьев в подобных резиденциях. Бесспорно, что это было вполне мирное сосуществование. Только при длительных и регулярных контактах можно было так подробно обсудить все детали, все тончайшие нюансы возникающих вопросов, как это сделано, например, в «Катхаваттху» — тексте, к обсуждению которого мы переходим в следующем разделе.

### **Абхидхамма-питака — первые результаты систематизации**

Абхидхамма-питака относится к этапу, который мы определили как стадию «школьного буддизма». Поэтому необходимо с самого начала подчеркнуть, что цель данного раздела — не просто обзор абхидхаммической палийской литературы из третьей «корзины» канона, а попытка рассмотреть эту его часть как определенный итог развития раннего буддизма, учения — при всех возникающих среди его последователей отдельных разногласиях, — еще сохранявшего некое смысловое и стилистическое единство, целостность, несущую отпечаток личности живого или же незадолго до того ушедшего Учителя.

Мнение о том, что Абхидхамма-питака является систематизацией учения сутт из второй «корзины» Палийского канона, разделяется далеко не всеми. «Поскольку для тхеравадинов Сутта-питака была „популярным наставлением“ (vaḥāga-desanā), тогда как Абхидхамма-питака квалифицировалась как „метафизическое наставление“ (paramārtha-

desanā), как аутентичное слово Будды, теория дхарм в абхидхармических сочинениях не могла быть систематической интерпретацией соответствующей теории в сутрах», — пишет В. Н. Топоров в своем комментарии к «Избранным трудам по буддизму» Ф. И. Щербатского<sup>29</sup>. Согласно этой точке зрения, близкой ортодоксальной буддийской традиции, сутта и абхидхамма возникли одновременно и развивались параллельно друг другу.

Однако значительное совпадение в содержании Сутта-питаки в канонах большинства хинаянских школ и, напротив, отсутствие такового в отношении содержания Абхидхамма-питаки (у некоторых школ она просто отсутствует) подтверждает, что в этой «корзине» учение Будды подверглось систематизации уже с позиции той или иной школы, что и означает ее более позднее происхождение. Впрочем, это совершенно не исключает, что стилистическое и содержательное оформление сутт и абхидхаммы как разных жанров, рассчитанных на разную аудиторию и преследующих разные цели, но являющихся выражением одного и того же учения, могло происходить параллельно на заключительных этапах кодификации канона.

По нашей классификации сутты являются классическими текстами буддизма «для другого», когда «другой» — это в основном неподготовленный слушатель, которого надо<sup>4</sup> обратить в буддийскую веру, прибегая к доступным его пониманию простым дидактическим средствам, образному и сюжетному изложению. «Здесь люди названы „людьми“, деревья — „деревьями“, а камни — все еще „камнями“, но постепенно открывается, развивается, культивируется и ценность аналитического знания», — сказано в предисловии к «Указателю к текстам Абхидхаммы»<sup>30</sup>.

В отличие от сутт абхидхаммические тексты рассчитаны скорее на индивидуальную работу, т. е. являются текстами буддизма «для себя». С этой мыслью резонируют, как кажется, рассуждения крупнейшего знатока абхидхаммической психологии Г. В. Гюнтера: «Таким образом, Абхидхамма, сколь бы сухим, на первый взгляд ни показалось изложение ее содержания высокотехническим языком, стремится не к чему иному, как к открытию перед человеком того, чего нельзя достичь спекулятивным путем, логическим методом гипотез и дедуктивной верификации, но можно постигнуть непосредственно и применить к нам самим»<sup>31</sup>.

Абхидхаммические тексты рассчитаны на слушателей, которые уже достаточно владеют основами Дхармы, практикой буддийской медитации, не говоря уже о признании «морального кодекса» бхиккху. Практические цели Абхидхаммы-питаки заключаются в обучении, во-первых, мнемоническим

приемам, которые способствуют актуализации имеющихся познаний, во-вторых, основам систематики, помогающей упорядочить эти познания и тем самым облегчить их реализацию в духовной практике. Кроме того, абхидхаммика является своеобразной аналитикой. В ней Будда уже не просто Учитель истины, но Учитель доктрины анализа (*vibhajjāvādin*), который, если развить характеристику из предисловия к «Указателю», учил такому видению реальности, при котором «деревья» переставали быть деревьями, камни — «камями» и все становилось чередованием дхарм.

По сути, абхидхаммические тексты можно рассматривать как практическое руководство по своего рода интеллектуальной медитации, специальной тренировке сознания, расширяющей сферу актуально сознаваемого и усиливающей контроль над содержанием психического опыта. В комментарии к первому абхидхаммическому тексту — «Дхаммасангани»<sup>32</sup> Буддхагхоша отмечает, что Будда предназначал его для дэвов, божественных существ, обладающих развитым сознанием и поэтому не нуждающихся в каких-то сюжетных и образных подспорьях для понимания<sup>33</sup>.

Первый переводчик и исследователь «Дхаммасангани» — К. Рис-Дэвидс назвала свой перевод «Буддийским учебником психологической этики», определив тем самым и жанр текста — «учебник», и его предмет — «этика». По ее словам, целью «учебника» «является не столько приращение знания, сколько обеспечение взаимной согласованности в интенциях этических понятий, систематизация и формулировка теорий и практических механизмов интеллектуального и морального прогресса, разбросанных в изобилии по суттам»<sup>34</sup>. Главный метод, используемый здесь, английская исследовательница определила как «катехетический»: вводный вопрос, *uddeṣa* — перечисление или экспозиция дхарм; *niddeṣa* — «де-позиция» вопроса и ответа относительно элементов первого экспозиционного высказывания; наконец, *аррапа* — суммарное повторение основных тезисов. Вместо родо-видовых дефиниций<sup>35</sup>, указывает Рис-Дэвидс, буддисты применяют метод словаря — предикации эквивалентных терминов. В этом отношении не следует ожидать от *niddeṣa* какого-либо уточнения смысла терминов, поскольку обычно «де-позиция» состоит в перечислении синонимов, пересекающихся, но все же никогда не совпадающих в своих значениях. Поэтому для охвата оттенков значений учитываются все синонимы, в том числе и сам определяемый термин<sup>36</sup>. Методы «Дхаммасангани», включая матрицы — числовые списки дхарм, носят, по мнению Рис-Дэвидс, сугубо мнемонический характер<sup>37</sup>.

Авторы «Дхаммасангани» рассматривают дхармы под 164 рубриками, имеющими двоичную и троичную структуру.

Двойки — это два класса дхарм, противостоящих друг другу по какому-то признаку. Например, в один входят дхармы-причины (hetu), в другой — дхармы непричины (ahetu). В триаде к первым двум классам прибавляется третий — неопределенный по отношению к их оппозиции, т. е. нейтральный (не «а» и не «не-а» — ср. четвертый член чатушкоттики). Всего в тексте содержится 100 диад и 22 триады, а также 42 разнородные диады, включенные в абхидхаммику именно школой тхеравада.

Самым главным принципом классификации является триада благого (или «здорового» — kusala, по Гюнтеру), неблагоприятного (akusala) и нейтрального, неопределенного (avyākāṭa). Данная классификация распространяется только на феномены сознания (citta) и сознательного (cetasika), что, по-видимому, и дало повод К. Рис-Дэвид говорить об этической ориентации «Дхаммасангани» в смысле отношения сознания к проблеме добра и зла.

Но ведь речь идет не о добре и зле в абсолютном этическом смысле, а о вполне утилитарных аспектах дхарм, а именно о «благоприятном» или «неблагоприятном» с точки зрения целей религиозной практики. Такой целью может быть улучшение кармического статуса индивида, т. е. лучшее рождение, или прекращение перерождения вообще. В первом случае деление дхарм на благие и неблагие подразумевает прежде всего их кармический потенциал — одни создают лучшую карму, другие, напротив, ведут к ухудшению прежнего статуса. Во втором случае отличительной чертой дхарм является полное отсутствие какого-либо кармического потенциала — как благоприятного, так и неблагоприятного. К нейтральным относятся все благие дхармы, не имеющие «кармического эффекта».

Очевидно, что в тексте речь идет не столько о моральном, сколько о религиозном прогрессе личности, включающем мораль как необходимый, но далеко не главный фактор изменения сознания. Рассмотрим для примера краткое содержание I книги, которая называется «Книга о возникновении мыслей» (cittupparāda kāṇḍa). Первая глава посвящена рассмотрению восьми главных форм мыслей, относящихся к чувственной вселенной (kāṃhāvacaṅga). Она начинается с клишированного вопроса: «Каковы дхармы, которые являются благами?» Далее идет уддеша (перечисление): «Когда возникла благая мысль, касающаяся чувственной сферы, и она сопровождается счастьем, связана со знанием, имеет в качестве своего объекта вид, звук, запах, вкус, касание, ментальное состояние (dhammāḅhamaṇam — „объект“ нерепрезентативного воображения, или идеации, по комментарию Рис-Дэвидс), тогда наличествует контакт (phassa), чувственность,

распознавание, мышление (cetana), мысль (cittam), вичара (vicāra), виттака (vittaka)»<sup>38</sup> и т. д. — всего 56 дхарм. Далее ставится вопрос по каждой из названных дхарм. Затем идет суммарное перечисление матрик всех дхарм первого типа мысли — пять скандх, две аятаны, три дхату, три вида пищи (āhāra), восемь индрий, пять дхьян, пятеричный путь, семь сил (balāni), три причины (hetu). Потом дается подробная экспозиция каждой из четырех скандх, начиная с веданы, поскольку рупа лежит вне сферы главной квалификации (благое—неблагое—нейтральное), будучи ачетасика, нементальной.

Во второй главе дано определение благих дхарм в отношении «вселенной формы» (gūpadhātu). Она начинается с экспозиции восьми дхьян. В третьей главе говорится о благих дхармах мысли в отношении «вселенной не-форм» (agūpadhātu), в четвертой обсуждаются разные степени действительности благих дхарм в отношении всех трех вселенных (начиная с «вселенной чувственности», или kāmadhātu), в пятой — методы дхьян в отношении самых возвышенных мыслей (uttaracitta).

В тексте имеется несколько систем классификаций, которые, перекрывая друг друга, в совокупности исчерпывают все сферы человеческого опыта. В общей сложности перечислено 200 названий дхарм, но поскольку среди них встречаются и синонимы, то число дхарм сводится к 100.

II книга «Дхаммасангани» посвящена рупе, или «чувственному», «форме». Именно она позволяет видеть, насколько авторы трактата далеки от намерения исследовать физическую вселенную как таковую или материально-физиологический субстрат чувственного восприятия. Даже известные всем индийским системам махабхуты — физические элементы — определяются здесь исключительно теми свойствами, которые удостоверены чувственным восприятием. Так, земля определяется как свойство твердости, вода — вязкости, воздух — движения, иными словами, по замечанию А. Уордера, «все эти дхармы суть скорее свойства, нежели субстанции»<sup>39</sup>.

То, что центром «Дхаммасангани» является жизнь сознания и функционирование его психофизического субстрата, побудило К. Рис-Дэвидс провести параллель между буддийской «психологической этикой» и солипсизмом Беркли<sup>40</sup>. Однако корректность данной параллели вызывает известные сомнения. Во-первых, сомнительна сама возможность солипсизма без субъекта. Во-вторых, солипсизм, как и субъективный идеализм в целом, представляется результатом определенной философской позиции относительно решения вопроса о первоосновах бытия. В буддизме вообще и в «Дхаммасан-

гани» в частности подобный вопрос никогда не ставился и не обсуждался и мог быть квалифицирован только как авьяката — не подлежащий «категорическому» решению.

Позиция авторов «Дхаммасангани», на наш взгляд, должна оцениваться с учетом того, что они пытались инвентаризировать содержание и формы психических процессов, элиминируя самого субъекта этих процессов. В европейской философии нечто подобное пытался сделать Юм. Однако в отличие от Юма буддисты стремились не столько объяснять психику, сколько изменять ее, потому и «Дхаммасангани» следует рассматривать не как философское или психологическое сочинение, а как практическое руководство по овладению сферой психического и совершенствованию ее. Поскольку в истории европейской мысли едва ли были подобные прецеденты, определить специфику «Дхаммасангани», используя европейскую философскую терминологию, — задача достаточно непростая.

Думается, что правильный подход был намечен в ранней работе А. М. Пятигорского «Введение в абхидхармическую психологию» (на материале «Дхаммасангани») <sup>41</sup>. Он отмечает, что абхидхармисты стремились представить психику как «вещь» и делали это тремя способами: интерпретируя психологию как онтологию, представляя онтологию как психологию и представляя психику как психику, т. е. в чисто психологическом аспекте <sup>42</sup>. «Так, в абхидхарме, — пишет Пятигорский, — впервые в истории была предпринята попытка объективировать психическое и представить его негативно в трех смыслах: 1) как объективность „в себе“ или „саму по себе“, т. е. как непсихическую, чисто онтологическую сущность, 2) как объективность в смысле неприписанности субъективности какому-то „я“ и 3) что не менее важно — интерпретировать „я“ как низшее (деградировавшее или неразвитое) состояние психического состояния» <sup>43</sup>.

Главный смысл такой интерпретации (помимо ее чисто толковательного эффекта, помогающего лучше понять содержание первой части «Дхаммасангани») видится в стирании однозначности европейских категорий применительно к буддизму — их отражение друг в друге, взаимная игра позволяет уловить то, что не поддается однозначному определению.

Однако представляется, что игровой и эвристический момент может быть еще усилен и реальная сложность проблемы отражена еще глубже, если сказать, что буддисты исследовали психику не как «вещь» (с «вещью» ассоциируется по большей части нечто статичное, отчужденно неизменяемое), а как «событие» — то, что имеет характер живого процесса, протекающего по своим внутренним законам. Другое, на что следует обратить внимание при интерпретации «Дхаммасан-

гани» в терминах «психология», «онтология», «этика» и т. п., — это акцент прежде всего на сознании во всех его формах и проявлениях, свойственных психическому, начиная с чувствительности, или ведана скандхи. Причем все феномены сознания (насчитывается 89 дхарм читты) учитываются и классифицируются отнюдь не из научно-познавательного интереса к тому, как оно устроено (буддисты не создавали «чистых теорий»), а из стремления его переустроить на «спасительный» лад. Отсюда маркировка всех дхарм сознания с точки зрения перспективы «освобождений» как «благих», «неблагих» и «нейтральных». Симптоматично, что именно «нейтральные» дхармы символизируют искомое состояние сознания, нирвану.

Среди этих дхарм различаются четыре класса: 1) *vi-rāko* — мысль, которая является чистым следствием (и не причиной другой мысли), 2) *kiriya* — мысль, не ведущая к результату, 3) дхармы рупы как лежащие вне сферы вменяемости индивида, 4) несоставные (*asaṃskṛtā*) дхармы, в поздних списках — *piḍḍāna*, нирвана.

Таким образом, «нейтральные» дхармы оказываются в конечном счете предпочтительнее «благих». Это и неудивительно, ведь цель буддийского пути — не моральное, или праведное, сознание, характеризующееся приверженностью благу (и в узкорелигиозном, и в широком этическом смысле слова), а нечто иное. Благое (*kusala*) есть то, что дает лучшее рождение и тем самым как бы сохраняет привязанность к карме и перерождению. Приверженность благу есть та же привязанность (*upādāna*) к сансарному бытию. Поэтому для архата добро не является предметом привязанности: он совершает благое чисто автоматически, без всякого намерения. Учитывая все эти соображения, мы едва ли можем вслед за К. Рис-Дэвидс назвать «Дхаммасангани» «Учебником психологической этики». Этот текст учит не этике, не моральному сознанию, а «освобождению» и достижению состояния, в котором преодолевается сама сфера морального. оппозиция добра и зла.

По тематике и стилю к «Дхаммасангани» тесно примыкает и последний трактат Абхидхамма-питаки «Патхана», посвященный анализу пратитья самутпады, а точнее, каузальных отношений, классифицированных по самым разным основаниям.

Структура «Вибханги» — следующего текста третьей «корзины» Палийского канона — определяется матрицей Будды из «Махапариниббана-сутты», являясь ее развернутым комментарием. Что же касается «Дхатукаттхи», то этот текст и параллельный ему «Дхатукая» из сарвастивады описывают классификации дхарм по дхату — элементам. «Пуг-



галапаннати» представляет собой небольшое сочинение, в котором собраны все высказывания Будды о типах личностей — «пуггале» (санскр. пудгала).

Среди текстов Абхидхамма-питаки особое место занимает «Катхаваттху» — единственное сочинение, авторство и место создания которого указаны самой традицией (Тисса Моггалипутта, III Буддийский собор, время правления Ашоки). Оно содержит ссылки не только на сутты, но и на «Дхаммасангани» и «Вибхангу», что, несомненно, свидетельствует о его более позднем происхождении относительно других частей Абхидхамма-питаки. Основной предмет «Катхаваттху» — опровержение взглядов оппонентов тхеравады — буддийских школ, образовавшихся после первого и второго расколов.

В отличие от «Дхаммасангани», «Вибханги», «Дхатукаттхи» и других текстов третьей «корзины» Палийского канона, отражавших попытки систематизации учения Будды, которые во многом совпадали с попытками других хинаянских школ, «Катхаваттху» — это сугубо тхеравадинский текст, не находящий аналогов в других абхидхармистских собраниях. Однако включение его в данный обзор позволяет подвести итоги по теме, к которой мы обращались на протяжении работы, а именно теме развития буддийской логики и дискурса<sup>44</sup>.

В понятии ранней буддийской логики условно объединены определенные формальные аспекты буддийского дискурса: 1) тетралемма — чатушкотика, 2) дилемма — *ubhayataḥ phāsa*, 3) анализ терминов и высказываний — *vibhajja*, 4) использование примеров и аналогий, или репрезентаторов, 5) принципы систематизации и классификации.

Нужно сразу оговориться, что практически все названные аспекты характеризуют не столько собственно буддийскую логику, сколько общий уровень развития логических методов в Индии эпохи никай. Думается, что сами ранние буддисты специально не занимались разработкой этих методов, а использовали то, что было, так сказать, под рукой. Вопросы и рассуждения Будды и его собеседников в никаях проникнуты духом рассудочности и здравого смысла, они логичны в той степени, в какой апеллируют к логике здравого смысла и общезначимому человеческому опыту.

В большинстве случаев используется простейший силлогизм: если *p*, то *q*. Например, «коль скоро старость и смерть обусловлены рождением, то прекращение рождения ведет к прекращению старости и смерти». Основными формами бесед в никаях являются диалоги, имеющие форму вопросов и ответов. По предположению Парибка, именно в подобных диалогах и берет свое начало пятичленный индийский сил-

логизм, который в дальнейшем разрабатывался в ньяе, но в отличие от найяиковского был направлен не на доказательство, а на «порождение в сознании нового содержания с помощью упорядоченного употребления слов»<sup>45</sup>.

Более сложная силлогистическая форма использовалась для опровержения небуддийских взглядов. Вот пример *modus tollendo tollens* из «Тхери-гатхи» (240—241): «Если омовение водой могло бы освободить кого-то от дурной кармы, то тогда рыбы, черепахи и лягушки отправлялись бы прямо на небеса. Однако последнее абсурдно, значит, неверно и первое». Аналогичный аргумент содержится и в «Паяси-сутте». Паяси отрицает другой мир (*paraloka*) на том основании, что он не знает человека, побывавшего там (хотя просил преступников и грешников, которых должны были предать смерти, подать ему весточку с того света). Его собеседник пытается объяснить, что это еще не доказывает несуществования такого мира (грешников могли просто не отпустить оттуда). Иначе отрицается импликация: если верно *p*, то верно *q*, на которую опирается аргумент Паяси. Тем же способом опровергаются аргументы учхедавадинов (M.I.515), адживиков (M.I.516) и других крайних детерминистов или индетерминистов. Аргумент сводится к тому, что если их взгляды были бы истинными, то человеческие поступки — бессмысленными. Но коль скоро люди ведут себя так, будто их действия осмысленны, то данные взгляды ложны.

В никаях силлогистическая форма выражена не всегда эксплицитно, но в «Катхаваттху» формализация рассуждений достигает уже довольно высокой степени. С. Шаер полагает, что здесь содержится несколько теорем исчисления высказываний, например определения импликации и закона контрапозиции. Они, правда, ясно не формулируются, тем не менее автор текста демонстрирует их осознание<sup>46</sup>. Однако с точки зрения И. Бохенского, Шаер заходит слишком далеко, поскольку речь идет не об отношениях высказываний, а об отношениях терминов и понятий<sup>47</sup>. К. Джаятиллеке поддерживает в этом споре позицию Шаера, подчеркивая, что аргументы, приведенные в тексте, имеют форму высказывания, тогда как «анализ высказывания с выделением терминов и понятий не только делает аргументы менее ясными, но стремится затемнить тот факт, что истина или ложь предсказаны высказыванию в целом, а не отдельным его терминам»<sup>48</sup>.

Практика деления высказываний на термины, являющаяся характерной чертой «Катхаваттху», тоже восходит к никаям. С термином «анализ» (*vibhajja*) мы встречались в связи с обсуждением вопросов типа авьяката. Напомним, что

наряду с ними речь шла о категории вопросов, которые могут получить положительный или отрицательный ответ только после того, как будут подвергнуты анализу, уточняющему значения терминов. Например, Будду спрашивают: «Является сознание душой (атта) или сознание одна вещь, а душа — другая? — он отвечает вопросом, что понимается под „душой“?» (Д.І.185). В других случаях он указывает на разные контексты, в которых одно и то же высказывание может быть истинным или ложным<sup>49</sup>.

К. Джаятиллеке обращает внимание на то, что термин «vibhajja» имеет в Палийском каноне и другую важную коннотацию — «детальная классификация, экспозиция и объяснение» (М.ІІ.161). Краткая экспозиция называется *uddeṣa*, а детальная — *vibhaṅga* (М.ІІІ.187, 192)<sup>50</sup>.

В своей статье «Ранняя индийская логика» Уордер писал, что «дискуссии в никаях очень многообещающи в смысле появления логики, поскольку сама атмосфера была скорее научной, чем мистической, а моделями для исследования психологических, моральных и философских проблем служили, очевидно, тщательные наблюдения, гипотезы, эксперименты, дедукция и индукция естественной науки»<sup>51</sup>. Не разделяя «сциентистский» энтузиазм Уордера, мы воспользуемся результатами его исследования «Катхаваттху».

Все специалисты по раннему буддизму подчеркивают роль данного трактата в формализации процедуры логического диспута. А. Уордер справедливо замечает, что этот текст — первый источник по индийской логике до «Ньяя-сутр».

Первую часть всей процедуры<sup>52</sup> составляет *vādayutti* — «первичный аргумент», или «теорема» (в переводе Уордера). Это выдвигание тезиса оппонентов тхеравады или самих тхеравадинов и восемь его «опровержений» (*ṅiggaha*), каждое из которых имеет восемь частей (*aṭṭhamukha*), а те, в свою очередь, разбиваются на пять и четыре ступени.

В первом *ṅiggaha* оппонент настаивает на своей позиции («утвердительно опровержение», по Уордеру), отрицая другую, ей противоположную. Во втором сторонник тхеравады утверждает отрицание тезиса оппонента («негативное опровержение»). Следующие три *ṅiggaha* состоят в том, что оппоненту задают вопрос, а справедлив ли его тезис «везде», «всегда» и «во всем», и он три раза это отрицает, затем те же вопросы, только уже относительно антитезиса, адресуются тхеравадину, и он тоже отвечает отрицательно.

В первом *ṅiggaha* содержится пять ступеней:

1. Пентада: а) консеквент (*rāraṇa*) в нормальной последовательности (*anuloma*);

б) опровержение в нормальной последовательности (*āgopāṇā*);

в) антецедент (t̥hapaṇā) в нормальной последовательности;

г) консеквент в обратной последовательности (paṭiloma);

д) опровержение в обратной последовательности.

2. Ответ-возражение в форме тетрады: «нормальный» консеквент, нормальное опровержение, обратный консеквент, «обратное» опровержение.

3. Опровержение в форме тетрады (той же, что и во 2-й).

4. Применение (upaṇayama) в форме тетрады.

5. Заключение (piḅgaṇa) тоже в форме тетрады.

В остальных piḅgaṇa тхеравадин показывает несостоятельность этого «опровержения» и развивает свои аргументы, не используя никаких софистических приемов.

Второй круг обсуждения включает ряд аналитических процедур:

1) Saṃsadanā («проверка», «собрание») — установление отличия данного термина или понятия от других буддийских терминов и понятий (например, понятия пуггалы от рупы и прочих скандх); употреблено ли оно в том же смысле, что и они, или в иных смыслах, если последнее, то в каких;

2) Iakkhaṇayuttikathā — исследование определения или обсуждение свойств данного термина по отношению к категориям «составное» (saṃkhata), «вечное» (sassata) и их противоположностям;

3) vacana sodhanam — «прояснение терминов». Уордер полагает, что речь идет о дистрибуции терминов — замена синонимов в предикате обсуждаемой пропозиции, уточнение количественных форм субъекта и предиката (ekassam — «некоторые», sabbam — «все» и т. п.);

4) raṇṇāttunuyogo — «исследование концепций» (Уордер); обсуждаемые понятия соотносятся с категориями более высокого порядка и их синонимами, рассматриваются термины, не относящиеся к буддийской матрике. Цель этой процедуры — показать, что, если оппонент признает высказывание, в котором используется синоним из небуддийского лексикона, но отвергает другое высказывание с буддийским термином, он противоречит себе;

5) вопросы по предмету обсуждения, например: «Подвержен ли индивид перерождению?», «Является ли он моральным агентом?» и т. п.;

6) suttakāra — обе стороны ссылаются на авторитет сутт, но тхеравадин показывает, что его оппонент им противоречит.

Среди других тем, обсуждаемых в «Катхаваттху», — статус Будды и архата, природа буддийского пути спасения, проблемы причинности, кармы, нирваны, этические вопросы.

Все описанные выше приемы диспута ярко свидетельству-

ют об интересе буддистов к проблемам взаимосогласованного логически правильного выражения своих истин на языке общезначимых законов мысли. Там, где сталкиваются разные позиции, поданные подчас в одних и тех же терминах, имеющих далеко не совпадающие значения, ясность и правильность мысли и логическая правильность форм ее выражения — важнейшее свидетельство правильности стратегии «освобождения».

Само возникновение разных школ, по нашему мнению, создало благоприятные предпосылки для дальнейшего развития дискурса «для другого» в рамках самой буддийской традиции, где «другой» был уже не посторонним или неопитом, но приверженцем соперничающей буддийской школы, которого надо было аргументированно опровергнуть, одновременно доказывая правоту своей позиции. «Катхаваттху» эксплицирует позиции разных школ по самым горячим спорным проблемам, дабы сделать их не просто понятными друг другу, но и верифицируемыми в пределах общезначимого буддийского наследия сутт.

Развитие логических принципов классификации, мотивированное желанием избежать двусмысленности и достичь точности в использовании терминов, достигает кульминации в «Ямаке», где предпринята попытка ограничить сферу использования терминов через исследование их значения не по отдельности, а в паре.

К. Рис-Дэвидс в своем предисловии к «Ямаке» квалифицирует этот прием как «прикладную логику конверсии, основанную на знании дистрибуции терминов»<sup>53</sup>. Аналогичного взгляда придерживается и А. Уордер. Однако К. Джаятил-леке показывает, что в «Ямаке» нет логической конверсии двух высказываний и автор этого текста вряд ли имел представление о дистрибуции терминов. Вот вывод, к которому он приходит: «Ямака не состоит из набора логических упражнений и совсем не является учебником по прикладной логике. Члены пар высказываний не стоят друг к другу в отношении, когда один служит дедуктивным выводом из другого. Понять их таким образом — значит, не понять цели книги, которая не является упражнением логической гимнастики, а предназначена для сообщения читателю о точных логических границах важных понятий в свете их реального технического употребления»<sup>54</sup>.

Кроме перечисленных выше «классических» семи трактатов к Абхидхарме по жанру примыкают три текста, формально включенные в Сутта-питаку. Это «Патисамбхидамагга», «Петакопадеша» и «Неттиппакарана», последние два приписываются Махакатьяяне — прямому ученику Будды (они канонизированы не всеми тхеравадинскими школами).

По своему содержанию «Патисамбхидамагга»<sup>55</sup> дополняет «Вибхангу» (здесь обсуждается примерно треть тех предметов, которые дискутируются в «Вибханге»). Однако в отличие от «Вибханги» этот текст несет гораздо больший отпечаток тхеравадинских доктрин. Главной его темой является обсуждение проблемы «постижения» (патисамбхида) буддийских истин (отсюда название трактата — «Путь постижения»). В связи с этим перечисляются разные виды правильного и неправильного постижения, а также ложные воззрения (диттхи), возникающие на основе последних. Этот текст охватывает практически все темы, затронутые в никаях, но делает это сжато, без лишних повторов, в строгой систематической форме. Предполагается, что он был создан в качестве учебного пособия для монастырских «школ» и «университетов».

«Петакопадеша» («Наставление о традициях») и «Неттиппакарана» («Трактат о правилах») считаются первыми сочинениями по буддийской экзегетической теории. В них обсуждаются принципы интерпретации слов Будды, критерии аутентичности этой интерпретации, способы допустимых перефразировок слов Будды для пропагандистских целей, формы цитирования и т. п. «Неттиппакарана»<sup>56</sup> формулирует 12 правил интерпретации канона, разбивая их на две основные категории: «интерпретация по смыслу» (*vuṇṇjana*) и «интерпретация по значению» (*attha*)<sup>57</sup>. В «Петакопадеше»<sup>58</sup> различаются словесная форма высказывания и его значение, причем оговорено, что одно и то же значение может быть выражено в разной словесной форме. Последнее положение иллюстрируется на примере ученых и поэтических текстов Типитаки. Важное место отведено в тексте и анализу структуры высказывания. Рекомендуются обращать внимание на то, содержит ли то или иное «каноническое» высказывание характеристику (*lakkaṇa*) дхармы или же ее причину (*hetu*) либо же это просто синоним стандартного наименования дхармы в данной системе. Предписывается также определять предмет обсуждения (среди предметов перечислены: четыре благородные истины, восьмеричный путь, скандхи, аятаны, дхату и ряд других). Кроме того, трактат содержит чисто лингвистический анализ терминов.

Методы интерпретации канонических текстов, предложенные в этих двух трактатах, широко использовались комментаторами тхеравадинской традиции, которые, в свою очередь, дополняли и разрабатывали их применительно к своим ученым и пропагандистским целям.

Таковы первые итоги систематизации того исходного общепатисамбхидского наследия, которое мы назвали в этой работе раннебуддийской философией.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В своей первой проповеди после «просветления» Будда, как говорилось, сравнивал потенции разных людей к постижению Дхармы с разнообразием лотосов в пруду, которые различаются по цвету, зрелости, способности подниматься над трясиной, не замаравшись ее нечистотами. Одним людям нужно растолковывать ее долго, другие поймут на лету, третьим потребуется привести примеры, четвертых — научить йоге и т. п.

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

Эта изначальная нацеленность на адресата, слушателя, реципиента и сделала буддизм тем, чем он был и есть — религией, принимающей самые разнообразные формы выражения и как бы мимикрировавшей под среду своего обитания. Китайский буддизм — это религия, которая апеллирует к китайцам на языке китайской культуры и китайской системы ценностей. Японский буддизм — синтез буддийских идей и японской культуры и т. п. И в этой способности гармонично вписываться в окружающий ландшафт буддизм вряд ли знает себе равных среди других мировых религий.

Во всех своих модификациях христианство и ислам, как можно заметить, сохраняют достаточно большую степень самождественности. Если христианство всегда непременно связано с верой в Христа, а ислам — с верой в Аллаха и его пророка Мухаммеда, то буддизм совсем необязательно предполагает веру в Будду Шакьямуни, основателя этой религии. В китайском и японском буддизме есть направления, в которых чаще 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.

Различие между отдельными направлениями буддизма в их отношении к Будде так велико, что порой трудно поверить, что столь противоположные учения могли вести свое происхождение от одного и того же источника. Но как бы ни было велико это различие, все направления являются формами одной и той же религии, которую проповедовал Будда Шакьямуни. Что дает основания так думать?

Во-первых, нельзя забывать о том, что говорил о вариативности изложения Дхармы сам Будда, тем самым как бы заранее легитимизируя все формы, которые его учение может принять в будущем.

**Во-вторых**, как бы далеко ни отходил буддизм от своего первоначального вида, в нем всегда сохранялось некое ядро учений, которое приписывалось Будде Шакьямуни. В разных школах это ядро получало неодинаковое значение, но именно оно и сохранилось в исторической памяти буддистов как принадлежащее «самому Будде».

В-третьих, сами буддийские школы не отрицали права друг друга быть последователями Будды. То, что они отрицали, — не сама причастность к буддийским истинам, а глубина проникновения в них. Например, с точки зрения махаянских школ весь комплекс доктрин хинаяны представлял собой «упрощенное откровение», которое Будда предназначал для шраваков — послушников. Учение самих махаянистов, по их мнению, было рассчитано на более продвинутых адептов. Ваджраяна также претендует на то, что вобрала в себя оба предшествующих направления, естественно, превосходя их во всех отношениях. Знаменательно, что и махаянисты, и ваджраянисты в обязательном порядке изучают хинаянскую литературу, особенно «Абхидхармакошу». Однако рассматривают ее как сочинение, коррелирующее лишь с начальным уровнем духовного прогресса.

Все многочисленные и настойчивые попытки ученых разделить учение «самого Будды», или «первоначального буддизма», от его интерпретаций и толкований, редактирования и поправок, внесенных буддийскими школами, завершились тем, что учением Будды стали условно считать то, что изложено в первых двух частях Палийского канона: Виная-питаке и Сутта-питаке. Хотя этот канон является собранием текстов тхеравады, т. е. его создание относится уже к «школьному» периоду развития буддизма, все же признается, что именно он отражает самые ранние формы бытования буддийских доктрин.

Предположения некоторых ученых, в частности К. Рис-Дэвидс и С. Шаера, что Будда проповедовал нечто иное, а то, что нам известно как учение Будды, есть продукт более поздних систематизаций, даже если они и справедливы.



практически ничего не меняют. Да и как это может повлиять на наше отношение к Будде и буддизму? Ведь суть не в том, *каково его учение на самом деле*, а в том, *какое именно учение стало предметом веры и знания* многих поколений буддистов во многих странах.

Будда стоял на том, что процесс религиозного очищения, ведущий к нирване, должен прежде всего касаться психики человека, где гнездятся все ложные и пагубные привычки и мотивации, препятствующие освобождению от круговорота бытия. И хотя правы те, кто подчеркивает заботу Будды о религиозно-практическом эффекте его учения, нельзя забывать, что среди важнейших практических задач, имеющих непосредственное отношение к достижению высшей религиозной цели — нирваны, всегда фигурирует *знание буддийских истин*, т. е. знание и понимание мира по-буддийски правильно (*samyagdarśana*).

Это истинное знание должно стать главным инструментом преобразования психики человека в чисто сознательный процесс и опору для освобождения от уз перерождения. Оно имеет два аспекта.

Первый — практический — определенная психотехника, или йога, методы самотренинга, благодаря которым создаются новые механизмы ощущения, восприятия и понимания; иными словами — медитация как метод самопреобразования психики для постепенного «овнутрения» буддийских истин, т. е. превращения их из «внешних» сведений в способ бытия и сознания личности, ее собственный уникальный опыт.

Однако прежде чем знания буддийских истин станут рабочими инструментами психики, они должны быть поняты и чисто интеллектуально, пропущены через разум. Иными словами, Дхарма Будды, будучи истиной, открытой интуитивно, в акте прозрения, останется лишь личным опытом ее открывателя до тех пор, пока он не сможет объяснить ее другим, причем объяснить так, чтобы его поняли, т. е. прибегая к каким-то общезначимым законам мышления и аргументации, которые в Индии считались такими же универсальными и обязательными для общения шраманов и брахманов, как и правила хорошего тона при царских дворах.

Мы установили, что если искать в раннем буддизме нечто философское, то следует обращаться не к сфере медитативных упражнений и рекомендаций, как бы ни были они насыщены техническими терминами и научными оборотами, а к тем проповедям, где Будда что-то объясняет и доказывает или пытается эксплицировать интуитивно открытую им Дхарму философски мыслящей аудитории.

Эти объяснения мы и назвали «буддизмом для другого», в отличие от практических рекомендаций «буддизма для

себя», т. е. для реализации доктрины в личном опыте. Философия Будды и была, на наш взгляд, формой буддизма «для другого» — методом, с одной стороны, интеллектуальной подачи информации (содержательный аспект), с другой — рациональным инструментом преобразования сознания *винну пурисо* (практический аспект). Давая новое знание о реальности, она изменяла состояние всей психики, сообщая ей совершенно новые возможности, которые можно было реализовать при последовательной работе над собой (методами медитации). Так «буддизм для себя» соединялся с «буддизмом для другого».

Все сказанное о *бытийном* характере высшего буддийского знания не является чем-то исключительно буддийским. Таково знание единства атмана, индивидуальной души, и Брахмана, высшего духовного принципа, в упанишадах и адвайта-веданте (традиции «недвойственной», мистической веданты Шанкары).

Что до конкретных буддийских доктрин, рассмотренных в этой книге, то их судьба в дальнейшей истории буддизма была чрезвычайно показательной. Она продемонстрировала прежде всего те скрытые возможности, которые содержал принцип инструментальности Дхармы. Какую же эволюцию претерпели они?

Зарождение тенденций, развитие которых привело к возникновению махаяны, прослеживается в хинаянской школе махасангхика. Сторонники этой школы выступали за «большую общину», т. е. за доступ в сангху мирян и смягчение суровой дисциплины и аскетизма, отпугивающих от нее простых людей, не способных на столь героические усилия. От махасангхики в дальнейшем откололось еще несколько школ. Так, школа локоттаравадинов провозгласила природу Будды некой потусторонней сущностью, что также предвосхищало идеи махаяны. Иначе говоря, махаяна в большей степени, чем хинаяна, учитывала религиозные чаяния простых верующих, их стремление видеть в религии не только высший идеал, но и реальное утешение в каждодневной жизни.

Взамен хинаянского идеала архата как слишком элитарного и эгоистического махаяна поставила в центре своей религиозной доктрины идеал *бодхисаттвы* (букв. «тот, чья сущность — просветление»). Если архат думал только о личном «освобождении», не помышляя о судьбе других, то бодхисаттва заботится о спасении всех существ. Это повлекло изменение самой концепции бодхисаттвы. В хинаяне бодхисаттвой называют Будду в его прошлых воплощениях. В махаяне же им считается любое существо, которое дает специальный обет — «стремиться к спасению других».

Это радикально меняет взгляд на методы и формы «освобождения». Если в хинаяне, как отмечалось, достижение нирваны считается возможным только в сангхе, то в махаяне подчеркивается, что «освобождение» одних лишь монахов не согласуется с учением Будды о сострадании ко всему живому (*карипā*). Бодхисаттва, стоя на пороге нирваны, отказывается от нее, чтобы помочь спасти все существа.

Если хинаяна видит в личных усилиях человека единственный путь к нирване, то махаяна исходит из того, что не все люди способны к духовным усилиям, а потому нуждаются в помощи извне. Возникает концепция «передачи заслуг» — героические деяния бодхисаттв образуют запас религиозных заслуг, который может передаваться верующим. Облегчая страдания других, бодхисаттва как бы принимает на себя их дурную карму. Его побудительный импульс — альтруизм. Это идеал деятельного служения, а не созерцательного сочувствия. Спасение всех существ рассматривается как главный аспект учения Будды, который в хинаяне был неоправданно отодвинут на задний план. Сострадание выдвигается на один уровень с праджняй, высшей мудростью, и становится одной из важнейших *парамит* (духовных достоинств). Сущность бодхисаттвы — «великое сострадающее сердце, и все одушевленные существа являются объектом этой любви», — сказал махаянский философ Нагарджуна.

Хотя нирвана и остается в махаяне конечной целью буддийского пути, ее достижение считается слишком трудным и отдаленным во времени. Поэтому появляется промежуточный этап в виде небес или обитателей каких-нибудь будд и бодхисаттв. Простые люди могут попасть туда только благодаря преданности избранному будде или бодхисаттве. Таким образом, махаяна ассимилирует индуистскую идею бхакти — пути к богу, который требует не знаний или действий, а только любви и преданности.

В махаяне появляется и пантеон, но не богов, творящих мир или управляющих стихиями, а существ, главная цель которых неустанно помогать человеку. Кроме бодхисаттв и будд это еще и *дхьянибудды* — будды, являющиеся человеку в медитации.

В этом направлении развивается зародившаяся еще в хинаяне доктрина трех тел Будды — физического, ментального и абсолютного, или тела Дхармы, дхармакая, олицетворяющего тождество всех будд прошлого и будущего. Так исторический Будда Шакьямуни превращается в некую трансцендентную реальность, высшее божественное начало. А для простых верующих Дхармакая — бог, к которому обращаются за утешением и помощью.

В целом махаяна гораздо в большей степени, чем хиная-

на, приспособляется к человеческим слабостям и привычным стереотипам религии. Она становится религией для масс, религией с мощным миссионерским зарядом, стремящейся охватить своим влиянием как можно больше людей и пользующейся для этого всеми пропагандистскими средствами. Не случайно многие буддисты-хинаянисты, как впоследствии и исследователи этого направления, считали махаяну деградировавшим, вульгаризированным буддизмом, отступившим от первоначальной чистоты учения ради дешевой популярности.

Думается, что такое мнение неверно по сути. Ведь фактически в махаяне мы видим только развитие тех тенденций, которые присутствовали в буддизме с самого его возникновения и, по-видимому, были сознательно заложены самим основателем учения. В первую очередь это открытость Дхармы всем людям, независимо от пола, возраста, положения в обществе, ментального склада, образованности, понятливости и т. п. Отсюда вытекала законность многообразия форм, существования и функционирования буддийского учения. Это и сложная философская доктрина, и монашеский путь, и популярная религия со всеми ее атрибутами, и ритуал, и медитация. Бесспорно, что именно эта открытость и сделала буддизм мировой религией.

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

Философская доктрина махаяны кажется чем-то радикально новым по сравнению с хинаянской только на первый взгляд. По существу, она также является дальнейшим развитием идей раннего буддизма. Если в хинаяне на первый план выдвигаются идеи анатмы, аниты и духкхи, т. е. бессущности, непостоянства и страдательности всех дхарм, то в махаяне они преобразуются в более радикальную концепцию шуньяты (пустоты, относительности). Реально лишь то, что обладает независимым самодостаточным бытием, но поскольку дхармы лишены самости, изменчивы, страдательны и связаны друг с другом взаимозависимым происхождением, то они относительны, пусты, нереальны. Это касается и составных (*saṃskṛta*) «волнующихся» дхарм сансары и несоставных (*asaṃskṛta*) «успокоенных» дхарм нирваны. Главный тезис хинаянской школы вайбхашика — противоположность нирваны и сансары, махаяна же выступает с идеей их

тождества, символизирующего тождество абсолютного и относительного, вечного и изменчивого.

Изложенные идеи принадлежат знаменитому буддийскому философу II в. н. э. Нагарджуна, основателю махаянской школы мадхьямика, или школы «срединности» (иногда ее называют шуньявадой, или школой пустоты). Он утверждал, что пусты не только дхармы, но и все концепции и идеи, в том числе и буддийские. Идея либо учение не могут иметь ценность сами по себе, они приобретают ее только в перспективе цели, к которой ведут. Этим подчеркивалась их инструментальность, зависимость, сугубо прикладная и практическая направленность на нирвану. Такова, видимо, логическая кульминация мысли Будды об инструментальном характере Дхармы.

Нагарджуна не отрицает реальности мира, он отвергает возможность говорить о мире и в терминах реальности, и в терминах нереальности. Для него, как и для Будды, отрицание — такая же крайность, как и противоположная точка зрения. Поэтому понятие «шуньята» следует трактовать двояко: с одной стороны, это относительность и взаимозависимость вещей, делающая их нереальными в смысле самостоятельного бытия (относительная истина), с другой — это реальность, которая не может быть описана в терминах обычного опыта или в рациональных понятиях, поскольку лишена воспринимаемых свойств (высшая истина). Эта неопределимая природа вещей — шуньята — возводится Нагарджуной в ранг Абсолюта, напоминающего индуистского Брахмана.

Аналогом нирваны или другим выражением высшей реальности служит в махаяне понятие природы Будды, или буддавость. Достижение нирваны и есть реализация природы Будды. Подобно тому как нирвана содержится в сансаре и в конечном счете тождественна ей, природа Будды содержится во всех живых существах. Это потенция, которую каждый может реализовать, познав самого себя.

Таким образом, нирвана, шуньята, природа Будды (разные обозначения одного и того же) — не какая-то особая реальность вне сансарного мира явлений, а то, что исконно присуще ему, что и позволяет бодхисаттвам рассчитывать на спасение всех — ведь природа Будды есть у каждого, нужно только помочь ее обнаружить.

Другая махаянская школа, виджнянавада, или йогачара, развивает важную идею раннего буддизма о значимости сознания в движении к нирване. С точки зрения ее сторонников, Майтреи, Асанги, Васубандху (автор «Абхидхармакоши»), Чандракирти, Шантаракшиты и др., реально только сознание, а точнее, алая-виджняна, сокровищница сознания,

которая содержит потенции всех возможных существований. Алая-виджняна во многом сближается с концепцией Атмана адвайта-веданты. Правда, в отличие от неизменного Атмана она представляет собой динамичное целое, резервуар изменчивых состояний.

Следующий этап развития буддизма в Индии обозначается понятиями «ваджраяна», «буддийский тантризм», «эзотерический буддизм» и др. В целом он знаменует еще большее воплощение буддийского учения в индивидуальной жизни. Постепенному обучению и накоплению заслуг, характерному для махаяны, противопоставляется мгновенная (подобно молнии) реализация буддавости еще в течение этой жизни. Это направление выступает против монастырского истеблишмента, ратуя за соединение махаяны с тантристской практикой, известной в Индии с древнейших времен.

Ваджраяна возникла в IV в. н. э. в долине р. Ганг. *Ваджра* (букв. «громовик» или «алмаз») является символом твердости, несокрушимости и олицетворяет собой вечное, врожденное у всех существ состояние Будды. Имманентность состояния Будды связана с махаянской идеей тождества нирваны и сансары и с принципом шуньяты. Можно даже сказать, что это своеобразная трансформация шуньяты.

Реализация ваджры в человеческом теле означает реальное соединение абсолютного (нирваны) и относительного (сансары). Цель ваджраянской практики заключается в пробуждении мысли (*bodhicitta*). Бодхичитта, или «пробужденная мысль», — осознание своей собственной природы как «природы Будды». Для этой цели адепт отождествляет шесть элементов своего тела с разными аспектами будды Махавайрочаны, пять скандх — с пятью формами знания Будды и т. п. Интерес к телу как сосуду вечного объясняет увлечение тантристов алхимией и разными способами prolongation жизни.

В тантристской практике вообще много отождествлений, фактически большинство медитаций строится именно на отождествлении элементов одного порядка с элементами другого. Но самое важное — отождествление высших принципов буддизма с сексуальной символикой. Бодхичитта — семя, праджня (мудрость), дремлющая в каждом человеке, женщина, ждущая осеменения. Поэтому мудрость считается женским началом — она и богиня, она и мать, но она же и низкорожденная потаскуха. Ее муж — упая (или искусные средства). Их соединение — реализация недовольственности. Другая важная пара — пассивное мужское начало шуньята и активное женское — каруна (сострадание). Сексуальная символика подчеркивала естественность и спонтанность со-

единения абсолютного и относительного, а не снятие относительного абсолютным.

Центральной в тантристской медитации становится практика визуализации высших принципов учения. Все они персонифицируются в божествах. Так, состояние ваджры персонифицируется в божестве Ваджрасаттвы, есть божества Праджня, Бодхичитта и др. Таким образом, эти принципы существуют как бы в нескольких формах: в форме абстрактного символа, в форме божества или же в форме конкретных образов, как в бхавачакре (колесе становления).

Но главное значение придается не столько интеллектуальному пониманию, интуитивному прозрению или духовной реализации доктрин буддизма, сколько их мистическому чувственному воплощению. Это не значит, что ваджраяна отказывается от предшествующей традиции. Она инкорпорирует ее в виде предварительной подготовки к посвящению в свои тайные обряды. Так, от неопитов требуют соблюдения элементарных моральных норм — панча шила, монастырских порядков, обета бодхисаттвы и т. п.

В тантризме по сравнению с махаяной возрастает и роль йоги. Причем акцентируется не интеллектуальная медитация в виде анализа, а развитие визуальных образов разной степени символичности. После предварительного очищения и подготовки адепт визуализирует разные атрибуты божества. Через серию образов, которые трансформируются друг в друга, он приходит к ясному видению избранного божества и наконец соединяется с ним.

Огромную роль в практике ваджраяны играют мандалы — священные диаграммы, магические карты для медитации. Их созерцание пробуждает в адепте не только созидательные духовные, но и разрушительные демонические силы, которые будут стремиться помешать духовному прогрессу. Поэтому созерцание мандалы требует особой осторожности.

Присутствие природы Будды в человеке раскрывается путем трех *таинств* — таинства тела, таинства ума и таинства речи. Исполняя ритуальные жесты, адепт реализует природу Будды в своем собственном теле, произнося священные заклинания (*мантры*), он реализует природу Будды в речи, а визуализируя божество, реализует природу Будды в собственном уме и как бы становится Буддой во плоти. Таким образом, ритуал преобразует человеческую личность в Будду и все человеческое становится священным.

Главный пафос тантры состоит в том, чтобы сделать относительное — тело, человеческую личность, мир сансары вообще — проявлением абсолютного (природы Будды). Поэтому тантра как бы создает параллельную реальность, которая выражает силу Будды через иллюзию. Божества

тантризма существуют только в медитации, поэтому тантрический буддизм — это не теистическая религия, а предельно развитая ритуалистика, некая алхимия личностного само-совершенствования, воплотившая в практику высшие доктрины спекулятивного буддизма. В этом смысле ее можно рассматривать как кульминацию и синтез всех предшествующих традиций.

Итак, буддизм начал с веры в собственные возможности человека достичь освобождения от сансары, а пришел к признанию необходимости помощи извне со стороны более продвинутых существ — будд, бодхисаттв, наставников (как в тантризме).

Он начал с эгалитарности, доступности Дхармы всем людям, а пришел к эзотеризму: между человеком и Дхармой возникает множество препятствий, которые сам человек устранить не в состоянии. Он должен быть кем-то «допущен» к сокровенному знанию, как когда-то искатели истины в уранищадах.

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

Начал с медитации как анализа, пришел к медитации как визуализации. Продолжать можно долго. Между первоначальным буддизмом, который мы рассматривали в этой книге, и тантризмом «дистанция огромного размера».

Но надо ли считать, что эта дистанция устанавливается из-за разной логики и содержания доктрин направлений?

Представляется, что между учением Будды и махаяной, между учением Будды и тантризмом дистанция скорее *историческая*. Это не разные учения, искусственно соединенные одним названием или лишь именем Будды, а разные формы, которые могло принять и приняло учение, изначально запрограммированное на «вариативность», в своем историческом развитии.

В самом деле, махаянский идеал бодхисаттвы есть развитие принципа сострадания Будды ко всем существам, а эзотерический тантризм — развитие идеи Будды о трудности постижения Дхармы и т. п.

*Открытая* религия, не скованная внутренними затворами, которые сдерживали бы ее течение по какому-либо из русел, проложенных в самых прихотливых исторических и национальных рельефах, и готовая течь по любому новому руслу, живая религия, подобно «мыслящему океану» (алая-виджняне), содержащая в себе семена бесконечного множества воплощений, — вот образы буддизма, которые хотела бы запечатлеть в умах своих читателей автор этой книги.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- А — Ангуттара-никая (Aṅguttara Nikāya)  
 АК — Абхидхармакоша (Abhidharmakoṣa)  
 АС — Атхисалини (Aṭṭhasālini)  
 ВМ — Висуддхимагга (Visuddhimagga) Буддхагхоши  
 Д — Дигха-никая (Dīgha Nikāya)  
 ДА — Дигха-никая Аттахакатха (Dīgha Nikāya Atthakatha), комментарий Буддхагхоши  
 Дх — Дхаммасангани (Dhammasaṅgāṇi)  
 К — Кхуддака (Khuddaka)  
 М — Маджджхима-никая (Majjhima Nikāya)  
 С — Самьютта-никая (Samyutta Nikāya)  
 СА — Самьютта-никая Аттахакатха (Samyutta Nikāya Atthakathā), комментарий Буддхагхоши  
 СН — Сутта-нипата (Sutta Nipāta)  
 ВФ — Вопросы философии, М.  
 ЗВОРАО — Записки Восточного Отделения Русского Археологического общества  
 НАА — Народы Азии и Африки, М.  
 АМ — Asia Major, Leipzig  
 ВВ — Bibliotheca Buddhica  
 BEFEO — Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, P.  
 BIPSLC — Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe de philologie et de philosophie. Polska Academia Umiejetnosci  
 ВМ — Benares Magazine  
 BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental and African Studies  
 CPD — Critical Pali Dictionary  
 ERE — Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings, Edinburg  
 HR — Historical Review  
 HOS — Harvard Oriental Series  
 IHQ — Indian Historical Quarterly, Calcutta  
 JA — Journal Asiatique, P.  
 JAOS — Journal of the American Oriental Society  
 JIP — Journal of Indian Philosophy, Dordrecht  
 JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, L.  
 MCB — Mélanges chinoises et bouddhiques, Bruxelles  
 PEFEO — Publications de l'École française d'Extrême-Orient, P.  
 PEW — Philosophy East and West, Honolulu  
 PTS — Pali Text Society, L.  
 PTSD — Pali Text Society Dictionary, L.  
 RAS — Royal Asiatic Society  
 RO — Rocznik Orientalistyczny, Krakow  
 SBB — Sacred Books of the Buddhists  
 SBE — Sacred Books of the East  
 WZKS — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Wien  
 WZKSO — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Wien  
 ZDMG — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden

Введение

<sup>1</sup> Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

<sup>2</sup> Это вытекает из классических махаянских текстов: «Лотосовой сутры» и «Ланкаватара-сутры». Формулировка концепции «трех поворотов» содержится в «Самадхинирмочана-сутре».

<sup>3</sup> См. работы буддийских историков Будона, Парамартхи, Таранатхи в переводах европейских ученых: Дараната. История буддизма в Индии. Пер. В. Васильева. СПб., 1869; Obermiller E. Bu-ston. History of Buddhism. Pt. 2. The History of Buddhism in India. Lpz., 1934; Demieville P. L'origine des sectes bouddhique d'après Paramartha.—МСВ, 1931—1932, 1.

<sup>4</sup> Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 56.

<sup>5</sup> Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. N. Y., 1987.

<sup>6</sup> О понятии «инклюдивизм» см.: Лысенко В. Г. Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии.—Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

<sup>7</sup> Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Лекция, прочитанная на открытии Первой буддийской выставки в Петрограде в августе 1919. Цит. по: Восток—Запад. Исследования, переводы, публикации, вып. IV. М., 1989, с. 224.

<sup>8</sup> См.: Лысенко В. Г. Восток и Запад: встреча культур (по материалам альманаха «Восток—Запад: Исследования, переводы, публикации»).—НАА. М., 1989, № 6.

<sup>9</sup> Анализ в этом ключе европейского понятия «индийская философия» см.: Лысенко В. Г. Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии, с. 94—116.

<sup>10</sup> Подробнее см. там же.

<sup>11</sup> В зарубежной историографии самые обстоятельные истории академической буддологии были созданы австралийцем Дж. де Йонгом и индийцем Н. Н. Бхаттачарьей, см.: Jong J. W. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi, 1976; Bhattacharyya N. N. History of Researches on Indian Buddhism. New Delhi, 1981.

<sup>12</sup> К зарубежным работам этого жанра относится прежде всего замечательная книга В. Хальбфасса, см.: Halbfass W. Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel etc., 1979, а также исследования, посвященные истории изучения буддизма в Европе: Lubac H. de. La rencontre du bouddhisme et de l'occident. P., 1952; Welbon G. R. The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters. Chicago—London, 1968.

<sup>13</sup> В этой связи можно встретить интересные гипотезы, например, мысль о том, что переводы буддийских текстов оказали определенное воздействие на образованный слой европейского общества и таких ученых, как А. Эйнштейн, Н. Бор, Р. Опенгеймер, которые интересовались буддизмом (см. труды американского физика Ф. Капры, а особенно его работу: Capra F. The Tao of Physics. Berkley, 1978).

<sup>14</sup> Книги В. П. Васильева, И. П. Минаева, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга были переведены в основном на немецкий и французский языки, на английском эти ученые часто сами писали свои труды.

<sup>15</sup> Всего за эти годы было опубликовано 30 выпусков «*Bibliotheca Buddhica*». Круг публикуемых источников определялся задачей дать представление об истории культуры и литературы стран северного буддизма — Китая, Монголии, Японии, Бурятии и Калмыкии. После возобновления издания серии в 1960 г. (по инициативе Ю. Н. Рериха) вышло еще два выпуска: Дхаммалада. Пер. с пали В. Н. Топорова. Вып. XXXI, М., 1960; *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература, Вып. XXXII, М., 1962. По прошествии значительного времени (почти четверти века) серия была вновь продолжена выпуском XXXIII. Это: Памятники письменности из Центральной Азии. Вып. I. Издание текстов, исслед. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятковской, М., 1985. В настоящее время вышло и готовится к изданию в серии несколько переводов и исследований важных буддийских текстов и среди них «Абхидхармакоша» Васубандху в переводе В. И. Рудого М., 1990.

## Глава I

<sup>1</sup> Подробнее об этом в брошюре Дж. де Йонга. См.: *Jong J. W. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* Varanasi, 1976, с. 10—13.

<sup>2</sup> К первым научным работам на эту тему относится статья Ф. Б. Хамилтона «О религии и литературе бирманцев», которая была опубликована в журнале «*Asiatic Researches*», выходящем в Калькутте с 1799.

<sup>3</sup> См.: *Colebrooke H. T. On the Philosophy of the Buddha.*— *Miscellaneous Essays.* Vol. II. L., 1873.

<sup>4</sup> Б. Ходжсон стремился отобрать и представить на суд соотечественников лишь «наименее абсурдные», по его мнению, «из учений и практик сторонников буддизма». См.: *Hodgson B. H. Sketch on Buddhism, derived from the Buddha Scriptures of Nepal.*— *Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal.* L., 1874.

<sup>5</sup> Он опубликовал свой анализ тибетского свода текстов «Канджур» и фрагменты из другого свода — «Танджур». См.: *Asiatic Researches.* 1836—1839, vol. XX, с. 41—93, 393—552.

<sup>6</sup> Кстати, одним из первых коллекцию Гримбо стал изучать И. П. Минаяев, работавший несколько лет в библиотеках Парижа.

<sup>7</sup> *Burnouf E. L'introduction à l'histoire du bouddhisme indien.* P., 1844.

<sup>8</sup> «Саддхарманундарика», «Ланкаватара-сутра», «Дивья-авадана», «Авадана-шатака» и др. Однако многие его переводы остались неопубликованными, среди них — «Аштасхастрика-праджняпарамита», «Карандавьяха» и «Сумагха-авадана». Известно, что ученый прочел и проштудировал, но не успел перевести такие тексты, как цейлонская хроника «Махавасту» и философский трактат «Абхидхармакоша-вьякья».

<sup>9</sup> *Welbon G. R. The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters.* Chicago—London, 1968, с. 56.

<sup>10</sup> *Burnouf E. Discours d'ouverture: du langage et de la littérature sanskrite.*— *Revue des deux mondes.* T. I. Ser. 2. P., 1833, с. 278.

<sup>11</sup> Там же, с. 264—268.

<sup>12</sup> *Saint Hilaire B. Le Bauddha et sa religion.* P., 1860, с. 11.

<sup>13</sup> См.: *Welbon G. R. The Buddhist Nirvāṇa,* с. 51—100.

<sup>14</sup> *Max Müller F. Selected Essays in Language, Mythology and Religion.* Vol. II. L., 1881, с. 280.

<sup>15</sup> Там же, с. 300.

<sup>16</sup> Там же, с. 301—302.

<sup>17</sup> Кроме того, Макс Мюллер опубликовал санскритский текст одного из самых знаменитых текстов махаянского буддизма — «Ваджрачхедика».

<sup>18</sup> Важные палийские источники были обнаружены и опубликованы Джорджем Тернером (1799—1843), представителем британских властей на Цейлоне (прежде всего цейлонская хроника «Махавамса»). Лексикогра-

фический материал, собранный Тернером, был обработан и использован создателями «Критического словаря пали» Дином Андерсоном и Хелмером Смитом.

<sup>19</sup> Это датские ориенталисты Виго Фойсбелл (1824—1908), Вильгельм Тренкер (1824—1900), англичанин Роберт Чайлдс (1938—1876), автор палийского словаря, кроме того, необходимо назвать исследователей буддизма тхеравады миссионера Спенса Харди (1803—1868), П. Бигане (1813—1894), Д. Гогерли (1792—1862), священнослужителей.

<sup>20</sup> Кроме того, утверждая необходимость целостного подхода к буддизму, он полемизировал с Ф. Макс Мюллером, который, исследуя «Дхаммападу», основывался на том, что каждый буддийский текст является самостоятельной единицей и может быть понят сам по себе. См.: *D'Alwis J. Buddhist Nirvāṇa: A Review of Max Müller's Dhammapada*. Colombo, 1871.

<sup>21</sup> Подробнее об этом см. у Дж. де Йонга.

<sup>22</sup> Цит. по: *Вигасин А. А.* Изучение индийской культуры в России в первой трети XIX века.— Индия. Ежегодник, 1984. М., 1986, с. 269.

<sup>23</sup> В течение двух лет (1804—1806) он жил среди калмыков, изучал их обычаи и верования. В своих статьях, опубликованных в «Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Petersburg» с 1832 по 1837 г., он исследовал некоторые тибетские источники махаянского буддизма, перевел с тибетского на немецкий «Ваджрачхедику праджняпарамиту». На русском языке была опубликована его статья «О некоторых основных положениях буддизма» (ч. II).— Чтения в Императорской Академии наук за 1829 и 1830 гг. Отделение наук исторических, филологических, политических. СПб., 1831, кн. 1, № 6, с. 40—46; № 7, с. 47—51.

<sup>24</sup> *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg, 1869. Кроме того, он перевел на немецкий язык несколько историй из тибетской версии «Муласарвастивада-виная».

<sup>25</sup> См.: Уч. записки Имп. Казанского ун-та, 1835, кн. 2, с. 373—427, кн. 4, с. 217—239; 1837, кн. 1, с. 98—135.

<sup>26</sup> Часть I. Общее обозрение. СПб., 1857.

<sup>27</sup> Там же, с. IV—V.

<sup>28</sup> Там же, с. 1—2.

<sup>29</sup> См.: *Васильев В. П.* История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты. Пер. с тибетского. СПб., 1869.

<sup>30</sup> *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1869, с. 8.

<sup>31</sup> Основные их работы: *Rhys-Davids T. W.* Buddhism: Its History and Literature. N. Y., а. о., 1894—95; *он же.* Early Buddhism. Religions Ancient and Modern. L., 1914; *Rhys-Davids C. A. F.* Wayfarer's Words. Vol. 3. L., 1941; *Oldenberg H.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinder. Berlin, 1890.

<sup>32</sup> К этому же поколению буддологов, но не направлению исследования принадлежат крупные историки буддизма датчанин Гендрик Керн (1833—1917), автор двухтомного труда «Буддизм и его история в Индии» (немецкий перевод издан в Лейпциге в 1882—1884 гг.), французы Эмиль Сенар (1847—1928), получивший известность благодаря попытке интерпретировать легенды о Будде как солярный миф (с этой интерпретацией яростно спорил Г. Ольденберг), и Огюст Барт (1834—1916).

<sup>33</sup> В течение 40 лет было издано 64 тома в 94 книгах.

<sup>34</sup> Так считает, например, Дж. де Йонг, см.: *Jong J. W. de.* A Brief History of Buddhist Studies, с. 24.

<sup>35</sup> *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. Пг. 1916, с. 32.

<sup>36</sup> *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева.— Азиатский сборник. Из Известий Российской Академии наук. Пг., 1918, с. 54.

<sup>37</sup> Заслуживает внимания попытка подойти к этой проблеме с точки зрения современной сравнительной герменевтики в области истории религиоведения. См.: *Pye M.* Comparative Hermeneutics in Religion.— The San

dinal Meaning: Essays in Comparative Hermeneutics. Buddhism and Christianity. Hague—Paris, 1973.

<sup>38</sup> О влиянии на взгляды супругов Рис-Дэвидс англиканского протестантского агностицизма писали и некоторые советские авторы (Г. М. Бонгард-Левин, В. П. Лучина, А. М. Пятигорский и др.).

<sup>39</sup> *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева, с. 541.

<sup>40</sup> О нем см.: Иван Павлович Минаев. М., 1967.

<sup>41</sup> *Minajeff I. P.* Recherches sur le bouddhisme. Trad. du russe par R. H. Assier de Pompignan. P., 1894.

<sup>42</sup> *Rhys-Davids C. A. F.* Sakya, or Buddhist Origins. L., 1931, с. 432.

<sup>43</sup> *Kern H.* Manual of Indian Buddhism. Strassbourg, 1896, с. 50.

<sup>44</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1989, с. 366.

<sup>45</sup> *Regamey C.* Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanislaw Schayer.—RO. Kraków, 1956, vol. 21, с. 37.

<sup>46</sup> Есть основные философские работы: *de la Valle Poussin L.* Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique. P., 1909; Nirvāṇa. P., 1925; Le dogme et la philosophie du bouddhisme. P., 1930.

<sup>47</sup> См. его рецензию на книгу уже упомянутого Р. Уэлбона о нирване: Journal of Indian Philosophy. 1972, vol. 1, № 4, с. 401.

<sup>48</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 202.

<sup>49</sup> *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Т. 1. СПб., 1903, с. XVIII.

<sup>50</sup> Позиции «палийской школы» выражало исследование истоков буддийской философии Б. М. Баруа. См.: *Barua B. M.* Prolegomena to the History of Buddhist Philosophy. Calcutta, 1918; *он же.* A History of Pre-Buddhist Philosophy. Calcutta, 1921. Еще Э. Бюрнуф отмечал некоторое сходство между буддийскими виданами и таттвами санкхьи. Точки зрения о влиянии санкхьи на формирование доктрины раннего буддизма придерживались Г. Якоби, Р. Гарбе, Г. Ольденберг, И. Дальман, Р. Пишель. Йогическое влияние на буддизм подчеркивали Г. Керн, де ла Валле Пуссен и др.

<sup>51</sup> *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1901, с. 164.

<sup>52</sup> *Бибихин В.* К истории влияния индийской культуры на европейскую мысль.—Индийская философия и мировая культура. М., 1983, с. 51.

<sup>53</sup> *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1, с. 427.

<sup>54</sup> Там же. Т. 2, с. 525.

<sup>55</sup> См., например: *Mistry F.* Nietzsche and Buddhism. Prolegomena to a Comparative Study. V.—N. Y., 1981.

<sup>56</sup> *Welbon G. R.* The Buddhist Nirvāṇa, с. 187.

<sup>57</sup> Подробно об их аргументах «про» и «контра» см.: *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988, с. 17—30.

<sup>58</sup> *Олькотт Г.* Буддийский катехизис. СПб., 1902, с. 50.

<sup>59</sup> *Келлог С. Г.* Буддизм и христианство. Пер. с англ. Киев, 1894, с. 131.

<sup>60</sup> Цит. по: *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. Пг., 1916, с. 25.

<sup>61</sup> Там же, с. 4.

<sup>62</sup> Там же, с. 1—29.

<sup>63</sup> Там же, с. 24.

<sup>64</sup> Там же, с. 26.

<sup>65</sup> *Соловьев Вл. С.* Лекции по истории философии (Послесловие и публикация В. А. Смирнова).—Вопросы философии. 1989, № 6, с. 76—138.

<sup>66</sup> Там же, с. 89.

<sup>67</sup> Там же, с. 88.

<sup>68</sup> Там же, с. 89.

<sup>69</sup> Там же, с. 91.

<sup>70</sup> Там же, с. 93.

<sup>71</sup> Там же, с. 93.

- <sup>72</sup> См.: Библиография Индии. М., 1965 (разделы: Религия, Философия).  
<sup>73</sup> *Гурий (Иеромонах)*. Учение о пустоте как основа буддизма.— Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908, с. 31.  
<sup>74</sup> *Введенский А.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Религии Индии. Т. 1. М., 1902.  
<sup>75</sup> *Гурий (иеромонах)*. Философия смерти и религии жизни. Сергиев Посад, 1908, с. 15.

<sup>76</sup> *Мандельштам О.* Собрание сочинений в трех томах. Т. 1. Межд. литературное содружество. Ваш., 1967, с. 168.

<sup>77</sup> См. последние публикации Г. М. Бонгард-Левина по архивным материалам А. Блока, С. Ф. Ольденбурга, Бальмонта и др. в кн.: Древнейшее государство на территории СССР. М., 1989, с. 215—226; *Бонгард-Левин Г. М.* Индийская классика в переводах К. Бальмонта. Новые архивные материалы.—Всемирная история и Восток. М., 1989, с. 257—267; *он же*, Поэт К. Д. Бальмонт и академик С. Ф. Ольденбург. Новые архивные материалы.—Всемирная история и Восток. М., 1989, с. 257—267; *он же*, Индийская культура в творчестве К. Д. Бальмонта.—Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. М., 1990, с. 6—27; *он же*, Индия в творчестве К. Д. Бальмонта. Новые архивные материалы.—Мировая культура: традиции и современность. М., 1991, с. 321—327; *он же*, А. Блок и индийская культура.—А. Блок. Литературное наследство. Т. 5. М., 1993.

<sup>78</sup> См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Индийская культура в творчестве К. Д. Бальмонта.—Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы.

<sup>79</sup> *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община (выдержала пять изданий с 1884 по 1915 г.); *Рис-Дэвидс Т. В.* Буддизм. Пер. с англ. О. П. Семеновою, под ред. С. Ф. Ольденбурга. СПб., 1899; *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. Пер. с нем., под ред. Д. Н. Анучина. М., 1911; *Барт А.* Религии Индии. Пер. с фр., под ред. и с предисл. С. Трубецкого. М., 1897; *Гарди Э.* Будда. Пер. с нем. И. А. Давыдова. СПб., 1906.

<sup>80</sup> Буддийские сутты. Пер. с пали Т. В. Рис-Дэвидса, с примеч. и вступит. статей. Рус. пер. и предисл. Н. И. Герасимова. М., 1900; Суттантипата. Сб. бесед и поучений. Пер. с пали Фаусболла. Рус. пер. Н. И. Герасимова. М., 1899; Путь к истине (Dhammapāda). Изречения буддийской нравственной мудрости. Пер. и предисл. Н. И. Герасимова. М., 1898.

<sup>81</sup> *Леонардов Н.* Краткое изложение учения Будды, составляющего индийскую религию. Киев, 1889; *Карягин К. М.* Сакиа-Муни (Будда). Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1904; *Буланже П.* Жизнь и учение Сиддарты Готамы, прозванного Буддой, т. е. совершеннейшим. С приложением извлечений из буддийских писаний. Под ред. Л. Н. Толстого. М., 1911; *Каменская М.* Исторический очерк буддизма.—Вестник теософии. СПб., 1913, № 7—8, с. 25—33; № 9, с. 33—40; № 10, с. 27—32; № 11, с. 30—35; *Бен-Юд.* Гунаяди (Буддийская легенда)—Вестник теософии. Пг., 1914, № 7—8, с. 64—65; *Герасимов Н.* Нирвана и спасение. М., 1914; *Каленов П. А.* Будда. Поэма. Философские статьи. Рефераты, читанные в Психологическом обществе. М., 1915.

<sup>82</sup> Его перу принадлежат статьи: Буддийский нравственный тип.—Северный вестник. СПб., 1886, № 5, отд. 1, с. 41—77; Нозейшие движения в буддизме, подерживаемые и распространяемые европейцами.—Русская мысль. М., 1887, с. 1—17; Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого.—Вопросы философии и психологии. Кн. 1, М., 1889, с. 163—188. Он также был автором предисловия к переводу поэмы Э. Арнольда «Свет Азии» (СПб., 1893).

<sup>83</sup> О нем см.: Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986.

<sup>84</sup> См. его блестящую статью: *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского.—Восток—Запад. Исследования, переводы, публикации. Вып. IV. М., 1988, с. 178—264.

<sup>85</sup> Там же, с. 188.

<sup>86</sup> *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика. Ч. 2. СПб., 1909, с. 111.

<sup>87</sup> См.: *Habfuss W.* Indien und Europa: Perspektiven ihren geistigen Begegnung. Basel etc., 1979, с. 154.

<sup>88</sup> См.: Приложение к книге Щербатского «Буддийская логика» (пер. на русский язык и публикация Я. В. Василькова в альманахе «Восток—Запад». Вып. IV, с. 243—249).

<sup>89</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 55.

<sup>90</sup> Там же, с. 298—299.

<sup>91</sup> Цит. по: *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского, с. 239.

<sup>92</sup> Там же, с. 187.

<sup>93</sup> *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика. Ч. 1. с. V.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. Примеч. В. Н. Топорова, с. 94, 296.

<sup>96</sup> *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932, с. 107—108, footnote 9.

<sup>97</sup> Цит. по: *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского, с. 238.

<sup>98</sup> *Пятигорский А. М. О. О.* Розенберг и проблема языка описания в буддологии.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971, с. 433.

<sup>99</sup> *Capra F.* The Tao of Physics. Berkley, 1978.

<sup>100</sup> Полное название: *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2.— Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

<sup>101</sup> Там же, с. 54.

<sup>102</sup> Там же, с. 55.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Там же, с. 65.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же, с. 79.

<sup>107</sup> Там же, с. 75.

<sup>108</sup> Там же, с. 124.

<sup>109</sup> Современный исследователь японского буддизма А. Н. Игнатович отмечает, что Розенберг исследовал «лишь одну линию развития буддийской философии — теорию дхарм в ее классическом виде и интерпретацию в рамках этой теории других категорий... За пределами книги остались философские построения собственно китайских школ (Тяньтай, Хуаянь) и их японских последователей, ...сложнейшая метафизика Хоссо, Сингон, оригинальные поиски философского обоснования амидаизма некоторыми идеологами этого течения» (*Розенберг О. О.* Избранные труды по буддизму. Вступ. статья и примеч. А. Н. Игнатовича. М., 1990, с. 14). Тот же автор полагает, что занятия преимущественно «Абхидхармакошей» в определенной степени сместили акценты в изображении О. О. Розенбергом общей картины развития буддийской философии в махаянских школах. Ученый, по мнению Игнатовича, несколько переоценил значение теории дхарм в доктрине мадхьямики, школ Тяньтай (Тэндай), Хуаянь (Кэгон) (см. там же, с. 14).

<sup>110</sup> *Пятигорский А. М. О. О.* Розенберг и проблема языка описания, с. 472.

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> О жизни и трудах Е. Е. Обермиллера см.: *Семичов Б. В.* Евгений Евгеньевич Обермиллер.— Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 199—201.

<sup>113</sup> «У нашего лучшего знатока Тибета Вострикова изъяли драгоценные тибетские древние рукописи (и ученики умершего еле вырвали их из КГБ через тридцать лет!)», — пишет А. И. Солженицын в своем знаменитом

«Архипелаге» (см.: *Солженицын А. И.* Архипелаг Гулаг.—Новый мир, 1989, № 8, с. 11).

<sup>114</sup> Тибетолог и монголовед, деятель национально-освободительного движения Бурятии, впоследствии первый нарком просвещения Бурятской АССР.

<sup>115</sup> Специалист по бенгальскому языку и литературе, санскритолог, тибетолог, монголовед, работал с философскими текстами на всех этих языках. Занимался темой «Древнеиндийский материализм».

<sup>116</sup> Чудом выжил и вернулся из сталинских лагерей, но потерял здоровье. Тем не менее уже в преклонном возрасте завершил (вместе с М. Г. Брянским) перевод некоторых глав из «Абхидхармакоши» Васубандху (вышел отдельным изданием в Улан-Удэ, в 1980 г.).

<sup>117</sup> Все свои буддологические труды после 1923 г. он писал на английском языке. На русском языке вышли лишь две небольшие статьи: «К истории материализма в Индии» (Восточные записки. Л., 1927, т. I, с. 1—10). В этой статье, хотя она и посвящена «актуальному» для тех времен сюжету, речь идет о локаяте, индийском учении сенсуалистического и гедонистического толка, причем термин «материализм» в отношении локаяты трактуется как прямой синоним «гедонизма». Немногим ранее вышла статья «Научные достижения Древней Индии» (Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923. М., 1924, с. 1—25).

<sup>118</sup> Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с. 52.

<sup>119</sup> Цит. по: *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского, с. 205.

## Глава II

<sup>1</sup> *Filliozat J.* L'Inde classique. Manuel des études indiennes. Vol. II. P., 1953, с. 516.

<sup>2</sup> Там же, с. 516.

<sup>3</sup> Более подробно об этом см. в книге Дж. де Йонга: *Jong J. W. de.* A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Delhi, 1987.

<sup>4</sup> *Critical Pāli Dictionary.* Pāli Text Society (PTS), 1 fasc., vol. II, 1960.

<sup>5</sup> *Pāli Tipiṭakam.* Concordance. PTS, 1952.

<sup>6</sup> Основным направлением последних работ о палийской традиции является исследование ее судьбы в разных странах Южной и Юго-Восточной Азии — Таиланде, Бирме, Камбодже и др.

<sup>7</sup> Главные работы А. Баро: *Bureau A.* Les premiers conciles bouddhiques. — *Annales du Musée Guimet.* Bibliothèque des études. t. IX. P., 1955; *он же.* Les sectes bouddhiques du petit véhicule. — *PEFEO.* 1955, vol. 38.

<sup>8</sup> Прежде всего это санскритский текст «Абхидхармакоша-бхашьи», опубликованный П. Прадханом (Patna, 1967); «Абхидхарма-дипа», опубликованный П. С. Джайни (Patna, 1959).

<sup>9</sup> *Prajñāparamitā Literature.* The Hague, 1960; *Abhisamayālaṅkāra.* Roma, 1954; *Vajracchedikā Prajñāparamitā.* Ed. and transl. Roma, 1957; *Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā.* Transl. Calcutta, 1958; *Buddhist Wisdom Books.* The Diamond Sutra, The Heart Sutra. L., 1958; *The Large Sutra on Perfect Wisdom.* L. and Madison, 1961—1964; *The Gilgit Manuscript of Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā.* Ed. and transl. Roma, 1962; *Materials for a Dictionary of the Prajñāparamitā Literature.* Tokyo, 1967.

<sup>10</sup> *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951; *он же.* The Ontology of the Prajñāparamitā. — *PEW.* 1953, vol. 3, № 2; *он же.* Buddhist Thought in India. L., 1962; *он же.* Buddhist Meditation. L., 1956.

<sup>11</sup> *Jong J. W. de.* A Brief History, с. 70.

<sup>12</sup> *Lamotte E.* Histoire du bouddhisme indienne. Louvain, 1958.



- <sup>13</sup> *Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.*
- <sup>14</sup> *Ruegg D. S. La théorie du tathagarbha et du gotra. Etudes sur la soteriologie et la gnoseologie du bouddhisme. P., 1969; он же. The Literature of Mādhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981.*
- <sup>15</sup> *Lindtner Chr. Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982.*
- <sup>16</sup> Дж. Туччи до войны опубликовал несколько фундаментальных работ по логике и теории дебата. *Tucci G. Theoria e practica del mandala. Roma, 1949; он же. Tibetan Painted Scrolls, Vol. 1—3, Roma, 1949.*
- <sup>17</sup> *Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. L., 1972.*
- <sup>18</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.*
- <sup>19</sup> *Warder A. K. Indian Buddhism. New Delhi, 1971.*
- <sup>20</sup> *Frauwallner E. Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti.— Asiatica. 1954, c. 142—154; он же. Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.*
- <sup>21</sup> *Steinkellner E. Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teile 2. Wien, 1981.*
- <sup>22</sup> *Hajime Nakamura. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Delhi, 1987.*
- <sup>23</sup> См. также список японской литературы в приложении к кн.: *Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.*
- <sup>24</sup> Э. Ламонт делал свои переводы махаянских текстов по нескольким версиям — санскритской, китайской и тибетской. С разными версиями текстов работали также Дж. Нобель (издав санскритский текст в 1937 г., в 1941 г. он опубликовал его тибетский перевод, затем, в 1950 г. Тибетско-немецко-санскритский словарь, а в 1958-м — китайский перевод того же текста И-цзина), Фр. Веллер (перевел разные китайские и тибетские версии санскритского текста Каश्यяпапариварта), Э. Вальдшмидт (издал версии «Махаларинивана-сутры»). Другие ученые, работавшие с разными версиями санскритских текстов, — это Ф. Бернхард, В. Розен, Б. Паули, Г. Тротт. Список этот можно продолжить.
- <sup>25</sup> Сотрудниками сектора были О. Ф. Волкова; И. М. Кутасова, Н. Ю. Лубоцкая, Ю. М. Парфеонович, А. М. Пятигорский, Е. С. Семека. Занятия Юрия Николаевича посещали многие аспиранты и сотрудники Института: Ю. М. Алиханова, Г. М. Бонгард-Левин, В. В. Вертоградова, Т. Я. Елизаренкова, Ю. Н. Цыганков. В гости часто заглядывали Б. Огибенин, В. С. Костюченко, позднее А. Я. Сыркин, А. В. Герасимов. Все они так или иначе связали свою судьбу с занятиями индийской и шире — многоязыкой буддийской культурой, стали известными специалистами в своих областях.
- <sup>26</sup> Словарь начал выходить с 1983 г.
- <sup>27</sup> *Елизаренкова Т. Я. Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Некролог. — НАА, 1989, № 2, с. 210.*
- <sup>28</sup> Характерным образцом таких лекционных курсов может служить форма и содержание брошюры Г. Ф. Александрова «Очерк истории социальных идей в древней Индии». Минск, 1959.
- <sup>29</sup> Тираж «Дхаммагады» был подвергнут «аресту», который удалось снять только благодаря огромным усилиям Ю. Н. Рериха, но это подорвало его здоровье.
- <sup>30</sup> Провожавшим его в последний путь ученикам и сотрудникам тогда казалось, что они прощаются с любимым учителем, теряют любимого человека. Они не могли себе представить, что теряют гораздо большее — вместе с ним ушла в небытие и возможность продолжать то возрождение отечественной индологии, которое было начато по его инициативе.
- <sup>31</sup> А. В. Герасимов, Н. Лубоцкая, Б. Л. Огибенин, А. М. Пятигорский, Е. С. Семека, А. Я. Сыркин.
- <sup>32</sup> Многие были вынуждены обратиться к более современным темам.
- <sup>33</sup> «Классическая» работа этого жанра: *Деборин А. М. Материализм и*

диалектика в древнеиндийской философии.— ВФ. М., 1956, № 1, с. 91—103. В этом же духе выдержаны и разделы об Индии в шеститомной «Истории философии» (М., 1957—1961).

<sup>34</sup> Выводы диссертации отражены автором в статьях: *Кутасова И. М.* Философия Нагарджуны.— Общественно-политическая и общественная мысль Индии. М., 1962; *она же.* Буддийская философия и логика в трудах академика Ф. И. Щербатского.— Советское востоковедение. М., 1958, № 3, с. 136—143.

<sup>35</sup> В области буддологии он, как мы уже упоминали, осуществил перевод с пали «Дхаммапады» и был автором вступительной статьи к изданию этого памятника. Кроме того, им написаны две важные статьи: *Топоров В. Н.* Мадхьямика и элеаты: несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 51—68; *он же.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма.— Литература и культура Индии. М., 1979, с. 134—149.

<sup>36</sup> *Пятигорский А. М.* Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала.— Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 144—153; *Пятигорский А. М., Успенский Б. А.* Персоналогическая классификация как семиотическая проблема.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967, с. 7—29.

<sup>37</sup> *Пятигорский А. М.* Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования).— Семиотика и восточные языки. М., 1967, с. 165—183.

<sup>38</sup> Там же, с. 165—166.

<sup>39</sup> *Пятигорский А. М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. 1968, с. 197.

<sup>40</sup> Более подробно об этом смысле слова «мифология» см.: *Пятигорский А. М.* Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 2. 1966.

<sup>41</sup> *Пятигорский А. М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 201. Труды по востоковедению. Т. 1. 1968, с. 171—173.

<sup>42</sup> *Пятигорский А. М.* «Знание» как «знак личности» в духовной культуре древней Индии.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309. Труды по востоковедению. Т. 2. 1973, с. 226.

<sup>43</sup> *Пятигорский А. М., О. О. Розенберг* и проблема языка описания в буддологии. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971, с. 428.

<sup>44</sup> «Строго говоря, оно (учение Будды.— В. Л.) не было ни религиозным, ни философским. Будду не интересовали метафизические спекуляции, он уклонялся от дискуссий на тему об абсолютном, о боге, о душе и не столько потому, что он считал эти темы недостаточными или не знал, как на них ответить, сколько из-за того, что цель его учения была сугубо практической — помочь избавиться от страдания, а рассуждения на указанные выше темы не могли помочь в деле освобождения» (Дхаммапада. Пер. с пали, введение и коммент. В. Н. Топорова, с. 8).

<sup>45</sup> *Померанц Г. С.* Европоцентрическая модель религии и «парадоксальные религии» Индии (буддизм и индуизм).— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 201. Труды по востоковедению. Вып. 1. 1968, с. 252.

<sup>46</sup> Там же, с. 255.

<sup>47</sup> Там же, с. 257.

<sup>48</sup> Об этой дискуссии см.: *Седов Л. А.* К типологизации средневековых общественных систем Востока (попытка системного подхода).— НАА. 1987, № 5, с. 51—62.

<sup>49</sup> *Лучина В. П.* Изучение буддийской философии в России.— Научные

доклады высшей школы.— Философские науки. М., 1962, № 2, с. 112—121; она же. О характере учения раннего буддизма.— Философские науки. 1970, № 3.

<sup>50</sup> Лучина В. П. Некоторые аспекты учения раннего буддизма (На материале «Сутта-нипаты»). Автореф. канд. дис. М., 1973, с. 6.

<sup>51</sup> Там же, с. 11.

<sup>52</sup> Там же, с. 14.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Ученица Ю. Н. Рериха Октябрина Федоровна Волкова, крупнейший специалист по буддийским философским текстам, подготовила к публикации свой перевод важнейшего памятника буддизма махаяны «Ланкаватара-сутры», но публикация не состоялась. О трагической судьбе этой талантлившей, но, к сожалению, мало печатавшейся исследовательницы буддизма см.: *Елизаренкова Т. Я.* Памяти Октябрины Федоровны Волковой, с. 209—210. А. Я. Сыркин, вскоре эмигрировавший, перевел с пали Дигха-никаю, а А. М. Пятигорский написал книгу о Будде.

<sup>55</sup> *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973; *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.

<sup>56</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

<sup>57</sup> *Бонгард-Левин Г. М.* Будда молчит...— Наука и религия. М., 1989, № 7, с. 42.

<sup>58</sup> За последние годы бурятские ученые выпустили в свет много полезной буддологической литературы. Это сборники статей: Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984; Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1975; Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986; Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. Большой интерес представляет и кн. Н. В. Абаева «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае». Новосибирск, 1989, книга вышла уже вторым изданием.

<sup>59</sup> *Мяль Л.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21, 1987, с. 22—26; он же. 1 и 0 как генераторы текстов и состояний сознания.— Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987, с. 20—21.

<sup>60</sup> *Мяль Л.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм, с. 24.

<sup>61</sup> Характерно, что к очень похожим выводам приходит и другая последовательница идей А. М. Пятигорского Е. Н. Молодцова. «Бхикшу,— пишет она,— должен достигнуть как можно более полного присутствия сознания в любом совершаемом им акте, для него не допускается никаких автоматизмов, кроме автоматизма сознания, которое в идеале не должно быть отключено даже на миг». И далее, говоря о герое «Поттхапада-сутры» — Поттхападе, она замечает: «Прежде всего он фиксирует у себя воспоминание о Будде как учителе — поставив себя на его место, он обретает внутреннее состояние, позволяющее ему включиться в рассуждение» (ср. «текстопорождающий механизм». — В. Л.). См.: *Молодцова Е. Н.* Знание о естественном объекте в традиционной индийской культуре.— Наука и культура. М., 1984, с. 238—239).

<sup>62</sup> Библиография трудов исследователя содержится в его монографии: *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1989.

<sup>63</sup> *Андросов В. П.* Монографические труды буддологов Азии 70—80-х годов.— Религии мира. 1985. История и современность. М., 1986, с. 278.

<sup>64</sup> *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение, с. 53—54.

<sup>65</sup> Там же, с. 54.

<sup>66</sup> *Androssov V. P.* Kinds of Textual Activity in the Early Mādhyamika.— Buddhists for Peace. Journal of the Asian Buddhist Conference for Peace. Ulan-Bator, 1989, vol. 11, № 1.

- <sup>67</sup> Статья была опубликована в кн.: *Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока*. М., 1987, с. 74—94.
- <sup>68</sup> Там же, с. 87.
- <sup>69</sup> Там же, с. 90.
- <sup>70</sup> Там же, с. 75.
- <sup>71</sup> *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел первый. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
- <sup>72</sup> См.: *Буддизм: Проблемы истории, культуры, современности*. М., 1990, с. 16—30.
- <sup>73</sup> *Васубандху*. Абхидхармакоша, с. 42.
- <sup>74</sup> *Вопросы Миллиды*. Пер. с пали, предисл., исследование, коммент. А. В. Парибка. М., 1989.
- <sup>75</sup> Работы И. М. Бохенского, Д. Г. Х. Инголеса, Ф. Сталя, Б. К. Матилала, Э. Фрауваальнера, Х. Бетти и др.
- <sup>76</sup> *Жоль К. К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981, с. 29.
- <sup>77</sup> *Молодцова Е. Н.* Знание о естественном объекте в традиционной индийской культуре, с. 238.
- <sup>78</sup> Там же, с. 237—243.
- <sup>79</sup> *Шохин В. К.* Некоторые аспекты формирования классической санхьи. Тексты и доктрины (к вопросу об исторических связях санхьи и буддизма).— *Древняя Индия. Язык, культура, текст*. М., 1985, с. 172—195; *он же*. Буддийская версия древней санхьи-йоги (традиция Арада Каламы). Пер. и коммент. сочинения буддийского автора Ашвагоши «Буддхачарита».— *Историко-философский ежегодник*. 87. М., 1987, с. 165—189.
- <sup>80</sup> *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- <sup>81</sup> *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- <sup>82</sup> Наиболее аргументированно эта точка зрения изложена Я. В. Васильковым в статье к публикации материалов Ф. И. Щербатского: *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского.— *Восток—Запад. Исследования, переводы, публикации*. Вып. IV, с. 207—208.
- <sup>83</sup> См.: *Буддизм: Проблемы истории, культуры, современности*, с. 61—81.
- <sup>84</sup> Там же, с. 64.
- <sup>85</sup> Там же, с. 65.
- <sup>86</sup> Там же, с. 77.
- <sup>87</sup> Там же, с. 82—120.

### Глава III

<sup>1</sup> См.: *Gomez L.* *Buddhist Hermeneutics*.— *Encyclopedia of Religion*. N. Y., 1987, а также другие работы на эту тему: *Lamotte E.* *La critique d'interpretation dans le bouddhisme*.— *Ann.* 1949, IX, с. 341—361; *он же*. *La critique d'authenticité dans le bouddhisme*. Leiden, 1947, с. 212—222.

<sup>2</sup> А. Герман называет это «игрой в импликацию-интенцию», угадыванием намерений Будды по каким-то косвенным признакам, неопределенным значениям терминов, специфическим характеристикам ситуаций, в которых дается наставление, и т. п. (см.: *Herman A. L.* *An Introduction to Buddhist Thought: A Philosophical History of Indian Buddhism*. Lanham a. o., 1983, с. 96).

<sup>3</sup> Г. Людерс и другие ученые попытались реконструировать протокалон, выявляя в ранних палийских текстах «восточные элементы» (элементы языка магадхи). По утверждению некоторых буддийских комментариев,

Будда гозорил на магадхи и языком канона был именно магадхи (см.: *Luders H. Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons. В., 1954*).

<sup>4</sup> Пали — общее название диалекта индоарийского языка среднеиндийского периода (пракрита), на котором была записана буддийская литература и который стал lingua franca для буддистов тхеравады.

<sup>5</sup> Сравнительная древность Типитаки тхеравады подтверждается текстологическим сравнением различных версий служебника из Винаи — «Пратимокши» (см.: *Pa-chow D. A Comparative Study of Pratimokṣa, Shantinetan, 1955*). А. Уордер отмечает, что версии тхеравады и махасангхики совпадают практически по всем пунктам и по сравнению с версиями махисасаки и сарвастивады являются более краткими (см.: *Warder A. K. Indian Buddhism. Delhi, 1970, с. 297*). Кроме того, учитывается общее текстологическое наблюдение, что тхеравадинские тексты из Винаи самые краткие и лаконичные; для индийской литературы краткость и лаконичность, как правило, служат верными признаками древности: чем позднее создан текст, тем он многословнее и цветистее. Ж. Пшылуски и М. Хоффингер показали, что тексты Винаи, описывающие историю сангхи после паринирваны Будды, в версии махисасаки ближе тхеравадинской, нежели махасангхиковской (см.: *Przyluski L. Le concile de Rājagriha. P., 1926—1928; Hoffinger M. Etude sur le concile de Vaisali. Bibl. de Museon. Vol. XX. Louvain, 1947*).

<sup>6</sup> См.: *Hajime Nakamura. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographic Notes. Delhi, 1987, с. 57*.

<sup>7</sup> В Европе палийская Виная была издана впервые Г. Ольденбергом в пяти томах (London, 1879—1883). Переведена на английский язык Хорнером в PTS (vol. I—V, 1938—1952). Кроме того, имеется множество изданий и переводов отдельных текстов и фрагментов с китайского, санскрита и тибетского. Русский перевод осуществлен И. П. Минаевым: Пратимокша-сутра. Буддийский служебник. Изд. и пер. И. П. Минаева. СПб., 1869.

<sup>8</sup> Из других версий этой никии сохранилась «Диргха-агама» школы дхармагуптака в китайском переводе. Полная Дигха-никая (Digha-nikāya) была издана Т. В. Рис-Дэвидсом и Дж. Карпентером в PTS в трех томах в 1890—1911 гг. Переведена Рис-Дэвидсом в кн.: *Dialogues of the Buddha.—SBB. 1899—1921. 3 vol.*

<sup>9</sup> Накамура считает, что палийская Дигха-никая и санскритская Диргха-агама были составлены спустя 250 лет после паринирваны Будды, т. е. уже после Ашоки (см.: *Hajime Nakamura. Indian Buddhism, с. 34*).

<sup>10</sup> Или «Мадхьяма-агама» в сарвастиваде (в китайском переводе). *Majjhima-nikāya* издана на пали В. Тренкером и Р. Чэлмерсом в трех томах (PTS, 1888—1889). Переведена на английский Хорнером (*Hornet I. B. Middle Length Sayings.—PTS. 1954—1959*) и Р. Чэлмерсом (*Chalmers R. Further Dialogues of the Buddha.—PTS. L., 1888*). Немецкий перевод сделан К. Е. Нойманом (*Neumann K. E. Die Reden Gotamo Budho's aus der mittleren Sammlung Majjhimonikayo. Bd. 1—2. Lpz., 1896—1900*).

<sup>11</sup> Или Самьюкта-агама муласарвастивады (в китайском переводе). *Samyutta-Nikāya* издана на пали Л. Феером в пяти томах (PTS, 1884—1898). Переведена К. А. Рис-Дэвидс и Ф. Л. Уодвортом: *The Book of the Kindred Sayings. PTS, 1917—1930*.

<sup>12</sup> Или «Экотара-агама» махасангхики. *Anguttara-Nikāya* издана на пали Р. Моррисом и Э. Харди в пяти томах (PTS. L., 1885—1900). Переведена Ф. Л. Вудвортом и Е. М. Хэйром в кн.: *Hayer E. M., Woodwort F. L. The Book of the Gradual Sayings.—PTS. 1932—1936*.

<sup>13</sup> Формально считается, что санскритский оригинал китайской версии «Ангуттара-агамы» был создан между IV—II вв. до н. э. Но по мнению японских ученых, палийский текст датируется I в. до н. э. Некоторые из

них предполагают, что в тот же период были составлены все четыре агама/никаи (см.: *Hajime Nakamura, Indian Buddhism*, с. 38).

<sup>14</sup> *Warder A. Indian Buddhism. New Delhi, 1971*, с. 202—203.

<sup>15</sup> *Khuddakapāṭha*. Изд. Х. Смита (PTS, L., 1915). Переведена Nānya-moli в кн.: *The Minor Readings*.— PTS, L., 1960.

<sup>16</sup> «Дхаммапада» на пали была впервые издана В. Фосболлом в 1855 г. и впоследствии многократно издавалась и переводилась на разные языки. Основные издания и переводы «Дхаммапады» названы во ввводной статье В. Н. Топорова к его переводу данного памятника на русский язык (см.: *Дхаммапада*. М., 1960, с. 54—55).

<sup>17</sup> *Sutta-nipāta* издана Д. Андерсоном и Х. Смитом (PTS, 1913). Переведена Р. Чэлмерсом в кн.: *Buddha's Teaching*.— HOS, 1932, № 37.

<sup>18</sup> См.: *Warder A. Indian Buddhism*, с. 219.

<sup>19</sup> Накамура предлагает классифицировать эти древнейшие части по нескольким группам (в хронологическом порядке): 1. «Парьяя», часть «Сутта-нипаты»; 2. а) первые четыре ваги (части) «Сутта-нипаты» и первая вага Самьютта-никаи, б) «Итвивуттака», «Удана», в) первые восемь ваг «Нидана-самьютты» из Самьютта-никаи, г) 28 джатак (см.: *Hajime Nakamura, Indian Buddhism*, с. 24).

<sup>20</sup> Накамура выдвинул 49 критериев идентификации древних и более современных текстов (см. там же).

<sup>21</sup> См. там же, с. 50—51.

<sup>22</sup> Эта мысль содержится в интереснейшем текстологическом исследовании абхидхармистской литературы В. И. Рудого: *Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы* (исслед., пер., тексты и санскр.-тибет.-кит. терминологические соответствия). Автореф. канд. дис. М., 1980.

<sup>23</sup> См.: *Norman K. R. Pāli Literature. Including the Canonical Literature on Prakrit and Sanskrit of all the Hinayāna Schools of Buddhism*.— *A History of Indian Literature*. Vol. II, fasc. 2. Wiesbaden, 1983, с. 97.

<sup>24</sup> Там же, с. 98.

<sup>25</sup> См.: *Warder A. Indian Buddhism*, с. 218.

<sup>26</sup> Там же, с. 219.

<sup>27</sup> В первой группе тексты, названия которых отражают предмет, под-вергающийся перечислению,— «Маханидана-сутта» из Дигха-никаи, где перечислены 12 нидан, «Махасатипаттхана» оттуда же — названо 4 формы сати и т. п. Во второй группе сутры, дающие детальное изложение и суммирующие его в стихах (*uddana-gāthā*), а также сутры цикла вибханга (*vibhāṅga* — «разделение», «классификация»). Третья группа — это номенклатура, определение и описание технических терминов — «Дхату-самьютта» из Самьютта-никаи, но более всего Ангуттара-никая. Четвертая группа — новый этап в становлении абхидхармистской литературы — включает более сложные матрицы («Сангити-сутта», «Дасуттара-суттана», «Экоттара-суттана» и др.). См.: *Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы*. Канд. дис.

<sup>28</sup> В частности, «Вибханга» тхеравады, «Дхармаскандха» сарвастивады и «Шарипутра-абхидхарма-шастра» дхармагуптаки.

<sup>29</sup> *Dhammasaṅgārī* издана Макс Мюллером (PTS, L., 1904). Пер. К. А. Ф. Рис-Дэвид. См.: *Rhys-Davids C. A. F. A Buddhist Manual of Psychological Ethics*.— RAS, L., 1923.

<sup>30</sup> *Vibhāṅga* издана К. А. Ф. Рис-Дэвид (PTS, 1904). Пер. Тхиттилы. См.: *The Book of Analysis*. PTS, 1969.

<sup>31</sup> *Dhātukathā* издана Гунаратне (PTS, 1892). Пер. У. Наранды, см.: *Discourse on Elements*. PTS, 1962.

<sup>32</sup> *Puggalapaññati* издана Р. Моррисом (PTS, 1883). Пер. В. С. Лося в кн.: *Designation of Human Types*. PTS, 1922.

<sup>33</sup> *Kathavatthu*. Издание текста А. Тэйлора в 2 томах (PTS, 1905—

1907). Пер.: Aung S. Z., Rhys-Davids C. A. F. *Points of Controversy*. PTS, 1915.

<sup>34</sup> *Yamaka*. Издание текста К. А. Ф. Рис-Дэвидс.

<sup>35</sup> *Paṭṭhana*. Фрагменты текста изданы в PTS (1906, 1921). Пер.: *Narada U. Conditional Relations*. PTS, 1969.

<sup>36</sup> «Аттхасалини» — комментарий к «Дхаммасангани», «Саммохавинодани» — к «Вибханге», «Панчаппакарана» — к другим трактатам Абхидхамма-питаки.

<sup>37</sup> *Visuddhimagga* by Buddhaghōṣa. Ed. Warren and Kosambi.—HOS. 1950; Пер. The Path of Purification. Transl. by Nānyamoli. Colombo, 1956.

<sup>38</sup> *Anurudha*. Compendium of Philosophy. PTS, 1910.

<sup>39</sup> Текст *Dīpaṃṣa* издан Z., 1879 и переведен Г. Ольденбергом. Colombo, 1912.

<sup>40</sup> *Mahāvamsa*, изд. и пер. Гейгера; издание PTS, 1908, пер. Colombo, 1912.

<sup>41</sup> *Cūlavamsa*, изд. и пер. Гейгера; издание PTS, 1925—1927, пер. Colombo, 1953.

<sup>42</sup> Вопросы Милнды. Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

<sup>43</sup> *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел первый. Перевод с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

<sup>44</sup> Теория репрезентаторов была разработана М. А. Розовым; см.: *Розов М. А. Проблемы эмпирического анализа научного знания*. Новосибирск, 1977, с. 55; *он же*. Знание и механизмы социальной памяти.— На пути к теории научного знания. М., 1987. Пример-репрезентатор — это только один из аспектов этой теории.

<sup>45</sup> Вопросы Милнды, с. 89—90.

<sup>46</sup> Там же, с. 47.

<sup>47</sup> Там же, с. 46.

<sup>48</sup> *Conze E. Buddhist Thought in India*. Michigan, 1970, с. 12.

<sup>49</sup> Субала упанишада. Пер. с санскрита, предисл. В. К. Шохина.— НАА, 1990, № 6, с. 85.

<sup>50</sup> Там же, с. 86.

<sup>51</sup> *Chatalian G. Early Indian Buddhism and the Nature of Philosophy: A Philosophical Investigation*.— JIP. 1983, vol. 112, № 2, с. 167—222.

<sup>52</sup> Вот это определение: «Проникновение в природу добра и зла, высшего блага человека и всех одушевленных существ и в условия — индивидуальные, политические, экономические, институциональные, космические или экзистенциальные, — при которых это благо может быть осуществлено посредством всех познавательных способностей человека (какими бы они ни были — чувственными, мнемоническими, рациональными, интуитивными и т. д.)» (там же, с. 217—218).

<sup>53</sup> *Лысенко В. Г.* Даршана, авикшихи и дхарма: философия и религия в Индии.— Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

<sup>54</sup> *Dialogues of the Buddha*, Transl. T. W. Rhys-Davids.— SBB. L., 1899, vol. II, с. 206.

<sup>55</sup> Мы можем пока сослаться только на рукопись докторской диссертации В. И. Рудого, которая вскоре будет издана.

<sup>56</sup> См.: *Dialogues of the Buddha*.

<sup>57</sup> *Frauwallner E. Abhidharma-Studien*.— WZKSO. Bd. 7. Wien, 1963, с. 61. См. также важную работу В. И. Рудого: *Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы.— История и культура Центральной Азии. М., 1983, с. 190—204.

<sup>58</sup> *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. СПб., 1884, с. 173—174.

<sup>1</sup> В тхераваде сложился свой биографический жанр — ниданакатха, текст, служивший комментарием к джатакам. Как и в сутрах, биографические эпизоды в этих текстах используются для иллюстрации учения. Второй тип тхеравадинской биографии — хроника (*vaṃsa*) представляет собой определенный тхеравадинский способ понимания личности Будды. Наиболее характерные образцы этого жанра на Ланке — «Дипавамса» и «Махавамса».

<sup>2</sup> Среди учителей традиция упоминает Араду Каламу и Удраку Раманутру, которые практиковали медитацию, направленную на сворачивание умственной деятельности.

<sup>3</sup> Lamotte E. Histoire de bouddhisme indienne. Louvain, 1958, с. 714.

<sup>4</sup> Об обвинении адживиков в нарушении аскезы см. «Махасаччасутта» (М.), а также: Basham A. L. History and Doctrines of the Ajivikas. L., 1951, с. 123.

<sup>5</sup> Упоминание работающего отца, никак не вяжущееся с легендами о сказочных богатствах семьи будущего Будды, является, по мнению ученых, самым древним и достоверным историческим свидетельством о раннем периоде жизни основателя буддизма.

<sup>6</sup> Bareau A. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Vinayapitaka et les Sūtrapitaka anciens. P., 1968, с. 48.

<sup>7</sup> Дхармагуптаки считали, что речь идет о виде деревьев — *Ficus religiosa*, или фиговом дереве. См.: Bareau A. Recherches sur la biographie du Buddha. P., 1963, с. 59—60.

<sup>8</sup> Упоминание семи дней, по А. Баро, наводит на мысль о связи с лунным месяцем, в котором этот отрезок составляет ровно четверть и который регулировал жизнь буддийской общины, поскольку главная буддийская церемония — упасатха — праздновалась в ночь на каждое изменение лунной фазы.

<sup>9</sup> Здесь и далее мы пользовались антологией текстов, составленных А. Баро (Bareau A. Recherches sur la biographie du Buddha, с. 135). Приводимые далее отрывки совпадают в канонах многих тхеравадинских школ, поэтому мы не уточняем источник, откуда они взяты.

<sup>10</sup> 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. 153.

<sup>11</sup> В самом деле, разве не странно, что Брахма, создавший вселенную, уничтожительно просит человека проповедовать свое учение, ибо сам он не может ничего поделать с моральной деградацией людей! А. Баро пронизательно подметил некую двусмысленность этого эпизода. По его мнению, решение Будды отказаться от проповеди не говорит в пользу последнего: в том, как он оценивает свое открытие, сквозит, по мнению французского ученого, «гордыня, леность и эгоизм». Более того, — это предательство идеала бодхисаттвы, всегда готового пожертвовать собой ради блага других существ, отступление от принципов буддийской морали, которая рекомендует быть скромным, энергичным и альтруистичным. «К сожалению, — суммирует А. Баро, — рассказчики допустили оплошность, отдавая Блаженному (эпитет Будды) худшую роль, а Брахме — лучшую» (См.: Bareau A. Recherches sur la biographie du Buddha, с. 141).

<sup>12</sup> К. Н. Джаятиллеке, изучивший большой объем палийских текстов, приходит к выводу, что буддизм есть форма эмпиризма. Все высказывания буддистов, с его точки зрения, являются эмпирическими, основанными на наблюдении, а высказывания оппонентов опровергаются на тех же эмпирических основаниях. Причем йогическое, экстрасенсорное восприятие стоит на одном уровне с нормальным человеческим опытом. «Мы попытались показать, — пишет он, — что восприятие (нормальное и сверхнормальное) и индуктивный вывод рассматриваются в палийских никаях как средства



познания. Упор на то, что знание (jñānam) должно быть основано на „видении“ (passam) или непосредственном перцептивном опыте, делает буддизм формой эмпиризма. Нам следует изменить смысл этого термина, так как он означает не только то, что все наше знание выводится из чувственного опыта, но также и то, что оно выводится и из сверхчувственного опыта. Поэтому ранний буддизм следует рассматривать не как систему метафизики, но как верифицируемую гипотезу, открытую Буддой в ходе экспериментальных проб и ошибок в опыте с разными образами жизни» (см.: *Jayatilke K. M. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963, с. 464*).

<sup>13</sup> По мнению А. К. Уордера, для Будды вопросы дисциплины были второстепенными; он выказывал готовность принять во внимание конкретные обстоятельства, заботясь прежде всего о доктрине, из следования которой нормы должны вытекать как бы сами собой. «Фактически,— пишет он,— мотивом для формулировки дисциплинарных правил служило общественное мнение мирян — буддистов или небуддистов. Внешнее поведение общины должно быть таким, чтобы внушать доверие и уважение, даже если речь идет о столь обычных вещах, как одежда, не имеющих отношения к практике пути. В некоторых случаях, разумеется, правила создаются и для того, чтобы контролировать тех, кто не имеет истинного призвания к „лучшей жизни“, кто присоединился к общине по ложным или ошибочным мотивам» (см.: *Warder A. K. Indian Buddhism. New Delhi, 1970, с. 60*).

<sup>14</sup> Например, среди условий процветания народа, которые Будда перечисляет советнику царя Аджатасатту, замыслившего нападение на республику Вриджи, есть и соблюдение традиций, и уважение к старшим, и т. п. По мнению А. Баро, последнее было призвано укреплять социальную структуру, характеризующуюся доминированием старейших. См.: *Bureau A. Recherches sur la biographie du Buddha. P., 1970, с. 21*.

<sup>15</sup> Характерен эпизод «обращения» в буддизм шраманов из брахманского клана Кашьяпов, в присутствии которых Будда побеждает коварного Nagu только силою йоги, или же эпизод с Пукуссой, учеником Арады Калами, который покорен рассказом о способности Будды к такой степени концентрации, что последний даже не заметил бушующего вокруг него страшного урагана, вырывающего с корнем деревья (МПС IV.33—34).

<sup>16</sup> Таков краткий смысл проповеди из «Кассапа-сихананда-сутты» (Д.).

<sup>17</sup> Виная тхеравады (I.39); Махавасту (III.56 и далее). См.: *Bureau A. Recherches sur la biographie du Buddha, с. 344*.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> *Chakravarti U. The Social Dimensions of Early Buddhism.— Delhi a. o., 1987*.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Lillie A. The Life of the Buddha. Delhi, 1974*.

<sup>22</sup> Монахам Будда рекомендует обращаться друг к другу со словом «друг» (avuso), старшим — обращаться к младшим или по имени собственному, или по имени клана, младшим к старшим — как «Господин» или «достопочтенный Господин» (МПС VI.3).

<sup>23</sup> Например, Брахма Сахампати возглашает: «Все существа, все они, принявшие жизнь, отбросят некогда свой составленный вид,—это сплетение качеств духовных и телесных, дающее им, и на земле, и в небесах, их мимолетный образ. Как и ныне, Учитель, несравненный среди других людей, наместник пророков древних времен, могучий в мудрости, ясно-прозревший — скончался. Ему вторит царь богов Сакка: «Преходящи все части и силы святого существа, их природа — рост и гибель; создаваясь, они разрушаются; счастье тем, кто погружается в вечный покой» (Буддийские сутты, Пер. с пали Т. Рис-Дэвидса; рус. пер. Н. И. Герасимова, М., 1900, с. 145, 148).

<sup>24</sup> *Senart E. Essai sur la légende du Bouddha. P., 1875*.

<sup>25</sup> Полемика с Сенаром содержится в главном труде Ольденберга «Будда, его жизнь, учение и община».

<sup>26</sup> О методологических основаниях современных биографических исследований жизни Будды см. в обзоре: *Shaner D. E. Biographies of the Buddha*.— PEW, 1987, vol. 37. № 3, с. 306—322.

<sup>27</sup> *Lamotte E. Histoire de bouddhisme indien*, с. 707.

<sup>28</sup> *The Dating of the Historical Buddha*. Ed. by H. Bechert. Göttingen, 1991 (Symposien zur Buddhismusforschung, 4). Abh. der Akad. der Wissenschaft in Göttingen/Philol.-hist. Klasse. F. 3; № 189).

<sup>29</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*.

<sup>30</sup> Мы использовали французский и английский переводы данного текста, внося в них некоторые коррективы (см.: *Canon bouddhique pâli (Tipitaka). Suttapitaka. Dighanikâya. Texte et traduction par J. Bloch, J. Fillozat, L. Renou. T. I. P., 1949; Dialogues of the Buddha. Transl. by T. W. Rhys-Davids. Vol. 1. L., 1889.*

<sup>31</sup> Эта позиция выражена Э. Томасом и Н. Даттом (см.: *Thomas E. J. The Life of the Buddha*. N. Y., 1927, с. 199; *Datt N. Early Monastic Buddhism*. Calcutta, 1960, с. 36).

<sup>32</sup> Ретропознание представляет собой один из шести видов высшего мистического познания, о котором свидетельствуют палийские никаи. Французский ученый П. Демьевилль провел сравнительное исследование ретропознания в палийских никаях и в китайских текстах (см.: *Demieville P. Le mémoire des existences antérieures*.— BEFEO. Vol. 27, с. 283—298).

<sup>33</sup> Он ссылается на комментарий Буддхагхоши, где это выражение расшифровывается как «что стало ему очевидно» (DAI.106), и на *Critical Pali Dictionary (PTS)*, где дается значение: «что предстает перед ним ясно и отчетливо» (см.: *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 268).

<sup>34</sup> Ср. слова Буддхагхоши: «Если, вспоминая два или три рождения, он думает: „Я, собственной персоной, существовал там-то и там-то в прошлом, стало быть, атта (душа) вечна“, то он является тем же, кто рассуждает на основе воспоминания о прошлых рождениях» (D.A.I.107).

<sup>35</sup> *Thomas E. J. The History of Buddhist Thought*. L., 1953.

<sup>36</sup> Об учении Пакуддхи Каччаяны см.: *Шохин В. К. Брахманистская философия*. М., 1994.

<sup>37</sup> См. введение Г. Якоби к переводу джайнских текстов: *Jaina Sūtras*.— SBE. 1895, vol. 45, с. XXIV.

<sup>38</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 265—266.

<sup>39</sup> Например, в «Мундака-упанишаде»: «Брахман возник первым из богов, творец всего, хранитель мира, он передал своему старшему сыну Атхарвану знания о Брахмане — основу всех знаний» (I.1.1.).

<sup>40</sup> См.: Брих.-уп. VI.2.15; Чх.-уп. IV.14.5—6; V.10.2 и др.

<sup>41</sup> *Basham A. L. History and Doctrines of the Ajivikas*. L., 1951. с. 257—261.

<sup>42</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 158—159.

<sup>43</sup> «Сознательность» атмана обычно ассоциируется с терминами «чита-та» и «джняна».

<sup>44</sup> О доктрине санкхьи см.: *Шохин В. К. Брахманистская философия*.

<sup>45</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 270.

<sup>46</sup> В более поздних текстах первая группа причисляется к разряду акривады (учения, не признающего эффективности моральных действий).

<sup>47</sup> См.: *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 245.

<sup>48</sup> Скорее всего, Нигантха Натанутта имеет в виду алока, которое рассматривается как пространство мистического опыта. См.: *Терентьев А. А. Шохин В. К. Философия джайнизма*.

<sup>49</sup> См.: *Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии. Школа вайшешика*.— Рационалистическая традиция и современность Индии. М., 1988, с. 79—82.

<sup>50</sup> *Jacobi H.* Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-yoga.— Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zur Göttingen, 1896.

<sup>51</sup> *Pischel R.* Leben und Lehre des Buddha. Lpz., 1910, с. 61.

<sup>52</sup> *Schayer S.* Vorarbeiten zur Geschichte der Māhāyānistischen Erlösungslehren. München, 1921, с. 235.

<sup>53</sup> *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915, с. 357.

<sup>54</sup> *Thomas E. J.* History of Buddhist Thought, 77—81.

<sup>55</sup> *Jayatilke K. H.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 270.

<sup>56</sup> См.: *Шохин В. К.* Брахманистская философия.

<sup>57</sup> Об анэкантаваде см.: *Терентьев А. А., Шохин В. К.* Философия джайнизма.

<sup>58</sup> Например, «Майтри-уп.» (VI.15—16).

<sup>59</sup> *Jayatilke K. H.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 120.

<sup>60</sup> Сутра-кританга (2.2.79) — SBE. Vol. 45, с. 383.

<sup>61</sup> Там же, с. 83, примеч. 2. Баруа назвал скептиками тех мудрецов упанишад, которые отрицали возможности чувственного и концептуального познания Атмана (см.: *Barua B. M.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921, с. 261, 329). Однако Джаятилке считает более корректным характеризовать их как агностиков (*Jayatilke K. H.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 125—126).

<sup>62</sup> Там же, с. 128. Далее Джаятилке отмечает, что в буддийских и джайнских текстах можно встретить намски не только на моральные и психологические аспекты скептицизма, но даже и на гносеологические мотивы (там же, с. 117—118).

<sup>63</sup> *Sūtrakṛtāṅga with commentary of Śiṅka.* Ed. A. S. Suri and C. Gandra. 2 vols, Bhavangara, 1950—1953. Transl. by H. Jacobi in: *Jaina-sūtras. Pt. II.*— SBE. Vol. 45.

<sup>64</sup> Многие из учеников Будды, в том числе и славившийся своим умом и «профессиональной подготовкой» Шарипутра, перешли к нему от Санджайи, который, судя по буддийским же данным, имел многочисленных последователей. Все это никак не вяжется с образом глупца и ленивца. Очевидно, такая характеристика объяснялась некоторым полемическим запалом против опасного соперника.

<sup>65</sup> Так, например, считает А. Кит (см.: *Keith A. B.* Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxf., 1923, с. 303).

<sup>66</sup> См.: *Jayatilke K. H.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 135—139.

<sup>67</sup> Там же, с. 139.

<sup>68</sup> Там же, с. 262.

<sup>69</sup> Ср. с описанием души в «Поттханада-сутте».

<sup>70</sup> См. гл. VI, раздел об анатмане в данной работе.

<sup>71</sup> Кроме того, это описание можно понять как намек на взгляд, который в качестве своего рода «низшей истины» об Атмане излагает Праджапати, говоря: «Атман — это [наши подобия], разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, нарядные» (Чх.-уп. VIII, 8.1—3). О тех слушателях, которые ушли, удовлетворившись таким объяснением, Праджапати сказал: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или асуры, погибнут» (Чх.-уп. VIII.8.4).

<sup>72</sup> См.: *Jayatilke K. H.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 106.

<sup>73</sup> Другие обозначения этих «неортодоксальных» учений в буддийских текстах — *ahetuvāda* (учение о беспричинности), *akriyāvāda* (учение о неэффективности кармических действий) (М. III.48; А. II.31).

<sup>74</sup> Джаятилке предполагает, что существовала более радикальная нигилистическая школа материалистов, о которой можно судить по довольно позднему тексту Джаяриши. Эта школа отрицала существование мира на эпистемологических основаниях — из-за его непознаваемости не только

разумом, но и чувствами. Ему представляется вероятным, что и во времена Будды была такая школа, поскольку в «Дигханакаха-сутте» (М.I.497—501) описывается школа, отрицающая истинность всех доктрин, представитель которой назван материалистом (*ucchedavādo*). См.: *Jayatilīke K. H. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 91—92.

<sup>75</sup> Хотя не исключено, что 62 диттхи были подогнаны под нормативное число 62 «буддийских образов жизни».

<sup>76</sup> *Jayatilīke K. H. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 171—172.

<sup>77</sup> Там же, с. 417.

<sup>78</sup> Джаятиллке посвятил этой проблеме несколько глав своего исследования: там же, гл. V. Отношение к разуму (с. 205—276); гл. VIII. Авторитет и разум в буддизме (с. 369—415); гл. IX. Средства и границы познания (с. 416—476).

<sup>79</sup> В Самьютта-никае есть список четырех доктрин: 1) «все существует» (*sabbam atthi ti*), названная «первой доктриной локаятты»; 2) «все не существует» (*sabbam pātthi ti*), названная «второй доктриной локаятты»; 3) «все есть единство» (*sabbam ekattam ti*); 4) «все есть множество» (*sabbam puttattam ti*), соответственно «третья и четвертая доктрины локаятты» (цит. по: там же, с. 50).

<sup>80</sup> По справедливому замечанию А. В. Парибка, «существование такого паразитического культурного явления, как беспринципный спорщик, свидетельствует о развитой обособленности спора как специального института» (см.: Вопросы Миллинды. Пер. с пали, предисл., исследование и коммент. А. В. Парибка. М., 1989, с. 27. См. также: *Шохин В. К. Брахминская философия*).

<sup>81</sup> Профессиональные спорщики (их еще называли витандавадинами — «казунстами», или «расщепителями волос») приходили к Будде с коварными вопросами в форме дилеммы (*ubhayatarpāsa*, букв. «двурогими вопросами», или «вопросами-рогатинами», пер. А. Парибка). Любый ответ на них Будды должен был привести его к поражению. Вот характерная дилемма из «Абхая-сутты» (М.I.392, 393): Может ли Татхагата говорить что-либо обидное или неприятное для других? Если Будда ответит положительно, то тогда ему скажут, что в этом случае Татхагата ничем не отличается от обычного человека. Если отрицательно, то его спросят, а как же он сказал о Дэвадатте (кузене, который покушался на его жизнь), что тот несправим и обречен попасть в ад. Будда избегает этой ловушки, не отвечая категорически ни «да», ни «нет».

<sup>82</sup> О поведении Будды в споре см. исследование А. Парибка (Вопросы Миллинды, с. 22—31).

## Глава V

<sup>1</sup> Наш перевод отрывков из буддийских текстов опирается на переводы Т. Рис-Дэвидса, А. Уордера, а также на русский перевод Н. И. Герасимова.

<sup>2</sup> *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ элементов. Пер. с санскрита, введ. и коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990, с. 18—21.

<sup>3</sup> Мысль апостола Павла о необходимости разделить страдания Христа как неперемennого условия участия в славе Христа.

<sup>4</sup> Перевод дан по Уордеру: *Warder A. K. Indian Buddhism*. New Delhi, 1971, с. 101.

<sup>5</sup> *Dialogues of the Buddha*. Transl. by T. W. Rhys-Davids. L., 1899, SBB, Vol. II. Введение к «Саманапала-сутте».

<sup>6</sup> Например, В. П. Лучина в статье «Ахинса» в Философском энциклопедическом словаре. (М., 1984).

<sup>7</sup> Перевод Уордера: *Warder A. K. Indian Buddhism*, с. 89.

<sup>8</sup> Там же, с. 89.

<sup>9</sup> В палийских никаях встречается и формула «шестеричного высшего знания» (*chaḷ-abhiñña*), которого достиг Будда и его ученики: 1) *iddhivid-dha* — психокинез (левитация и т. п.); 2) *dibbasotadhātu* — всеслышание; 3) *setoragīyañāra* — телепатия; 4) *pubbenivāsanussatīñāra* — ретрокогниция прошлых существований; 5) *dibbasakkhu* — всевидение, или божественное око; 6) *āsavakkhuyañāra* — знание о разрушении «омрачения».

<sup>10</sup> Уордер отмечает, что первоначально буддисты не приписывали Будде всеведения. Позднее же, чтобы не отставать от других школ, они стали наделять своего учителя всем принятым набором атрибутов величия (см.: *Warder A. K. Indian Buddhism*, с. 136—137).

<sup>11</sup> Вопросы Миллинды. Пер. с пали, предисл., введ., исследование А. В. Парибка. М., 1989, с. 476.

<sup>12</sup> Там же, с. 474.

<sup>13</sup> *Conze E. Buddhist Meditation*. L., 1956, с. 11.

<sup>14</sup> *Bronkhorst J. The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Stuttgart, 1986.

<sup>15</sup> Он ссылается на некоторые тексты, где сказано, что Будда сделал свои открытия вещей, о которых «не слыхивали ранее» (см. там же, с. 116).

<sup>16</sup> О важности практики *sati* свидетельствует то, что в каноне ей посвящено несколько сутт: «Махасатипаттхана-суттана» (Д.), «Сатипаттхана-суттана» (М.), «Сатипаттхана-самьютта» (С.).

<sup>17</sup> Цит. по: *Warder A. K. Indian Buddhism*, с. 84.

<sup>18</sup> Там же, с. 86.

<sup>19</sup> M.I.247.

<sup>20</sup> *Bronkhorst J. The Two Traditions of Meditation*, с. 116. А. Уордер и многие другие ученые считают, что Будда занимствовал четыре дхьяны у своих учителей (*Warder A. K. Indian Buddhism*, с. 91).

<sup>21</sup> Статья «Meditation» в: *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Ed. in Chief M. Eliade. N. Y., 1987, с. 331.

<sup>22</sup> Асуры получают от Праджapati несовершенное знание об Атмане после 12 лет ученичества (см. далее, с. 00), Индра — после 101 года и т. п. Некоторые искатели истины получают его по частям. Например, Варуна сообщает учение своему сыну Бхригу порциями, прерывая изложение несколько раз, чтобы тот мог отправиться в подвижничество, дабы лучше усвоить каждую порцию (Тайт.уп. III.1—6).

<sup>23</sup> Это проявляется прежде всего в трактовке нирваны — является ли она чистым небытием или же позитивным состоянием бессмертия. См. об этом: *Griffiths P. J. On Being Mindless; Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle (Illinois), 1987.

## Глава VI

<sup>1</sup> Список, состоящий из 16 вопросов, создается в комментаторской литературе путем добавления двух альтернатив («существует и не существует», «не существует и не не существует») к первым трем группам вопросов.

<sup>2</sup> *Yān'imāni dīṭṭhigatāni bhagavatā avyākātāni ṭhapitāni paṭikkhittāni*. Мы привели общепринятый перевод данного отрывка, принадлежащий К. Рис-Дэвидс. Однако, как замечает Джаятиллеке, слово *ṭhapita* может означать и «доказанный», «установленный», поэтому вся фраза приобретает другое звучание: «Все эти теории, которые были доказаны Буддой и которые были доказаны или опровергнуты [разными школами]» (*Jayatil-ke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963, с. 242).

<sup>3</sup> Идентификация данных тезисов с реально существовавшими доктринами в основных чертах совпадает с той, что проделана применительно к доктринам из «Брахмаджала-сутты». Повторим кратко ее результаты:

1) этернализм Пакуддхи и упанишад, 2) материализм типа учения Аджиты Кешакамбали, 3) финитисты (*mitivādi*), 4) нигантхи (джайны), 5) материалисты, 6) возможно, доктрина Пакуддхи и упанишад, 7) школы, верившие в вечность души (упанишады, джайны, адживики), 8) школы, отвергавшие вечность души, 9) адживики-трайрашики (*sadasat* — «существует и не существует»), 10) возможно, скептики. 7-й и 10-й вопросы о татхагате подразумевают «совершенную личность», «святого». Обычно индийские учителя истины декларировали бессмертие своих самых «продвинутых» учеников (с. IV.398). Скептики же (10) утверждали, что предикаты «существует» и «не существует» неприложимы к состоянию святого после смерти. Здесь напрашивается сравнение с 4-й стадией «бесформенной» медитации — состоянием не сознания и не-несознания.

<sup>4</sup> См. выше, с. 157—158.

<sup>5</sup> См. выше, с. 154.

<sup>6</sup> Например, А. Кит считал Будду подлинным агностиком, который «изучил разные системы идей своего времени, не получив от них большого удовлетворения» (*Keith A. Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxf., 1923, с. 63). Он молчит не только потому, что знание этих материй не ведет к нирване, но и потому, что у людей относительно них имеются разные мнения (там же, с. 44). «Это подводит к выводу, что агностицизм касательно этих вопросов не основан на каком-то доказательном убеждении относительно пределов познания, а покоится на двойном основании, что у самого Будды не было ясного заключения об истинном решении этой проблемы, но что он убежден, что оно не ведет к умонастроению, необходимому для достижения нирваны» (там же, с. 45).

<sup>7</sup> *Dialogues of the Buddha*.— SBB. 1899, vol. II, с. 188.

<sup>8</sup> Там же, с. 188—189.

<sup>9</sup> Там же, с. 188.

<sup>10</sup> Ср. с позицией скептиков (см. гл. II).

<sup>11</sup> *Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism*. L., 1960, с. 37.

<sup>12</sup> См. примеч. 2 настоящего раздела.

<sup>13</sup> См. полемику Ф. И. Щербатского и А. Кита (ответ русского ученого на статью Кита: *Keith A. B. The Doctrine of the Buddha*.— BSO(A)S. 1931, vol. VI, с. 393—401, 867). Интересна также полемика по этому вопросу Щербатского и Л. де ла Валле Пуссена (см.: *Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны*.— Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 219—221).

<sup>14</sup> *Розенберг О. О. Труды по буддизму*. М., 1990, с. 83.

<sup>15</sup> Например, в М.И.197 Будду просят высказать мнение об истинности двух высказываний: «Домохозяин преуспевает в достижении того, что правильно, справедливо и благоприятно» и «Бхиккху не преуспевает в достижении того, что правильно, истинно и благоприятно». Ответ Будды сводится к тому, что важно, о каком конкретно домохозяине и о каком бхиккху идет речь, хорошего или дурного поведения они. В случае если домохозяин хорошего поведения, то первое высказывание истинно, если плохого, то оно ложно. То же касается и второго высказывания.

<sup>16</sup> О примерах, иллюстрирующих эти вопросы, см.: *Jayatilke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 281.

<sup>17</sup> Джаятиллеке ссылается здесь на «Абхидхармакоша-карнику». См. там же, с. 291.

<sup>18</sup> Там же, с. 476.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> См. с. 215—216.

<sup>22</sup> См. с. 227.

<sup>23</sup> *Gomez L. O. Some Aspects of the Free-will Question in the Nikāyas*.— PEW. 1975, vol. 25, № 1; *Inada Keneth K. Problematics of the Buddhist Nature of Self*.— PEW. 1979, vol. 29, № 2; *Peerenboom R. P. Buddhist Pro-*

cess Ethics: Dissolving the Dilemma of Substantialist Metaphysics.— *Indian Philosophical Quarterly*. Pune, 1983, vol. XVI, № 3.

<sup>24</sup> *Inada Keneth K.* Problematics of the Buddhist Nature of Self, с. 147.

<sup>25</sup> См.: *Семичов Б. В.* Элементы сознания (по палийским первоисточникам).— *Материалы по истории и филологии Центральной Азии*. Вып. 3. Улан-Удэ, с. 23.

<sup>26</sup> *Glazenapp H. von.* Der Ursprung der buddhistischen Dharma Theorie.— *WZKS*, 1939, Bd. 46, с. 387.

<sup>27</sup> Там же, с. 387.

<sup>28</sup> Там же, с. 406.

<sup>29</sup> Там же, с. 407.

<sup>30</sup> Там же, с. 388.

<sup>31</sup> О работах С. Шаера см.: *Regamey C.* Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanislaw Schayer.— *RO*. 1957, t. 21.

<sup>32</sup> См.: *Falk M.* Nāma-rūpa and dharmarūpa. Origin and Aspects of the Ancient Indian Conception. Calcutta, 1943. Она провела параллели и установила сходство между буддийской дхармой и Брахманом упанишад.

<sup>33</sup> *Edgerton E.* Did the Buddha Have a System of Metaphysics?— *JAOS*. 1959, vol. 79, с. 81—85.

<sup>34</sup> *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B. C.* Transl. by C. A. F. Rhys-Davids, L. 1900, с. XXXIII—XXXIV.

<sup>35</sup> *Keith A.* The Doctrine of the Buddha, с. 394. В этой работе английский ученый выдвигает предположение, что идея безличного мирового процесса была подготовлена упанишадовской концепцией единой субстанции, а анализ мира на элементы материи и ума — философией санкхьи.

<sup>36</sup> *PTS.* Critical Pāli Dictionary, статья Dhamma.

<sup>37</sup> *Conze E.* Buddhist Thought in India. Michigan 1970, с. 98.

<sup>38</sup> Introduction to Pothapada Sutta. Dialogues of the Buddha.— *SBB*. 1899, vol. II, с. 242—243.

<sup>39</sup> Эту точку зрения К. Рис-Дэвидс развивает в ряде своих работ, изданных в Лондоне: *Gotama the Man* (1928); *Sakya or Buddhist Origins* (1932); *A Manual of Buddhism* (1932); *Outlines of Buddhism* (1934); *To Become and not to Become* (1937); *What Was the Original Buddhism* (1938) и др.

<sup>40</sup> *Rhys-Davids C. A. F.* Outlines of Buddhism. L., 1934, с. 46.

<sup>41</sup> *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism, с. 25.

<sup>42</sup> Там же, с. 26—27.

<sup>43</sup> *Glazenapp H. von.* Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten. В., а. о., 1936.

<sup>44</sup> Некоторые ученые, например Ф. И. Щербатской, видят в анаттаваде критику доктрины души санкхьи.

<sup>45</sup> *Hulin M.* Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkara. P., 1978, с. 45.

<sup>46</sup> Там же, с. 45.

<sup>47</sup> См.: *SBB*. Vol. II, с. 263 и сл.

<sup>48</sup> См.: *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 320.

<sup>49</sup> К. Джаятиллке считает, что наблюдения Будды в каком-то смысле предвосхитили критику субстанции современных аналитических философов. Он ссылается на Б. Рассела, который писал: «Субстанция — это, одним словом, метафизическая ошибка, возникшая в результате перенесения на мировую структуру структуры предложений, состоящих из субъекта и предиката» (*A History of Western Philosophy*, с. 225), и Витгенштейна, который замечает: «Идея, что реальное „я“ живет в моем теле, связана со спецификой грамматики слова „я“ и с непониманием того, что может породить такая грамматика» (*The Blue and Brown Books*, с. 66). См.: *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 321.

<sup>50</sup> О буддийском номинализме см. известную работу Шастри: *Shastri*

ri D. N. Critique of Indian Realism. A Study of Conflict between Nyāya-Vaiśeṣika and Buddhist Dignāga School. Agra, 1964.

<sup>51</sup> Hulín M. Le principe de l'égo, с. 60.

<sup>52</sup> См.: PTS. Critical Pali Dictionary, статья Rūpa.

<sup>53</sup> Розенберг О. О. Труды по буддизму. Гл. X, с. 128 и сл.

<sup>54</sup> См.: A Buddhist Manual of Psychological Ethics, с. 169.

<sup>55</sup> Там же, с. IX.

<sup>56</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990, с. 171.

<sup>57</sup> Вопросы Милинды. Пер. с пали, введ., коммент. А. В. Парибка. М., 1989, с. 476.

<sup>58</sup> С. Шаер, исследуя текст Saḍḍhātu sūtra, обращает внимание на то, что виджняна перечисляется там как вечный среди не вечных элементов: «И если допустимо отождествить эту виджняну с виджняной из Д.Х.10, 85, описанную как абсолют, то речь пойдет о концепции, которая близка концепции Атмана в упанишадах, поскольку эта буддийская виджняна конституировала в то же время постоянный субстрат индивида в своего рода вечную космическую реальность» (цит. по: Regamey C. Le problem du bouddhisme primitif, с. 53).

<sup>59</sup> Сам термин «антисубстанциализм» использовался европейскими исследователями по ассоциации с антисубстанциализмом юмовской философии, с которой они сближали буддизм, ссылаясь на приверженность того и другого феноменализму. Этот подход ярко выражен К. Рис-Дэвид (см.: A Buddhist Manual of Psychological Ethics, с. XXXVII—XXXX).

<sup>60</sup> См.: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986.

<sup>61</sup> Так, В. И. Рудой пишет по этому поводу: «Draṅva в специально абхидхармическом смысле — это сущность или единичная (несводимая на другие) субстанция, обладающая онтологическим бытием per se в противоположность rājāpātī, номинальному как некоторому принципу интерпретации». Далее он ссылается на Джайни, который отмечал влияние вайшешики на буддийскую концепцию субстанции (см.: Васубандху. Абхидхармакоша, с. 138).

<sup>62</sup> Prasannapadā. Chap. XVII, transl. by J. W. de Jong, с. 15—16.

<sup>63</sup> Hulín M. Le principe de l'égo, с. 60.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Murti T. R. V. The Central Buddhist Philosophy, с. 32.

<sup>66</sup> Hulín M. Le principe de l'égo, с. 57.

<sup>67</sup> Там же, с. 58.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Conze E. Buddhist Thought in India, с. 124.

<sup>70</sup> Это резюме из «Сутта-нипаты», процитированное Яшомитрой в его Vyākhyā к АК (IX.25).

<sup>71</sup> Conze E. Buddhist Thought in India, с. 129.

<sup>72</sup> Там же, с. 130—134.

<sup>73</sup> См. выше, с. 000.

<sup>74</sup> В брахманистской концепции причинности, оформившейся уже в период даршан, типы причинно-следственной зависимости определялись по характеру причины. В *ньяя*-вайшешике различались материальная, или субстанциальная, причина (самаваи карана), поддерживающая следствие материально, как субстрат, неприсущая причина, или асамаваи карана, передающая следствие свои качества, а также инструментальная причина — нимитта карана, служащая инструментом производства следствия.

<sup>75</sup> В абхидхармистской литературе тхеравады указывается ряд смыслов, в которых одна дхарма может считаться причиной другой: совместное появление (saha-jāti), взаимность (aṅgamañña), поддержка (nissaya), связанность (sampayutta), способность (indriya), присутствие (atthi), пита-



ние (āhāra) и др. См.: Guide Through the Abhidhamma Piṭaka. Vol. II, приложение.

<sup>76</sup> Mahānidāna sūta. Introduction.—Dialogues of the Buddha. Vol. II, с. 42—43, а также: *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 449.

<sup>77</sup> *Conze E.* Buddhist Thought in India. L., 1962, с. 157.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 16.

<sup>80</sup> Mahānidāna sūta. Introduction.—Dialogues of the Buddha, с. 43.

<sup>81</sup> См. предыдущий раздел.

<sup>82</sup> *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 134.

<sup>83</sup> *Peerenboom R. P.* Buddhist Process Ethics: Dissolving the Dilemma of Substantialist Metaphysics, с. 250.

<sup>84</sup> *Gomez L.* Some Aspects of the Free-Will Question in the Nikāyas, с. 85, 35.

<sup>85</sup> Интересно и продолжение рассуждений Пиренбума. Он полагает, что если «я» тесно связано с контекстом, то его просто нельзя изолировать, а стало быть, и приписать ему автономно и моральную вменяемость. Изолировать «я» от контекста можно лишь только условно, фокусируясь на одних элементах и опуская другие. В этом случае, замечает он, возникает проблема определения степени ответственности «я» по сравнению с ответственностью факторов «контекста». Поскольку событие случается благодаря сплетению взаимозависимых условий, моральная ответственность, похоже, тоже будет распространяться по всему континууму условий. Но буддизм, по его мнению, не озабочен социальными составляющими личности, а его восьмеричный путь предназначен исключительно для индивида. Поэтому этическая жизнь в буддизме не может начаться, получая стимул извне, из социума; она возникает только изнутри, из личного опыта индивида (см.: *Peerenboom R. P.* Buddhist Process Ethics, с. 262).

<sup>86</sup> *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 128.

<sup>87</sup> A Buddhist Manual of Psychological Ethics, с. 18.

<sup>88</sup> *Conze E.* Buddhist Thought in India, с. 54.

<sup>89</sup> Buddhist Manual of Psychological Ethics.

## Глава VII

<sup>1</sup> Об этом инциденте см. ниже.

<sup>2</sup> Данную проблему рассматривает Розенберг: *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

<sup>3</sup> Эта точка зрения выражена в статье А. Баро о школах буддизма хинаяны: *Barau A.* Buddhist Schools of Hinayana.—Encyclopedia of Religion. Ed. in Chief M. Eliade. N. Y., 1987, vol. 2, Раздел в общей статье «Buddhism».

<sup>4</sup> *Минаев И. П.* Исследования и материалы. СПб., 1887; *Obermiller E.* History of Buddhism by Bu-ston. Heidelberg, 1931—1932; *Rhys-Davids T. W.* The Sects of Buddhists.—JRAS. 1891, с. 409 и сл.; *он же.* Schools of Buddhist Belief.—JRAS, 1892, с. 1 и сл.; *Przyłuski J.* Le concile de Rājagriha. P., 1926—1928; *он же.* La légende de l'empereur Asoka dans les textes indiens et chinois. P., 1923; *Valle Poussin L. de la.* L'Inde au temps des Maurya et des Barbares grecs Scythes, Parthes et Yue-tchi.—Histoire du monde. T. VI. P., 1930; *он же.* Les deux premiers conciles.—Museum. T. VI. P., 1905, с. 213—323; *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools of Vasumitra's Treatise.—AM, 1925, II, с. 78; *Demieville P.* L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramartha.—MCB. Vol. 1. 1931—1932, с. 15—16; *он же.* A propos du concile de Vaiśali.—BM, Louvain, 1946, vol. XX; *Walleiser M.* Die Secten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927; *Lamotte E.* Histoire du bouddhisme indien. Vol. 1. Louvain, 1958; *Frauwall*

ner E. Die bouddhistische Konzile.—ZDMG. Wiesbaden, 1959, vol. 102, 2, с. 35. Последний дискуссионный материал опубликован в статье: *Natier J., Prebish Ch.* Mahāsāṃghika origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism.—HR. 1977, 16, с. 237—272.

<sup>5</sup> Проблемы истории школ затронула Фурцева: *Фурцева Л. Р.* Буддийские секты в кушанскую эпоху (по эпиграфическим источникам). Канд. дис. М., 1990.

<sup>6</sup> *Bureau A.* Les premiers conciles bouddhiques. P., 1956; он же. Les sectes bouddhiques du petit véhicule. Saigon, 1955.

<sup>7</sup> Там же, chap 1.

<sup>8</sup> Источники называют имена Самбхуты, Шанавасина и Рената.

<sup>9</sup> Относительно этих практик сообщения разных виной туманны и противоречивы. Многие из них истолковать довольно трудно, например сообщение о практике принятия пищи, когда тень достигает ширины двух сложенных вместе пальцев, «употребления в пищу молока, которое еще не скисло, но уже утратило свежесть», «использования подстилки без ободков», «употребления слегка забродившего вина». Но есть и более определенные: припрятывание соли про запас, многократные трапезы, совершенные ритуалы при отсутствии всех необходимых для этого компонентов и т. п. (См.: *Bureau A.* Les premiers conciles, с. 68—77).

<sup>10</sup> С концепцией архата можно подробнее познакомиться в следующих работах: *Hornier I. B.* The Early Buddhist Theory of Man Perfected. L., 1936; *Katz N.* Buddhist Images of Human Perfection. New Delhi, 1982; *Bond O. D.* The Problem of «Sainthood» in the Theravada Buddhist Tradition.—Sainthood in World Religions. Ed. by G. Bond & Kiechefer. Berkeley, 1984.

<sup>11</sup> Знатоки трех вед.

<sup>12</sup> См. гл. 5, сн. 9.

<sup>13</sup> *Bureau A.* Les premiers conciles, chap. IV.

<sup>14</sup> См. выше.

<sup>15</sup> «О Катхаватху» см. далее.

<sup>16</sup> См.: *Lamotte E.* Histoire de bouddhisme indienne, с. 587, 709.

<sup>17</sup> Не случайно локоттаравадийский текст «Махавасту» сохранился в махаянских библиотеках Непала.

<sup>18</sup> Основатель школы — Яджнявалкья. Считается, что последователем бахушрутии был знаменитый санскритский поэт Ашвагхоша.

<sup>19</sup> Из сообщений Васумитры (см.: *Vasumitra.* Samayabhedoparacanacakra. Transl. par A. Bureau.—JA. 1954) и Парамартхи (см.: *Lamotte E.* Histoire du bouddhisme indien, с. 208) следует, что в этой школе имелась специальная абхидхарма-шастра, в которой различались высказывания «конечные» (paramārtha) и «скрывающиеся» (saṃvṛtti), что напоминает махаянское учение об абсолютной и относительной истинах.

<sup>20</sup> См.: *Bureau A.* Buddhist Schools of Hinayāna.

<sup>21</sup> Эта позиция подробно изложена Уордером. См.: *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 290—293.

<sup>22</sup> См.: *Bureau A.* Buddhist Schools of Hinayāna.

<sup>23</sup> По преданию, активное участие в соборе принимал и поэт Ашвагхоша.

<sup>24</sup> Канон тхсраведы, цо Будону, был записан на Ланке в I в. н. э. на разных языках, но до нашего времени дошел только один палийский вариант. Сарвастивада поначалу использовала пракрит, но потом перешла на санскрит.

<sup>25</sup> *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 284.

<sup>26</sup> А. Уордер, ссылаясь на Бхававивеку, указывает, что к этим школам примыкает экавьявахарика. Этим он объясняет и название школы: eka — один, vyavahāra — опыт, т. е. «одномоментный опыт» (см.: *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 242).

<sup>27</sup> Спор по этой проблеме был в центре восьмого буддийского собора в Лхасе в VIII в.

<sup>28</sup> Некоторые школы учили, что пратитья самутпада, путь к просветлению, и «таковость» также абсолютны и необусловлены.

<sup>29</sup> *Шербагской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 371.

<sup>30</sup> *Guide Through the Abhidhamma-ṭīṭaka, being a Synopsis of the Philosophical Collection Belonging to the Buddhist Pāli Canon.* Transl. by Nāṭatīloka. Colombo, 1938.

<sup>31</sup> *Guenther H. von.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow a. o., 1957, с. 3.

<sup>32</sup> *Aṭṭhasālini* by Buddhaghosa...

<sup>33</sup> Там же, с. 1.

<sup>34</sup> *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B. C.* Transl. by C. A. F. Rhys-Davids. L., 1900, с. XXVII.

<sup>35</sup> Обращаясь к этой проблеме, К. Джаятиллке подчеркивает, что отсутствие родо-видовых дефиниций справедливо при разделении вещей на субстанцию и качества в онтологическом смысле, но не в отношении характеристик вещей вообще (*lakkhana*). *Lakkhana*, по его мнению, обозначает «фундаментальную характеристику», иногда это синоним «свойства, присущего членам класса». Действительно, в анализе концепции атмана, как мы видели, Будда указывает, что рупа и другие скандхи не имеют таких характеристик атмана, как вечность, неизменность и т. п. Джаятиллке согласен с К. Рис-Дэвидс в том, что в никаях и абхидхарме отсутствует четкая концепция дефиниции, а дефиниция через этимологию часто направлена на то, чтобы оправдать новое буддийское употребление термина, которое отличается от общепринятого (например, о брахмане сказано, что он называется так в силу того, что «уничтожил в себе все дурное»). См.: *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 298—295.

<sup>36</sup> К. Рис-Дэвидс отмечает, что включение в определение самого определяемого термина не является логической ошибкой, как в западной логике, поскольку рассматриваемый термин определяется через свойства, которыми обладает вся группа синонимичных терминов (см.: *A Buddhist Manual. Introduction*, с. XXIX).

<sup>37</sup> Там же, с. XXVI—XXVII.

<sup>38</sup> *Vicāra* и *vitarka* (пали *vittaka*) — пары терминов, кодирующие разные мыслительные операции. По предложению авторов *Critical Pāli Dictionary* эти термины поначалу обозначали одно и то же — просто мысль, мышление, размышление и были синонимами. В абхидхармике *vicāra* — это операция исследования, рассмотрения, в то время как *vittaka* — рефлексивная операция, «волевой континуум мысли в отличие от первоначального знакомства с предметом размышления» (см.: *A Buddhist Manual*, с. 10—11).

<sup>39</sup> *Warder A. K.* Indian Buddhism, с. 304.

<sup>40</sup> *A Buddhist Manual. Introduction*, с. XVII, XXXV.

<sup>41</sup> *Pyatigorsky A. M.* An Introduction to Abhidhammic Psychology (Some Psychosemantic Considerations).—Труды по знаковым системам. Серия IV, вып. 306, с. 330—340.

<sup>42</sup> Там же, с. 330.

<sup>43</sup> Там же, с. 330—331.

<sup>44</sup> *Warder A. K.* The Earliest Indian Logic.—Труды XXV Международного конгресса востоковедов, Т. IV, М., 1963, с. 59.

<sup>45</sup> Вопросы Миллинды. Пер. с пали, предисл., исследование и коммент. А. В. Парибка. М., 1989, с. 36.

<sup>46</sup> *Schayer S.* Altindische Anticipationen der Aussagenlogik (Studien den indischen Logik) — BAPSLC. 1933, с. 91—92.

<sup>47</sup> *Bochenski J. M.* Formal Logic. Germany, 1956, с. 488.

<sup>48</sup> *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge, с. 414.

<sup>49</sup> См. выше.

<sup>50</sup> Некоторые сутты, содержащие такую классификацию, называются

vibhaṅga, например «Чулакамма-вибханга», «Маханнамма-вибханга» и др.

<sup>51</sup> *Warder A. K. The Earliest Indian Logic*, с. 57.

<sup>52</sup> В своей экспозиции мы используем перевод «Катхаваттху»: *Points of Controversy, being a Translation of the Kathā-vatthu*, by S. Zan Aung and K. A. F. Rhys-Davids. L., 1915.

<sup>53</sup> *Yamaka. PTS. Introduction*, с. XV.

<sup>54</sup> *Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge*, с. 309.

<sup>55</sup> *Patisambhidāmagga. PTS. L., 1905—1907.*

<sup>56</sup> *Nettipakaraṇa. PTS. L., 1902. Пер. Nāṇyamoli: The Guide. PTS. L., 1962.*

<sup>57</sup> См. исследование тхеравадинской экзегетической теории на основе «Неттипакараны» Дж. Бонда: *Bond G. O. Word of the Buddha: The Tīrīṭaka and Its Interpretation in Theravāda Buddhism. Colombo, 1982.*

<sup>58</sup> *Petakopadesa. PTS, 1904. Пер. Nāṇyamoli: Piṭaka-Discourse. PTS, 1964.*

---

А.А.Терентьев  
В.К.Шохин

# Философия джайнизма

---

© А. А. Терентьев, В. К. Шохин

О том, что джайнизм (название происходит от эпитета основателя учения — Джина — «Победитель») представлял собой третью по значению религиозную традицию в древней Индии (после брахманизма и буддизма) знают, вероятно, многие. Джайнская же философия (в специальном значении этого словосочетания) в нашей стране известна в значительно меньшей степени, а практически и вовсе не известна. На русском языке вышла лишь одна книга, посвященная джайнизму на срезе его самых общих мировоззренческих положений и религиозной практики, глава в коллективной монографии по индийской культуре и одна более или менее обобщающая справочная статья по джайнской мифологии<sup>1</sup>. Джайнской философии посвящены только две главы в переводных общих курсах индийской философии<sup>2</sup>.

Авторы настоящего раздела предприняли попытку решить весьма скромную задачу — дать общее представление о джайнских философских текстах и тех основных проблемах, которые были в них поставлены, иными словами, познакомить читателя с первоисточниками по джайнской философии, а также «пунктирно» очертить место, занимаемое джайнизмом в общеиндийском философствовании, не углубляясь в тонкости джайнских философем.

Структура этого раздела определяется «просветительскими» целями его составителей и некоторыми внутренними закономерностями в развитии джайнских доктрин. В главе I даны в самом сжатом виде биография основателя джайнской религии (вместе с тем и философии), джайнская литература — прежде всего та, что послужила непосредственным источником для настоящего раздела, а также краткий обзор достижений зарубежного «джайноведения», значимых для историка философии. Джайнское философское наследие представлено изложением общих положений онтологии — системы тех категорий, в рамках которых джайны описывали макромир; затем внимание обращается на джайнскую «онтологию индивида» — учение об одушевляющем принципе (*jīva*) как связанном с телесным комплексом (глава II). На фундаменте «онтологии индивида» строится учение о судьбе индивида в мире, его зависимости от карм, об обу-

словленном этой зависимостью «закабалении» и соответственно «освобождению» (глава III). Завершается изложение джайнской философии теорией познания, включавшей учение об источниках истинного знания (и о знании ошибочном), элементы и общий метод познания (анэкантавада), в коем следует видеть одно из самых оригинальных достижений джайнской теоретической мысли (глава IV). Последовательность глав определяется тем, что хотя джайнские философы и в эпистемологии отнюдь не порывают со специфическим конфессиональным мировоззрением, эта область их изысканий все же относительно секулярна, подобно тому как буддийская логика достаточно опосредованно связана с буддийской сотериологией.

Границы, отделяющие в джайнской философской традиции древность от схоластики, достаточно подвижны и условны. В основу изложения джайнской доктрины был положен нормативный, классический памятник «Таттвартхадхигамасутра». Текст его выполняет функцию, аналогичную функции философских сутр в брахманистских системах. Рассматриваются также философские движения в джайнизме, предшествовавшие времени создания этого памятника, в большей мере современные ему и непосредственно за ним следовавшие. Речь идет в первую очередь о комментариях, которыми с самого начала стал обрастать основной текст джайнов. В случае с комментариями авторы руководствовались определенным принципом отбора материала: преимущественно включены те положения джайнских схоластов, которые проясняют и частично систематизируют классическую доктрину (положения, отражающие собственное философствование экзегетов, лишь «спровоцированное» базовым текстом, как правило, опускаются). В итоге читатель знакомится с джайнской философской традицией, какой она сложилась к началу постклассической эпохи,— в джайнской схоластике в реальном значении этого термина.



## Глава I. ДЖИНА МАХАВИРА. ДЖАЙНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРА О ДЖАЙНИЗМЕ

Согласно традиционной истории джайнизма, за время текущего «мирового периода» джайнизм в Индии исчезал семь раз и всякий раз священные тексты заново провозглашались новым «пророком» — тиртханкаром (букв. «создатель переправы»). Непрерывность передачи учения установилась только после 16-го тиртханкара — Шантинатха. Считается, однако, что каждый последующий тиртханкар проповедовал учение в новой редакции.

Возникновение современного джайнского корпуса канонической литературы связывается в традиции с деятельностью последнего, 24-го тиртханкара — Джина Махавиры, который вначале примкнул к последователям некоего Паршвы, в коем джайнская традиция признает 23-го тиртханкара, и который был основателем движения нигантов (санскр. «ниргрантха» — «освобожденный от уз»). Проповедь обоих тиртханкаров относится к началу шраманского периода — «осевого времени» истории индийской цивилизации, эпохи великого брожения умов, переоценки ценностей традиционной культуры. Обе личности следует считать историческими и отнести к VI—V вв. до н. э.<sup>1</sup>

Биография основателя джайнизма, который именуется весьма разнообразно — Джина («Победитель»), Махавира («Великий герой»), Вира («Герой»), Ативира («Чрезвычайный герой»), Санмати («Благомыслящий»), Гьятапутра («Сын Гьяты») и т. д., — излагается и в шветамбарских, и в дигамбарских нарративно-дидактических текстах; в них исторические эпизоды его жизни сочетаются с легендами. Основными среди «этих источников следует признать такие памятники шветамбарского канона, как древняя «Ачарангасутра» (I. 8) и «Джайначаритра» («Биография Джинны»), «Карьера» Махавиры прослеживается и в более поздней шветамбарской и дигамбарской псевдоэпической литературе, составляя материал одной из глав сочинения Хемачандры (XII в.) — «Тришаштишалакапурушачаритра» («Биография шестидесяти трех славных лиц») — знаменитого памятника джайнской «агиографии»<sup>2</sup>. В ряде случаев шветамбарская и дигамбарская редакции отдельных узлов биографии осно-

вателя джайнизма обнаруживают расхождения, обусловленные различием соответствующих мировоззренческих систем.

Как и все тиртханкары, Махавира должен был родиться в царской, кшатрийской семье. Он и родился за 75 лет и восемь с половиной месяцев до завершения четвертого, «нисходящего» периода современной эры в семье правителя одного из кланов конфедерации личчавов (Вриджи), владевшего даже их столицей Вайшали (Вайсали). Его отца звали Сиддхартха, а что касается имени матери «героя», то здесь возникали известные трудности. По шветамбарским писаниям, он на самом деле должен был родиться от брахманки по имени Дэвананда, однако ввиду обязательности для тиртханкара быть чистым кшатрием, небожителям пришлось пойти на сложную «медицинскую» операцию. Под руководством самого Индры зародыш из тела брахманки был трансплантирован в лоно кшатрийки Тришалы, сестры одного из вождей личчавов по имени Четака. Этот эпизод, напоминающий некоторые элементы биографии Кришны, отвергается дигамбарами, но они согласны с шветамбарами в вопросе о тех предзнаменованиях, которые предшествовали рождению Махавиры. Обе традиции указывают, что Тришала видела 14 (по другим версиям, 16) снов, предсказывавших рождение ее «сверхъестественного» сына. В этих снах ей являлись белый слон (ср. сон Майи перед рождением Будды), белый бык, лев, богиня счастья и процветания Шри, полная луна, восходящее солнце, молочный океан и многое другое. Эти сны часто воспроизводились затем в джайнской литературе и в храмовых изображениях.

Разумеется, еще в лоне матери основатель джайнизма должен был демонстрировать будущие добродетели. Так, он уже тогда начал практиковать *ахимсу* — обет невреждения (первую «заповедь» джайнского подвижника), воздерживаясь от причинения матери болевых ощущений при движениях. Тогда же он обнаружил и образцовое послушание: эмбрион Джинны дал себе молчаливую клятву не оставлять мира до смерти родителей.

Махавира получил стандартное воспитание и образование, подобавшее индийскому принцу. Смелость восьмилетнего мальчика характеризует следующий эпизод. Лагая по деревьям, его товарищи увидели в ветвях змею и разбежались, а он не испугался, смело схватил пресмыкающееся руками и отбросил его подальше от места игр. Как и в случае с Буддой (по «Лалитавистаре»), нанятый родителями «героя» учитель отказался обучать его, выяснив в первый же день, что тот уже с рождения знает все науки.

Однако ему надо было изучить «доктрину» предшествовавшего, 23-го тиртханкара, Паршвы, которой следовали

благочестивые родители Махавиры. При этом юноша был призван не опровергнуть учение своего предшественника, а пересмотреть и восполнить его. Ригористичные дигамбары утверждают, что он был изначально строгим аскетом. Более либеральные шветамбары сообщают, что он и в юности проявил сыновнее послушание и вкусил радости брачной жизни. Его супругой была «царевна» Яшодхара, от которой он имел дочь. Последняя, однако, не принесла ему много радости, так как ее муж Джамали стал, по джайнским преданиям, инициатором первого раскола в джайнской общине (ср. зловещую роль кузена Будды Дэвадатты в истории начального буддизма).

Когда родители Махавиры состарились и по рекомендации «ордена» Паршвы решили покончить с собой (джайнизм, который очень бережно относится к жизни бактерий, не всегда распространяет свой гуманизм на человеческие существа), он уже был готов к своей духовной карьере. Испросив у старшего брата разрешения уйти от мира, Махавира в тридцать лет начал подвижничество. Он раздал все свое наследство, покинул дворец и отдал свои волосы богу Индре, который благоговейно принял их (ср. сюжеты джайнских миниатюр).

Двенадцать лет Махавира вел суровую, уединенную жизнь странствующего аскета-шрамана, соревнуясь даже с признанными «чемпионами» по подвижничеству. Переходя с места на место и прося подаяние и прибежище, он обошел всю Гангскую долину. Согласно дигамбарам, он немедленно после «ухода» избавился от одежды и украшений (для них это главный религиозный вопрос), тогда как шветамбары настаивают на том, что это произошло лишь 13 месяцев спустя. Все, однако, согласны в том, что Махавира очень интенсивно постился — по традиции за время странствий провел шестимесячную и пятимесячную голодовки, девять голодовок по четыре месяца и множество менее продолжительных. Он очень мало спал и почти постоянно пребывал в медитациях. Ни опасности, ни прекрасные девушки, пытавшиеся соблазнить будущего тиртханкара (ср. легенды об искушениях Будды демоном Марой), не могли отвлечь его от цели — «освобождения». Обе традиции согласны и в том, что джайнский «пророк» старательно избегал нарушения обета ахимсы, брал лишь то, что ему предлагалось, не лгал, строго избегал нецеломудрия в мысли, слове и деле и не имел никакой собственности. Таким образом, перед нами пять первых обетов джайнского монаха, которые признаются главными уже в продолжение двух с половиной тысячелетий.

Через 12 лет подобных трудов старания Махавиры наконец увенчались успехом. Однажды летней ночью у дерева

на берегу речки Риджупалика (ср. дерево бодхи Будды) он достиг того всеведения (kevala-jñāna), «которое бесконечно, превосходно, не имеет препятствий и полно... Он познал и увидел все состояния всех живых существ в мире — что они думали, говорили и делали в каждый момент своего бытия» (Джайначаритра, ст. 120—121). Он, таким образом, достиг полного знания о мире (и не-мире, добавляют с чисто индийской системностью джайны), о прошлом, настоящем и будущем всех его обитателей — божественного, inferнального, животного и человеческого происхождения. Однако по поводу состояния самого «освобожденного» две традиции джайнов снова расходятся. Шветамбары полагают, что, даже достигнув состояния «устраненного» (kevalin), джайнский тиртханкар должен питаться и удовлетворять элементарные потребности тела, правда, избегая любой «нечистоты». Дигамбары же, строгие в этом, как и во всем прочем, настаивают, что после «освобождения» наступает полное освобождение от всяких человеческих несовершенств (таких, как чувство голода) и «просветленный» только пребывает в ауре совершенного всеведения, а тело его издает «божественный звук», который сам составляет его слушателей (непосредственно или более сложным способом). Джайнские источники не указывают ясно, что Махавира, теперь уже Джина, получил «небесный мандат» на проповедь своих «открытий» (как было с Буддой, согласно легендам буддийских повествовательных текстов). Но, судя по его последующим действиям, джайнская традиция это предполагает.

По одной из версий биографии Джина, он стал проповедовать сразу великому множеству слушателей. Но более известна версия, согласно которой он на следующий день дошел до Модхьям Пава и остановился в саду Махасены. Там в эти дни собрались 11 пандитов для совершения большого жертвоприношения. Махавира решил проповедовать и сохранить жизнь множеству существ, приготовленных к убиению. Все 11 пандитов пытались обратить его в ведизм, однако при приближении каждого из них Джина уже силой своего всеведения вскрывал их тайные сомнения в брахманистском учении и обращал на путь дхармы. Из этих первых учеников Махавиры, именуемых ганадхарами, наиболее известны Индрабхути и Судхарма. Двенадцатой ученицей стала женщина Чанданабала, возглавившая впоследствии женскую часть монашеской общины.

На 14-м году после просветления Махавиры в общине произошел раскол. Зять Махавиры кшатрий Джамали подверг критике его доктрину и ушел из общины вместе с 500 монахами, находившимися под его началом.

Еще один инцидент заслуживает специального внимания.

Речь идет об отношениях Махавиры и главы адживиков Маккхали Госала — одного из известнейших в то время проповедников. Дело в том, что в течение шести лет до просветления Махавиры они странствовали вместе, затем пути их разошлись, и расстались они врагами: каждый утверждал, что другой был его учеником, но проявил неблагодарность. И вот однажды бывшие друзья столкнулись: каждый пришел во главе большой группы приверженцев. Госала, приблизившись к Махавире, стал поносить его и сжег, по легенде, оккультным огнем двух пытавшихся его утихомирить джайнских монахов. Затем Госала попытался сжечь самого Махавиру, но не смог и объявил, что тот умрет через шесть месяцев от жжения во всем теле. Махавиру возразил, что ему предстоит прожить еще 16 лет, но через шесть месяцев действительно заболел, как было предсказано. Он поправился, съев цитрон, — единственный случай, когда Махавиру принял лекарство; даже перед смертью на 72-м году жизни он обладал отличным здоровьем.

Согласно джайнским преданиям, Джина уже при жизни заложил основы четырехчастной структуры своей общины, установив «уставы» для монахов и монахинь, а также для мужской и женской групп мирян. В этом он опирался на поддержку своих ганадхаров, в коих следует видеть в таком случае «вождей» общины. Ведущим среди них и был названный Индрабхути Гаутама (судя по второму имени, происходивший из известного брахманского клана), который отвечал также за хранение и начальную трансляцию учения.

Последние два года перед уходом из жизни Джина усердно постился и непрерывно проповедовал. Однажды за полтора часа до рассвета, сидя «уединенный и одинокий... произнося пятьдесят пять наставлений, в которых подробно излагались результаты кармы», он умер, или, как выражается традиция, «ушел в нирвану». Его кончина наступила к концу муссонного периода того года в городке Папа, близ современной Патны (древняя Паталипутра), что стоит на берегу Ганга. По выкладкам джайнских «агиографов», это событие должно было произойти в 527 г. до н. э. (данный год обозначается как начало новой эры — «вира самват»), но нельзя не согласиться с теми индологами, которые предпочитают придвинуть его на 50—60 лет позднее или даже еще ближе.

Мы не скрывали мифологические сюжеты в биографии основателя джайнизма, находящие многочисленные параллели в жизнеописаниях главных «героев» индуизма и буддизма. Тем не менее сомневаться в историчности личности Махавиры Джини нет никаких оснований. Генезис и эволюция джайнской общины, обнаруживающей ряд важнейших специфических особенностей, оказываются совершенно необъяс-

ними при допущении легендарного характера личности Махавиры. Необъяснимыми будут в этом случае и различительные акценты джайнского аскетизма, который, интегрировав многие черты древнего брахманистского подвижничества, все же содержит элементы, структурирующие его по-другому, чем аскетические течения, джайнизму предшествовавшие. К этим элементам относятся в первую очередь определяющая роль ахимсы, особое значение поста (в том числе и как средства религиозного самоубийства) и сам «калькуляционный», можно сказать даже талмудистский, подход к деталям праведной жизни, выражающийся во множестве запретов и предписаний, засвидетельствованных уже в самых ранних слоях шветамбарского канона («Ачаранга-сутра» и т. д.). Поэтому мы вполне можем согласиться с оценкой личности основателя джайнизма, данной современной французской исследовательницей К. Кайя: «Джайнское движение, вероятно, многим обязано миссионерскому рвению и одаренности Махавиры, равно как и его умению организовать сплоченное общество „духовных“ и мирян... С течением времени это движение проявило себя достаточно динамичным, способным к продолжению деятельности Махавиры и даже, подобно ему самому, к завоеванию симпатий и поддержки многих правителей»<sup>3</sup>.

Личность Махавиры надежно закрепились в сознании и истории индийцев за два с половиной тысячелетия после его «нирваны». Пять основных «благословенных моментов» его жизни — зачатие, рождение, начало отшельничества, «просветление» и уход в нирвану — празднуются джайнами и сегодня. День рождения Махавиры отмечается в Индии как всенародный праздник, во время которого, как и в день рождения Ганди, в стране закрыты все скотобойни, ибо он считал хмсу — насилие над живыми существами — наиболее тяжким проступком. В деревушке Кундаграма, близ Вайшали (к северу от современной Патны, в Северном Бихаре), где он, согласно традиции, родился, был воздвигнут мемориал и в 1956 г. размещен Институт пракрита, ахимсы и джайнологии<sup>4</sup>.

Немалый интерес для изучения облика Махавиры, его учения и первых его последователей представляют свидетельства Палийского канона буддистов-тхеравадинов. Джайнизм был одним из основных соперников буддизма в течение почти полутора тысячелетий (вплоть до «изгнания» буддистов из Индии в эпоху зрелого средневековья), и потому воззрения на него со стороны, с точки зрения оппонента крайне ценны в контексте общенсторической перспективы. Конечно, данные буддистов нужно принимать с весьма значительными поправками. Во-первых, они из-за указанного

соперничества очень тенденциозны, во-вторых, содержат явные элементы анахронизма. Джинна был предшественником Будды и, по всей вероятности, завершил свой жизненный путь к тому времени, когда основатель буддизма начал свой (некоторые палийские тексты сами о том косвенно свидетельствуют<sup>5</sup>), между тем большинство палийских отсылок изображают Махавиру современником Будды (как и многих прочих его предшественников, например Маккхали Госалу и других шраманских учителей).

В буддийских текстах Махавира фигурирует как Niganṭha Nātaputta (санскр. Nirgrantha Nātaputra). Первое имя, согласно буддийским комментаторам, намекает на его претензию на «освобождение», разрыв связей с миром и кармическими последствиями действий, второе указывает на его клан (в комментарии к «Сутта-нипате» подчеркивается, что Nāta было именем его отца<sup>6</sup>), локализуемый в столице Вриджи Вайшали (Весали).

Нигантха Натапутта выступает в качестве одного из шести ведущих «еретических», шраманских учителей (aīṇā-tithya), от влияния которых Будда призван был освободить правителей и народ Магадхи и других североиндийских стран. Подобно остальным «еретическим учителям», Натапутта претендует на полное всеведение, считая себя все-знающим, все-видящим и все-достигающим. Ему приписывается также высказывание: «Хожу ли я, стою, сплю или бодрствую, мое знание и видение всегда, без „промежутка“, предо мной»<sup>7</sup>. Он учит, что последствия прошлых дел должны искореняться суровой аскетической дисциплиной, а новые (совершаемых при жизни) — недеянием. Когда посредством аскетических упражнений все дурные действия прошлых существований устраняются, а «новейшие» приглушаются воздержанием от них, будущее индивида «проясняется» (очищается). По буддийской терминологии это означает, что за разрушением последствий действий идет разрушение страдания (dukkha), которое, в свою очередь, ведет к разрушению негативных ощущений (vedana). Натапутта не сомневается, что ему известна судьба его учеников после их смерти. Однако близкий к нему париврадьяк (странствующий софист) Сакулудайи утверждает, что когда Натапутту спрашивали о прошлом, он начинал перескакивать с одной темы на другую и пытался обойти прямой вопрос, выказывая раздражение, дурное настроение и гнев. Натапутта претендует и на обладание «сверхсилами», но также без оснований. Например, когда Раджагаха-сеттхи предложил свою чашу из сандала любому, кто сможет снять ее с жерди, Натапутта пытался сделать это с помощью уловок, но оказался неспособным перехитрить хозяина чаши.

Будучи весьма самоуверенным, он вступает в дискуссию с учениками Будды. Повстречавшись с Читта-гахапати, он вначале его превозносит, рекомендуя своим ученикам как пример для подражания, и выражает с буддистом согласие в том, что знание выше веры, однако после того как Читта сообщает, что владеет четырьмя ступенями медитации (*Джханы*), ревнивый Натапутта раздражается гневом и называет его лжецом. Читта, в свою очередь, задает ему десять трудных вопросов, на которые не получает ответа, и покидает почтенного учителя. Но гораздо чаще Натапутта посылает своих учеников дискутировать с Буддой и его приверженцами. Лишь очень немногие из них, например Дигха Тапасси, выходят «невредимыми» из подобных испытаний, а подавляющее большинство, конечно, оставляют своего наставника и обращаются в буддизм. Иной раз он, наоборот, отговаривает их от встречи с Буддой (как, скажем, Сиха — «генерала» личчхавов), но это также не приносит ему пользы. Сиха встречается с Буддой и пополняет армию его приверженцев, а на другой день делает Будде и его ученикам роскошное подношение, включив в меню и мясные блюда.

Натапутта бродит близ Весали, насмехаясь над Буддой за то, что тот тем самым поощряет убой скота. Однако Будду провести трудно; он рассказывает, что Натапутта и в их прежних рождениях уже пытался его высмеять за это, и представляет его отрицательным персонажем «Теловада» и «Баверу-джатаки». Но наиболее ощутимый удар Натапутте нанес один из самых его почтенных учеников, мирянин Упали, которому он разрешил встретиться с Буддой вопреки предупреждениям разумного Дигха Тапасси, знающего силу обаяния Будды. Натапутта уверен, что Упали как раз и развенчает этот миф, а потому никак не мог поверить, что последний «отпал», когда это уже стало всем известно. Убедившись в том лично (после посещения Упали в его доме), он впал в неизлечимую депрессию, харкал кровью, и его унесли на носилках из Балаки (Западная Индия) в соседнюю Паву, где он и испустил свой дух от расстройства и истощения.

Вскоре после его смерти в общине начался раскол, и Будда не скрывал своей радости, считая, что это глубоко закономерно и по-другому быть не могло. В некоторых палийских сутрах утверждается даже, что Натапутта сам перед смертью подготовил схизму умышленно, правда, они не содержат объяснения, зачем ему такое понадобилось. Зато комментаторы канона попытались придумать довольно оригинальное объяснение подобной самодеструктивной деятельности<sup>8</sup>. Оказывается, Натапутта, осознав на смертном одре суетность и бесосновательность своего учения, захотел,



чтобы его ученики сделали буддистами. С этой целью он стал излагать свою доктрину двум ученикам особым, «взаимоисключающим» образом. Одному он поведал, что его учение есть на деле «нигилизм», близкий обычному натурализму (учхедавада), второму — что это, напротив, учение о непреходящих субстанциях, близкое ранней санкхье (сассатавада). В результате они поссорились, и община распалась<sup>9</sup>.

Разумеется, перед нами типичный случай, когда желаемое выдается за действительное. Рассказы о поголовном обращении джайнов в буддизм имеют чисто пропагандистский характер и полностью противоречат факту значительной стабильности джайнской общины и ее очень раннему завоеванию симпатий северных, да и не только северных царей, чего буддисты, конечно, ей простить не могли. Ситуация не меняется и при допущении отдельных случаев обращения единичных приверженцев Махавиры в буддизм. Сведения о последних днях Джинны не что иное, как прямой и не очень искусный пасквиль, а сообщение о провокации им раскола в собственной общине — явный абсурд. Интерпретация этой схизмы помимо аляповатости обнаруживает и явную фальсификацию: согласно джайнской анэкантаваде, указанные натурализм и этернализм являются крайностями, которые должны преодолеваться ищущими «истинного знания» (это воззрение уже вполне сложилось ко времени писания комментариев к палийским текстам, составители коих, конечно, прекрасно знали, что они приписывают джайнам то, чего нет).

Однако некоторые черты облика Махавиры соответствуют самим джайнским преданиям и представляются реалистичными. Прежде всего речь идет о претензии на обладание «сверхсилами» (здесь, правда, он ничем не отличался ни от других «еретических» учителей, ни от самого Будды) и сверхзнанием (ср. описание его «просветления» на берегу речки), в частности претензии на знание будущего своих учеников (ср. «откровения» относительно прошлого, настоящего и будущего всех живых существ по джайнским памятникам). Это тоже вполне общиндийская черта, ибо всех учителей Индии можно обвинить в любом недостатке, кроме одного — излишней скромности. Наконец, реалистичны сведения о соперничестве Махавиры с другими учителями и проповедниками его времени (за вычетом, как говорилось выше, анахронизмов в связи с Буддой); все они только и делали, что пытались отбирать друг у друга учеников и постоянно друг с другом спорили.

Учение Нигантха Натапутты характеризует его краткий разговор с царем Магадхи Аджаташатту (Аджаташатру), излагаемый в «Саманнапхала-сутте». Основатель джайнизма

говорит царю: «Поистине, о царь, Нигантха огражден четырехчастным ограждением (cātu-yāma-saṃvara-saṃvuto). Как, о царь, 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]. Потому, о царь, Нигантха огражден четырехчастным ограждением. И потому, о царь, Нигантха, огражденный таким образом четырехчастным ограждением, зовется „ушедшим“, „сдержанным“ и „установленным“»<sup>10</sup>. Другая, притом более важная, особенность учения Натапутты выявляется в его беседе с учеником Сихой: он не советует ему встречаться с Буддой, поскольку тот, по его мнению, следует «учению о бездействии». Значит, собственное учение он интерпретирует как противоположное — «учение о действии» (kīriyavāda), т. е. источником результативности действий индивида является сам индивид (а не судьба, необходимость и прочие «объективные» начала). Но что он думает о результативности этих действий? В палийских источниках акцентируется, что он не использует термин *kaṃma*, предпочитая ему другой, **daṇḍa**, и что, согласно его воззрениям, **daṇḍa**, или дурное действие делом, значительно более «криминально», чем совершаемое словом или мыслью<sup>11</sup>.

Буддийские источники свидетельствуют о склонности основателя джайнизма к диалектике, полемике. Так, однажды он посылает к Будде своего ученика Асибандхакапутту, чтобы поставить своего соперника в затруднительное положение каверзными вопросами. Обучает его дилемме, которая должна была затруднить Будду при ответе на вопрос, как собрание милостыни в Наланде во время голода сочетается с его нравственными принципами<sup>12</sup>. Другой случай был связан с Абхаяраджакумарой, который должен был навестить Будду в Раджагахе (Раджагриха). Натапутта дает ему наказ задать Будде вопрос: может ли тот, кто считает себя татхагатой, сказать кому-нибудь что-нибудь нелюбезное? Если да, то чем он отличается от обычных людей? Если нет, то как Будда мог говорить о Дэвадатте, что он сын гибели, и прочие бранные слова?<sup>13</sup>. Не важно, что Махавира и Будда не могли быть современниками (см. выше) и что оба джайнских ученика, по буддийским памятникам, конечно же, переходят ко второму. Для историка философии значима сама полемическая интенция мышления Махавиры и его склонность к построению дилемм, а не те зеркала, в которых эти его качества преломлялись.

Из сказанного видно, что в интерпретации учения и диалогов Махавиры буддийские источники гораздо информативнее, чем при оценке его личности. «Четырехчастное ограж-

дение» Нигантха Натапутты, разумеется, достаточно туманно (причем не только для нас, но и для буддийских комментаторов) и, если не считать того, что оно содержит намек на сырую воду, которую джайны избегали пить, дабы не причинить вреда микроорганизмам, нуждается в реконструкции<sup>14</sup>. Однако ясно, что здесь содержится классификация определенных ступеней поведенческого тренинга, которая позволяет видеть в Махавире философа-аналитика, использовавшего какой-то «зашифрованный» язык для обозначения видов и ступеней этико-аскетического действия. Те же элементы классификации различимы в другом учении — о дандах (daṇḍa), которые превосхищают будущие джайнские кармы (во множественном числе)<sup>15</sup>. Отстаивание кيرياды позволяет видеть в Махавире философа-антифаталиста. Принципиальность его позиции в этом «основном вопросе» шраманской эпохи не исключает, однако, склонности к эриктике, обнаруживающейся в каверзных вопросах и дилеммах.

Хотя почти все сообщения об учениках Джинны завершаются однообразным колофоном, согласно которому они после встречи с Буддой или его учениками обязательно пополняют буддийскую сангху, мы можем, абстрагируясь от этого шаблона, извлечь из палийских текстов и более серьезную информацию о начальной джайнской общине.

В целом последователи Махавиры именуются *nigaṇṭhā*, по имени основателя учения. Они также сопоставляются со строжайшими пагами аскетами (ачелака) — адживиками и прочими, как менее ригористичные, ибо носят всегда только одну одежду (из «гигиенических» изображений). Все они признают «заповеди» своего учителя по системе «четырёхчастного ограждения» аскета от страстей и чувственного мира (см. выше). Последнее важное сообщение (если абстрагироваться от их осуждения Буддой как «недостойных» во всех десяти отношениях) касается их локализации: в качестве основных центров филиации идей джайнизма в буддийских источниках выступают Вайшали, Раджагриха и Наланда<sup>16</sup>. Сведения об отдельных учениках Джинны значимы в связи с информацией об их социальном статусе и характере деятельности.

Прежде всего из палийских источников следует, что джайны с самого начала приобрели весьма влиятельных покровителей в разных центрах Джамбудвипы: главным патроном их в Вайшали был казначей личчхавов Сихасенапати, в Наланде — богатый горожанин (некто вроде российского «почетного гражданина») Упалигахapati, а в Капилавасту — Ваппа<sup>17</sup>. О том, что Джина сумел привлечь знать, свидетельствует хотя бы ученичество у него Абхаяраджаку-

мары — побочного сына царя Магадхи Бимбисары. Его уважали и главы влиятельных кланов — таковым был, к примеру, Асибандхакапутта (тот самый, кого Махавира якобы послал к Будде во время голода в Наланде).

Среди его учеников выделяются «профессиональные» аскеты и специалисты в диалектике. К первым среди прочих принадлежал стойкий и мудрый Дигха Тапасси, имя которого можно интерпретировать как «устойчивый в умерщвлении плоти». Ко второй категории относилось целое семейство эристов-спорщиков. Будущие родители «диалектического потомства», которые именуются нигантхами, ходили с пятьюстами контровертивными тезисами по Джамбудвипе, пока не встретились в Вайшали, где личчавы решили их поженить (их силы в контроверсии оказались равными, и они не могли одолеть друг друга). Их сын Саччака был побежден Буддой в дискуссии. Его четыре сестры: Сачча, Лола, Ававадака и Патачара после смерти родителей ходили по городам и весям, чтобы сразиться с равным противником, но нигде не сумели такового найти. Наконец, они пришли в Шравасту, где поставили на городских воротах ветку дерева джамбу; ее мог снять каждый, желающий принять их вызов. Им оказался ученик Будды — Сарипутта, тоже прошедший хорошую диалектическую выучку у паривраджаков, ответивший на все их трудные вопросы и победивший их в диспуте<sup>18</sup>.

Структурная цельность джайнской общины, умение завоевывать адептов и патронов в среде древнеиндийской элиты и хорошее «представительство» в виде профессиональных полемистов (ремесло, ценившееся в индийской придворной культуре очень высоко) обеспечили ей значительный успех в обществе начиная уже с первых веков ее существования.

После смерти Махавиры его община неуклонно растет, распространяясь по караванным путям от Магадхи и на запад, и на юг. Хотя свидетельства джайнов о покровительстве им многочисленных правителей содержат элементы преувеличений, нет сомнений, что в целом эти свидетельства соответствуют исторической реальности.

Нам трудно судить, означает ли утверждение биографов Джинны, что его современник, знаменитый магадхский царь Бимбисара, должен родиться первым тиртханкаром в будущую эру, особую преданность великого североиндийского монарха именно джайнскому учению, но на определенные симпатии его к джайнской общине эта мифологема, конечно, указывает. Однако не вызывает сомнений тот факт, что джайны пользовались популярностью в последние годы правления основателя Маурийской династии Чандрагупты (конец IV в. до н. э.), который, по их преданиям, после своего от-

каза от престола стал членом их общины (он уморил себя постом на одном из холмов, что напротив деревушки Шравана Белголы, по примеру джайнских «совершенных»).

Показательно, что первые образцы джайнской «иконографии» также восходят к маурийской эпохе. О заметном продвижении джайнов уже к началу маурийской эпохи в Северо-Западную Индию свидетельствует то, что ряд атрибутов тех индийских гимнософистов, с коими встретился Александр Великий, обнаруживает джайнские (наряду с адживикскими) черты аскезы — прежде всего упор на необходимости соблюдения обета ахимсы<sup>19</sup>. Последние Маурьи также отмечены в джайнских «синодиках». По крайней мере известно, что внук Ашоки — Сампади считался ревностным приверженцем учения Джинны. То обстоятельство, что он, вняв совету сановников своего великого деда, запретил хранителю казны выдавать драгоценности по приказу стареющего императора, вполне объясняется обычными придворными интригами<sup>20</sup>. Можно предположить, что сановники сыгравли здесь и на религиозных разногласиях Сампади и Ашоки, который был самым значительным патроном соперничавшего с джайнизмом буддизма. Джайны не сдавали на Севере своих позиций буддистам и в эпоху буддийского ренессанса при Кушанах. Надписи сообщают о многих фактах воздвижения статуй джайнским тиртханкарам, прежде всего Махавире, начиная во всяком случае со II в. н. э. Несколько джайнских центров было и в Матхуре, где они выдерживали конкуренцию очень сильного там кришнаизма. Кушанские надписи достаточно щедры и в описании структуры джайнских общин, подробно сообщая о социальном статусе монахов и монахинь<sup>21</sup>.

На Юге джайны появляются также не позднее конца царствования Чандрагупты, и с этого времени их успехи здесь не менее внушительны, чем на Севере<sup>22</sup>. По надежным данным эпиграфики, знаменитый царь Калинги Кхаравела (I в. до н. э.), опасный соперник Сатаваханов, строил джайнам украшенные скульптурами и колоннами помещения, а его супруга отвела им специальную пещеру<sup>23</sup>. Материалы эпиграфики свидетельствуют о популярности учения Махавиры в Андрхе, тамильская литература — о джайнских обителях в Мадурай<sup>24</sup>, а буддийские хроники — о конкурентоспособности джайнизма и на Ланке<sup>25</sup>.

Уже в древности (хотя и не столь рано, как того желали составители Палийского канона) обнаруживаются предпосылки для великой схизмы джайнов. Старейшина общины по имени Бхадрабаху настаивал на соблюдении древнего обета наготы, за который крепко держались еще соперники джайнов адживики, тогда как Стхулабхадра, возглавивший

джайнов-северян, допускал ношение белой одежды. Раскол оформился окончательно к I—II вв. н. э. и привел к делению общины на дигамбаров («одетые пространством») и шветамбаров («одетые в белое»). Позднее расхождения по основному дисциплинарному вопросу постепенно стирались (дигамбары в ряде случаев допускали ношение белой одежды, как, например, южные последователи школы япаниа), но схизма сохранилась<sup>26</sup>.

\* \* \*

Джайнское предание говорит, что поучения Махавиры собрали его ближайшие ученики — ганадхары, оформив в виде 14 лекций-пувва. Впоследствии каждый ганадхар составил по одному тому наставлений, основанных на проповедях Махавиры. Всего ганадхаров было 11, и соответственно 11 книг явились ядром джайнского канона, именуемого Агама, или Сиддханта. 14 пувва вошли в 12-ю книгу. Эти 12 книг именуются *анга* (члены канона).

В двух главных школах джайнизма — шветамбаров и дигамбаров — имеются существенные расхождения по поводу состава канона.

В канон шветамбаров входили тексты, написанные на джайнском пракрите — среднеиндийском языке ардхамгдхи<sup>27</sup>.

12 анга («первичные члены канона»):

- 1) «Айара» («Ачаранга») <sup>28</sup> — дисциплинарные правила;
- 2) «Суйагада» («Сутракританга») — различение истинного и ложного учения;
- 3) «Тхана» («Стхананга») — разные предметы учения в нумерологических классификациях;
- 4) «Самавайя» — продолжение предшествующего текста;
- 5) «Виахапаннатти» («Вьякья-Праджняпти» или «Бхагавати») — детальное изложение учения о блаженстве;
- 6) «Найадхаммакаха» («Джнятадхармакатха») — дидактические истории;
- 7) «Увасагадаса» («Упасакадаша») — тексты для мирян;
- 8) «Антагададаса» («Антакриддаша») — тексты о тех, кто завершил жизнь голоданием;
- 9) «Ануттаровавайядаша» («Ануттарараупапарикадаша») — тексты о тех, кто восшел на высшее небо;
- 10) «Панхавагарана» («Прашнавьикарани») — «Вопросы и решения»;
- 11) «Вивагасуйа» («Випакашрутам») — истории о вызревании кармического плода;
- 12) «Диттхивайя» («Дриштивада») — изложение мировоззренческих взглядов<sup>29</sup>.

Кроме этих текстов в шветамбарский канон входят 12 *увамг* (санскр. упанга — «вторичные члены»), из коих самым важным является «Увавайа» («Аупапатика») — проповедь Махавиры и пояснения в связи с «обретением обитателей» в 12 небесных мирах, а также 10 *паинна* (санскр. пракирна) — «разрозненные пассажи», 6 *чхея-сутт* (санскр. чхеда-сутры) — дисциплинарные тексты, 4 *мула-сутт* («основополагающие сутры»), из которых наиболее значительны «Уттарадджхайана» («Уттарадхьяяна») — своеобразная антология преданий, притч, диалогов, наставлений и два «неклассифицируемых» текста: «Нанди-сутта» («Нанди-сутра») и «Ануйогадара» («Ануйогадвара») — своего рода энциклопедии практического и спекулятивного знания для джайнского монаха.

Состав этого корпуса текстов был проанализирован рядом индологов. Ученые пришли к выводу, что многие из включенных в него сочинений имеют более позднее происхождение, чем полагают шветамбары, и что многие древние тексты содержали солидные интерполяции. Если некоторые анги и упанги, по мнению известного исследователя джайнизма Г. фон Глазенаппа, действительно могли быть связаны с творчеством ганадхаров (прежде всего Судхармы), то о большинстве канонических произведений этого сказать нельзя. Так, автором 4-го упанга является Арьяшьяма, которого отождествляют с Калакачайя (I в. н. э.), «Нанди-сутру» написал Девардди (V в. н. э.), «Ануйогадвару» — Арьяракшита (I в. н. э.) и т. д.

Такое положение вещей легко понять, если вспомнить, что почти тысячелетие спустя после смерти Махавиры тексты передавались изустно и были зафиксированы в письменном виде только на втором вседжайнском соборе в V—VI вв. в Валлабхи. Письменная редакция связывается с именем Деварддхи (Гуджарат).

Джайнские авторы из школы дигамбаров вообще не признают аутентичности включенных в канон шветамбаров сочинений, считая, что все они более позднего происхождения. Подлинный канон, по их убеждению, утрачен, и наиболее авторитетное изложение учения они находят в группе поздних трактатов (шастры), разделяемых на «четыре веды». Число трактатов, включаемых в этот вторичный канон, колеблется. «Пратхаману-йога» вобрала тексты, джайнские пураны, касающиеся главным образом «мировой истории», «Каранану-йога» — тексты (наиболее известны три) космологического содержания. «Дравйану-йога» охватывает (наиболее известны восемь текстов) философские трактаты. «Чарануйона» (три текста) освещает вопросы практической этики и ритуала.

В чем следует видеть собственный вклад Махавиры в развитие религиозной мысли его эпохи? Существует ли возможность отделить его собственные взгляды от тех, которые, будучи записаны в каноне, представляют собой фактически запись джайнской традиции в целом? Можно ли, наконец, определить, хотя бы приблизительно, соотношение учения самого основателя джайнизма и того «протоджайна» Паршвы, обеты которого, как мы помним, судя по джайнской «агиографии», почитали его родители? Ответы на каждый из этих вопросов могут быть, конечно, только весьма гипотетичными. Уже Г. Якоби пытался различить Паршву и Махавиру. По его мнению, они возглавляли два разных «ордена» нигантхов, расхившихся во всем, кроме признания «четырех обетов» или «четырех воздержаний», о чем и свидетельствует приведенный выше пассаж из палийской «Саманапхала-сутты».

В трактовке Б. Баруа эти «четыре обета» соответствовали воздержанию от убийства или вреждения живым существам, от нечестного присвоения чужой собственности, от нарушений правил целомудрия и от лжи. Махавира же ввел такие аскетические практики в дополнение к этому, как нагота, «исповедь» и т. п.<sup>30</sup>.

Если согласиться с этой точкой зрения, то надо признать существенное влияние на Махавиру вождя адживиков Маккхали Госалы, который будет в этом случае учителем, а не учеником основателя джайнизма. Однако его ни в коем случае нельзя считать последователем Госалы, ибо доктрина кириявада, которая с необходимостью должна восходить уже к нему лично, полемически заострена как раз против фаталистического мировоззрения шраманских учителей, Госалы в первую очередь. Не у Госалы Махавира, категорически настаивавший на том, что сам индивид ответствен за последствия своих дел, заимствовал и свое основное практическое учение, по которому результаты действий, совершенных в прошлом рождении индивида, аннулируются аскезой и посредством воздержания от «новых дел» останавливается приток будущей кармы.

Как и в случае с буддизмом, судить о том, какие именно воззрения принадлежали основателю учения, крайне затруднительно. Исходя из реконструкций ряда индологов, можно предположить, что Махавира сформулировал доктрину кирия (крия)вада, согласно которой результаты («плоды») деяний индивида обуславливаются его собственными действиями, а не «объективными», внешними по отношению к нему факторами типа Судьбы или закономерности, к чему склонялись многие шраманские учителя фаталистической ориентации. Если это так, то уже Махавира должен был каким-то обра-



зом сформулировать джайнские воззрения на дживу, действие и идеи, предполагающие определенную свободу воли индивида. Палийские тексты, характеризующие его как «софиста», или аргументатора, позволяют предположить и то, что он был далеко не чужд контрверсивной диалектике и считался профессиональным полемистом.

Значение шветамбарских текстов нужно видеть прежде всего в том, что они достаточно реалистично описывают философские расхождения ранней джайнской общины с альтернативными направлениями мысли. Первостепенное место здесь принадлежит, безусловно, «Сутра-кританге», которую авторитетнейший исследователь и переводчик Джайнского канона Г. Якоби обоснованно определяет как учебник, предназначенный для ограждения джайнского монаха от «еретических» учений<sup>31</sup>. В разделах «Сутра-кританги» джайнская доктрина (кириявада) постоянно противопоставляется доктринам фаталистов (*акириявада*), «теистов» (*винаявада*) и «агностиков» (*аджнянавада*) и содержит критические аргументы в адрес как древних, так и более новых учений (вспомним о хронологической подвижности границ джайнских текстов), «обобщаемых» формулой «некоторые шрама-ны и брахманы полагают...» (I.1.1, I.1.2, I.1.3, I.1.2 и т. д.). Классификации «еретических» учений содержатся и в других канонических текстах (Уттарадхьяна-сутра 18, 23 и т. д.).

Классический период джайнской философии восстанавливается благодаря памятникам канона дигамбаров. Для истории джайнской религиозной философии наибольший интерес представляет третья «веда».

Дигамбарский автор Кундакунда, главные работы которого включены в третью «веду», был учителем Умасвати, который в равной степени почитается шветамбарами и дигамбарами. Многие европейские исследователи относят того и другого к сравнительно позднему времени, иногда даже к IV—VI вв.<sup>32</sup> Тем не менее есть основания считать, что трактат Умасвати обнаруживает преимущественно «досхизматическую» редакцию учения (согласно традиционной шветамбарской датировке, он должен был жить в I в. н. э.), поэтому дата жизни Кундакунды — I в. н. э. — представляется вполне возможной<sup>33</sup>.

Сочинения его, посвященные разным аспектам джайнского учения, написаны на пракрите и являют собой образчик смелого использования оригинальных идей джайнской методологии анэкантавада. Кундакунде приписывается много работ, однако, по мнению Б. Бхатта, только «Самаясара», «Нийамасара» и «Двадашанупрекша» могут считаться подлинными.

Умасвати (I—II вв.) был «первым догматиком джайнов, собравшим в целое всю систему...» — писал Г. фон Глазенапп<sup>34</sup>. Обе джайнские конфессии признают его «Таттвартхадхигама-сутру» (далее ТС), также введенную в состав дигамбарских «вед», авторитетным изложением своего мировоззрения, хотя дигамбары отрицают подлинность «Бхашьи» (далее Б.) — первого комментария к этому тексту, который, по мнению шветамбаров (к чему мы вслед за Г. Якоби и Х. Р. Кападия также склонны примкнуть), был создан самим Умасвати.

Значение его трактата настолько велико, что со времени его создания трудно найти джайнского мыслителя, который бы не ссылался на него. Почти все значительные философы — дигамбары и шветамбары — оставили комментарии к этому тексту, охватывающему все стороны учения.

Раньше других такой комментарий составил крупный теоретик джайнизма Сиддхасена Дивакара, живший, очевидно, в IV—V вв. и считавшийся авторитетным во всей последующей традиции<sup>35</sup>.

Время деятельности Сиддхасена Гани, видного шветамбарского философа, написавшего комментарий к ТС под названием «Дипика» (далее Д.), Хадзиме Накамура относит к началу VI в., Г. фон Глазенапп — к VII, Р. Уильямс — к IX в.<sup>36</sup>.

Основы дигамбарской экзегезы были заложены философом Пуджьяпадой, составившим примерно в V в. «Сарвартхасиддхи» — комментарий к ТС; его истолкования носят весьма конструктивный характер. Еще один дигамбарский комментарий к ТС, принадлежавший известному мыслителю Самантабхадре (VII в.), назывался «Гандхахастимаха-бхашья»; к сожалению, он считается сейчас утраченным. Сохранившиеся сочинения этого автора полны диалектических парадоксов.

В эпоху первых джайнских экзегетов работали и другие яркие джайнские философы (Маллавадин, Ятивришабха и др.), но они выходят за рамки наших интересов, сосредоточенных преимущественно на рассмотрении классического учения джайнизма, представленного в ТС.

Первыми из европейцев, занявшимися изучением джайнизма, были англичане — служащие Ост-Индской компании, прежде всего Т. Кольбрук и Г. Уилсон. Позднее большой вклад в разные области джайнских исследований сделал берлинский профессор А. Вебер, за ним к изучению соответствующих текстов приступили такие крупные представители немецкой школы индологии, как Э. Виндиш, Г. Якоби, Э. Лойманн, Д. Клатт, Г. Бюлер, Р. Хорнле.

Тем не менее до начала XX в. философское наследие

джайнов оставалось практически нераскрытым. Исследователи интересовались в первую очередь историческим и филологическим аспектами текстов; те, кто пытался выявить содержание религиозно-философской доктрины, обращались главным образом к литературе шветамбарского канона, где философские пассажи перемежаются мифами и легендами, усложняющими понимание философии. «Поэтому,— пишет автор наиболее полной монографии о джайнизме Х. фон Глазенапп,— можно считать явлением, когда Г. Якоби в 1906 г. принялся за перевод систематической джайнской догматики более позднего времени — „Таттвартха-адхигама-сутры“. Эта работа впервые дала возможность охватить всю область джайнского учения, что открыло путь к уразумению многих важных моментов...»<sup>37</sup>.

В начале нашего века сами джайны начали издавать, переводить и исследовать свои тексты, предприняв ряд серийных изданий, таких, как «Санатана-джайна-грантхамала», «Библиотека литературы джайнов», «Священные книги джайнизма».

С того же времени печатаются и монографии по джайнской философии. Среди них нужно выделить книгу индийского ученого Х. Л. Джхавери «Первые основания джайнской философии» (1910), вероятно, одновременно с ней вышедшее исследование Г. Якоби «Метафизика и этика джайнов»<sup>38</sup>, работу Дж. Л. Джайни «Очерк джайнизма» (1916). Серьезная попытка реконструкции философского учения Махавиры представлена в монографии крупного индийского ученого Б. М. Баруа «История добуддийской философии в Индии» (1921)<sup>39</sup>. Классическим обобщающим трудом, основанным на первоисточниках, стала публикация Г. фон Глазенаппа «Джайнизм» (1925), к которой и сейчас обращаются все исследователи джайнской философии. Вторым по значимости событием стала публикация монографии В. Шубринга «Учение джайнов» (1935). За этими трудами последовали работы индийских ученых. Всестороннему анализу джайнского философского мировоззрения — прежде всего в аспекте его оригинальной доктрины анэкантавада — посвящено исследование С. Мукерджи «Джайнская философия не-абсолютизма» (1944). Другими важными событиями в историко-философском «джайноведении» нужно считать книги Н. Татни «Исследования по джайнской философии» (1951) и М. Л. Мехты «Эссе по джайнской философии» (1954).

В настоящее время поток публикаций, касающихся джайнской догматики, настолько возрос, что в кратком очерке не представляется возможным охарактеризовать их сколько-нибудь подробно.

На первое место по числу публикаций сейчас выдвину-

лись индийские ученые. Причем все чаще они не ограничиваются изданием текстов, а делают переводы на английский язык и основательно анализируют различные аспекты джайнского учения. Работы джайнских авторов, как правило, написаны с апологетических позиций, но тем не менее в них содержится много ценного научного материала. К числу наиболее серьезных исследований джайнской доктрины относятся работы Х. Р. Кападии, Т. Калгхати, Дж. Джайни, С. А. Джайна, С. Гопалана, С. Део, Х. Бхаттачарьи, Б. Бхатта.

Все больше работ по джайнизму выходит в Японии. Основополагающий текст по догматике — «Таттвартха-адхигама-сутру» в последние годы уже дважды переводили на японский язык Кунакура и Судзуки. Изучением джайнской эпистемологии успешно занимается А. Уно, большой вклад в джайнологию продолжают вносить Х. Накамура, К. Окуда, С. Мацунами.

Значительны достижения и европейских исследователей джайнской философии, среди которых следует назвать прежде всего К. Кэлле (Франция), К. Нормана, Р. Уильямса (Англия), Ж. Деле (Бельгия)<sup>40</sup>.

Несмотря на все эти успехи, «джайноведение» таит очень много нерешенных проблем. Большая часть текстов по религиозной философии джайнов еще никогда не переводилась на европейские языки, многие древние рукописи, хранящиеся в индийских и других библиотеках, остаются неопубликованными.

### Онтология

Согласно учению джайнов, все разнообразие вещей существует вне и независимо от сознания и может быть включено в состав одной из субстанций (*dravya*), которые выявляются эмпирическим путем: человек как бы оглядывается вокруг и перечисляет то, что видит, затем обобщает результаты своего наблюдения. В итоге джайны выделили пять или шесть субстанций:

1) *джива* — живое, душа, духовная субстанция; число джив бесконечно велико; 2) вещество (*rudgala*); 3) пространство (*ākāśa*); 4 и 5) *дхарма* и *адхарма*, представляющие собой условия соответственно движения и покоя; 6) время (*kāla*).

Время в число субстанций включается только дигамбарам, которые все же отделяют его от пяти первых субстанций, именуемых ими «существующие тела» (*astikāya*). Такое наименование указывает на протяженность первых пяти субстанций, время же джайны протяженным не считают.

Общее определение субстанции дал Кундакунда: «...субстанцией называют то, что течет, сохраняя свое тождество, „сквозь“ все качества и проявления (*ragūya*), что не отличается от „существенности“ (*sattā*)»<sup>1</sup>.

Субстанции вечны и неизменны (ТС V.3), так как постоянны в своей сущности (ТС V.30), отличаясь разнообразием лишь в явлениях (парьяя). При этом качественно разные проявления присущи лишь двум первым субстанциям, обладающим активностью, т. е. «душам» и веществу. Активность джив выражается в совершении поступков, а веществу присуще движение. Остальным субстанциям свойственны только количественные изменения.

Все субстанции кроме вещества неделимы, не имеют формы и, следовательно, не подлежат чувственному восприятию, неосязаемы и бестелесны. Джайнские философы говорят: «Нет субстанций вне проявлений, и нет проявлений вне субстанций». Здесь понятие субстанции, введенное вначале как бы в результате непосредственного созерцания окружающей вселенной, выступает уже в «снятом» виде — как философская категория, не гипотезируемая в качестве отдельной,

самостоятельной реальности, но пребывающая лишь в своих конкретных проявлениях. Субстанции наделены качествами.

В связи с тем, что субстанция не существует вне проявлений, уместно задать вопрос, существует ли она вообще? Свидетельством тому, что джайнские философы подобный вопрос ставили, может служить их внимание к проблеме существования. «Существующим» называли то, что «возникает, пребывает и проходит» (ТС V.29). Кундакунда писал: «Субстанция не может быть реально создана или уничтожена, она пребывает постоянно. Но в своих проявлениях она имеет качества пребывания, возникновения и исчезновения»<sup>2</sup>. Субстанции делят на «живое» — джива, и «неживое» — аджива, включая во второй класс все субстанции, кроме первой. Учение о дживе мы рассмотрим несколько позже, а здесь остановимся подробнее на каждой из «неживых» субстанций, начиная с пространства, всеобщего вместилища, в котором пребывает и живое и неживое.

*Пространство.* Все субстанции протяженны, т. е. пребывают в пространстве, функция которого и состоит во «вмещении всего существующего» (ТС V.12.18). Время, хотя и непротяженно, может проявиться только в пространстве, ибо вне последнего нет ничего, что могло бы испытать на себе воздействие времени.

Пространство непрерывно (ТС V.5), но для удобства мышления разделяется на воображаемые единицы — прадешы. Физически они не существуют, «прадеша не является субстанциальной вещью, участвующей в существовании» (Д.V.II). Таким образом, прадеша — это не атом реального пространства, а идеальная единица, введенная в связи с гносеологическими потребностями и определяемая как «наитончайшее вместилище атома» (ТС Б.V.7). Количество прадеш бесконечно (ТС V.9)<sup>3</sup>.

Пространство космоса беспредельно, но видимая вселенная (лока) конечна. Факт ее конечности объясняется тем, что условия движения и покоя (дхарма и адхарма) присутствуют только в части безграничного пространства. За пределы этой части ничто не проникает, даже свет, поэтому абсолютно пустое пространство, лишённое дхармы и адхармы, остается невидимым. Иными словами, джайнские мыслители разделили все безграничное пространство на две неравные части: пространство видимой вселенной, «мир» (лока), куда входит «бесчисленное» число прадеш, равное числу прадеш дхармы и адхармы, и пространство невидимое, «не-мир» (а-лока), вкуче с видимым пространством включающее «бесконечное» число прадеш.

*Вещество* определяют как «то, что соединяется и распадается». Это единственная оформленная, т. е. осязаемая,

телесная субстанция, которая прерывна и раздробленна. Веществу присуща активность, что определяется неразрывной связью вещества и движения (см. ТС V.1, 4, 5, 6). Вещества обладают разнообразными качествами, число которых бесконечно. Отсюда разнообразие свойств тел, состоящих из вещества. По мнению джайнов, вещественной природой обладают не только тела, но также и звук. Происхождение звука объясняют взаимными ударами атомов или «молекул» (*скандха*) вещества. Вещественной природой обладают человеческая речь, а также дыхание и умственная деятельность.

Джайны различают шесть состояний вещества:

стхула-стхула — «очень грубое», т. е. твердые вещества;  
стхула — «грубое», например жидкости;  
стхула-сукшма — «грубо-тонкое», например тени и изображения в зеркалах;  
сукшма-стхула — «тонко-грубое», например не воспринимаемые глазом газы, запахи;  
сукшма — «тонкое», например не воспринимаемые никакими органами чувств вещества кармы, энергии;  
сукшма-сукшма — «сверхтонкое» вещество в виде атома.

Атомами (*параману*) именуют мельчайшие, неделимые частицы вещества, из которых складываются все более крупные вещественные структуры вселенной (ТС V.25). Атом вечен<sup>4</sup>, не имеет ни начала, ни конца, ни середины (ТС V.11, Б.V.11). Ему свойственны цвет, вкус, запах и тактильность, а также прямолинейное движение. Занимает он, как уже говорилось, одну прадешу пространства<sup>5</sup>.

Из атомов складываются «молекулы», обладающие сложным строением и подразделяющиеся на три вида: 1) скандха — целая, полная «молекула» (сайаласаматтха); 2) скандхадша — половина целой «молекулы»; и 3) скандхапрадеша — четверть целой «молекулы»<sup>6</sup>. Однако чаще используется иное деление «молекул»: на видимые и не видимые невооруженным глазом.

Образование невидимых «молекул» происходит в результате соединения более простых частиц — атомов или частей «молекул» либо вследствие распада более сложных частиц. Кроме того, как видимые, так и невидимые «молекулы», по мнению дугайнских натурфилософов, могут возникать в процессах трансформации вещества, т. е. при одновременно происходящем распаде и синтезе частиц.

Основой соединения и распада частиц считаются качества атомов, условно обозначаемые как «вязкость» и «сухость». Поскольку уже из текста ТС вытекает, что эти термины нужны лишь для того, чтобы указать на противоположности качеств вступающих во взаимодействие частиц<sup>7</sup>, мы считаем возможным употребить для этой цели более со-

временные термины «положительное» (снигдха) и «отрицательное» (рукша).

Частицы вступают в соединение, когда одна из них имеет достаточно высокое «положительное» качество (или «заряд», если продолжить аналогию с современным физическим описанием этого процесса), а другая частица обладает достаточно высоким «отрицательным зарядом». Кроме того, соединяться могут и частицы с одинаковым «зарядом», если «заряд» одной из них по меньшей мере вдвое выше «заряда» другой. Дигамбарские авторы, подчеркивающие значение этой «разности потенциалов», даже отрицают возможность слияния «разнозаряженных» частиц равных энергий. Однако Умасвати полагает, что частицы разной «полярности» могут не вступать в соединение лишь в случае, если имеют весьма слабые «заряды» (ТС V.33).

Процессы распада частиц не объясняются специально, так как очевидно, что они проходят тогда, когда нарушаются условия, обеспечивающие соединение частиц.

Весь процесс изменений, происходящих в веществе, в конечном счете осуществляется «силой времени» (ТС V.22). Непосредственной же причиной этих изменений джайны считают наличие у частиц вещества особой энергетической пульсации, именуемой «агурулагхутва», что можно было бы перевести как «подвижность», не связанная с тяжестью<sup>8</sup>.

Г. Р. Джайн, подробно исследовавший космологические воззрения Пуджьяпады, указывает также (к сожалению, не ссылаясь на источники), что, по мнению джайнских авторов, именно свойство «агурулагху(тва)» «ответственно за поддержание индивидуальности вещества и его характерных свойств»<sup>9</sup>.

*Дхарма.* Кундкунда определяет ее как «условие движения». «Точно так же, как рыбе для движения нужна помощь воды, так живы и вещества нуждаются в дхарме, чтобы начать свое движение», — писал видный джайнский мыслитель Амритачандра<sup>10</sup>. Ясно, таким образом, что дхарма является условием, а не причиной движения (ср. ТС V.17).

Подобно пространству, дхарма непрерывна, хотя и разделена на прадешы. Прадешы ее, как и прадешы пространства, представляют собой идеальные, условные единицы, а не реальные кванты субстанции: «Хотя дхарма воистину неатомарна по своей природе [и] не имеет зерен в своей структуре, в целях практического удобства она рассматривается как составленная из прадеш»<sup>11</sup>.

«Протяженность» дхармы ограничивает мировое пространство (лока). Наполняя его, дхарма, однако, не загромождает его, поскольку не является веществом: «Будучи бестелесной (амурта) субстанцией, дхарма не имеет ника-



ких качеств, обычно связываемых с веществом, т. е. она лишена осязаемости, вкуса, цвета, запаха и звука»<sup>12</sup>. Погруженность ее в пространство уподобляют «погруженности» кунжутного масла в семена кунжута, что позволяет с точки зрения протяженности рассматривать дхарму и пространство мира величинами равнопорядковыми. Дхарма сохраняется неизменной на протяжении всех событий, в которых она участвует, обуславливая движения вещества и джив.

Как правило, дхарма рассматривается в паре с адхармой — субстанцией, обуславливающей отсутствие движения.

*Адхарма.* Эта субстанция, совпадающая пространственно с дхармой и неотделимая от нее, определяется как условие «стояния джив и вещества» (ТС V.17)<sup>13</sup>. «Стояние» (стхити) здесь понимается как отсутствие изменения скорости равномерно и прямолинейно движущихся тел: адхарма поддерживает «стояние» джив и вещества, но не останавливает и то, что движется.

Такое описание свойств адхармы позволяет уподобить ее инерции.

*Время,* признаваемое субстанцией только дигамбарами, рассматривается как основа развития, возникновения, пребывания и исчезновения всех проявлений всех субстанций в мировом пространстве (ТС V.22).

Время подразделяют на физическое, объективное, действительное (нишчая) и субъективное, условное, эмпирическое (вьявахара). Действительное время является силой, меняющей мир, условное служит лишь для исчисления действительного времени. Именно последнее дигамбарские авторы называют субстанцией, эмпирическое же время — проявлением этой субстанции<sup>14</sup>. Начало и конец могут быть приписаны лишь эмпирическому времени, физическое время вечно. О его существовании мы узнаем по тем переменам, которые происходят в вещах благодаря времени, и на этом основании некоторые джайнские философы пытались отождествить физическое время с изменениями субстанции.

Реальное, физическое время безначально, бесконечно и не дискретно. Поэтому поэтическое описание «бесчисленных зерен времени», встречающееся иногда в некоторых дигамбарских текстах, относится, очевидно, к условному времени, а не к физическому. «Атомы времени» — такие же условные единицы, как прадеши — условные единицы пространства. По-видимому, «атом времени» на самом деле эквивалентен «моменту» (самая), необходимому для перехода атома вещества из одной прадеши пространства в соседнюю. Согласно трактовке «момента», предлагаемой Умасвати, этот отрезок времени связывается с длительностью «беспрепятственного» движения, какие бы пространственные

пределы оно ни захватывало (ТС V.39). Иными словами, утверждается, что частицы, движущиеся в свободном пространстве, пролетают за одинаковое время бесконечно малое расстояние, разделяющее соприкасающиеся «ячейки пространства» и пространство от одной границы вселенной до другой.

Эмпирическое время — основа джайнских представлений о «мировой истории» и ее периодизации. По этим представлениям, мир вечен и неразрушим как целое, однако условия его существования, подобно всем другим процессам в природе, подвержены ритмическому колебанию. Как правильно отметил В. С. Костюченко, «...в космологии джайнов, в отличие от большинства других индийских философских систем, нет идеи периодического разрушения мира и его последующего возрождения»<sup>15</sup>, колебания условий существования мира происходят плавно, и при этом изменения затрагивают только центральную его часть — области Бхарата и Айравата. Остальная часть мира пребывает в постоянном, неизменяющемся потоке времени.

Там, где время пульсирует, плавно чередуются периоды «прогресса» (утсарпини) и «регресса» (авасарпини). Каждый из этих периодов подразделяется на шесть «веков».

\* \* \*

Джайнская онтология обнаруживает содержательные аналогии и одновременно отличия от других основных онтологических систем, известных из истории индийской философии.

С вайшешиками джайнов сближает сам опыт построения системы категорий бытия. Как известно, «Вайшешика-сутры» также представили шестеричный набор категорий: субстанция (дравья), качество (гуна), действие (карма), общее (саманья), особенное (вишеша) и присущность (самавайя), в рамках которых может быть описан любой феномен. Вайшешики и джайны разрабатывали свои категориальные системы приблизительно параллельно. Налицо, однако, и весьма серьезные различия. Прежде всего категориальная система вайшешиков гораздо более абстрактна и метафизична по сути (в чем она сближается с аристотелевской), тогда как джайнская более «физична», конкретна по наполнению. В связи с этим вовсе не случайно, что ни одна из джайнских категорий не включается в вайшешиковскую и сама, в свою очередь, не «перекрывает» ни одной из категорий Канады. Брахманистская сетка категорий обобщеннее и системнее: джайнские джива, пространство, а также время включаются в рубрику вайшешиковской «субстанции». Но некоторые из джайнских категорий не имеют реальных па-

раллелей в системе вайшешиков: последние не знают «вещества» как такового<sup>16</sup> (вне пяти первоэлементов-стихий), а также дхармы и адхармы как условий движения и покоя, несмотря на присутствие механистического миропонимания в обеих философиях.

Вайшешики хорошо знают и «транскатегориальную» онтологическую реальность — само «существование», «бытийность» (сатта), не имеющую реальных соответствий в онтологии джайнов. И все же если кому-то джайны в своих онтологических воззрениях были действительно близки, это все-таки вайшешикам, ибо только эти две традиции всерьез разрабатывали натурфилософию. Отсюда их параллели в атомистической теории (включая «молекулярные» образования, коим в брахманистской системе соответствуют двьянуки, трьянуки и т. д.), в конструкции двух модусов пространства — «физического» и «математического» (в вайшешике им соответствуют *акаша* и *дик*) и т. д. Одновременно обе реалистические традиции сближает признание множественности души и ее активности.

С санкхьей джайнов сближает дуалистическое мировоззрение, при котором духовное начало — джива противостоит материальному космосу, включающему вещество, пространство, время, условия движения и покоя, подобно тому как пуруша в системе онтологии санкхьи противостоит всему трехгунному миру в его «проявленном» и «непроявленном» аспектах. Другая черта сходства — достаточно резкое отрицание участия в мироустройстве божественного демиурга (Ишвара); в этом оба философских направления стоят в оппозиции к ньяя-вайшешике, представившей (начиная с раннесхоластического периода) последовательную доктрину ишваравада. Вместе с тем существенны и различия в обеих моделях индийского дуализма: прежде всего в связи с различиями категорий «пуруша» и «джива».

Ничего практически не сближает джайнов с ведантистами, которые исходят из представления о мире как эпифеномене бытийного Абсолюта и монистического понимания духовного начала — как единичного. Ведантисты подвергли самой резкой критике основоположения философии джайнов<sup>17</sup>.

Из школ буддизма наиболее близкой джайнизму в области онтологии можно было бы считать сарвастивада-вайбхашнику, и прав С. Радхакришнан, когда характеризует эту школу, как и джайнизм, одним термином — «плюралистический реализм», указывающим на множественность субстанций в джайнизме и множественность дхарм у вайбхашиков. Однако между джайнским и буддийским плюрализмом есть и серьезное различие. Дхармы буддистов представляют собой результат анализа мира через психику индивида и ха-

рактизируются как причинно обусловленные. Из трех «необусловленных» (асамскрита) дхарм, выделяемых в фундаментальном трактате Васубандху «Абхидхармакоша» (V в.), только одна — «пространство» (акаша) является онтологически «самостоятельной» и определяется «как отсутствие препятствий для движения материи». Эта интерпретация действительно совпадает с джайнским пониманием пространства как вместилища остальных субстанций, но на том общность обеих систем и кончается: две оставшиеся необусловленные дхармы — два вида «прекращения потока бытия» (ниродха) — это уже, согласно Васубандху, категории, детерминированные психикой. Джайнизм же рассматривает все субстанции как самостоятельные, «объективные», не зависящие от сознания, — важный элемент реализма в джайнском мировоззрении.

Другим существенным элементом реализма в джайнской онтологии является указание на неразрывную связь вещества и движения. Поэтому джайнская философия предстает прямым антиподом субъективно-идеалистической доктрины виджнянавадинов (йогачары). Несовместима она и с «монистическим негативизмом» мадхъямики, имеющей много общего с монизмом веданты.

### Душа (джива) и тело (шарира)

Как было отмечено, джива — душа, живое, духовная монада — считается одной из субстанций. Она непротяженна и состоит из множества самостоятельных единиц. Будучи бестелесной, идеальной, духовной субстанцией, джива (или, точнее, дживы) все же связана с пространством, так как вступает в соединение с веществом. При этом она может занимать любой объем пространства в зависимости от того, с каким вещественным телом связана. Такое явление объясняется аналогией со светом лампы, который способен заполнить любое помещение. Излагая эти воззрения, Кундакунда настоятельно требует учитывать, что о связи дживы с кармическим веществом и пространством можно говорить лишь с профанической (вьявахара) точки зрения, поскольку в действительности (нишчая-найя) она остается независимой от вещества<sup>18</sup>.

Каждая из субстанций выполняет свою функцию. Назначение, смысл существования джив, согласно Умасвати, — «помогать» друг другу, «наставлять друг друга в том, что есть благо и что не-благо» (B.V.21). Кроме этого «предназначения» важно отметить еще два прирожденных свойства природы дживы (ТС II.8, V.44): 1) способность отражающе-

го реагирования (упайога), которая, будучи определяющим признаком живого, у развитых джив понимается как сознание и 2) активность (йога).

Дживы способны к развитию, т. е. к переходу из состояния полной неразвитости (нигода-джива) к состоянию освобождения (сиддха-джива). Развитие джив считается объективной закономерностью и достигается, по джайнским воззрениям, силой времени.

Как индивидуальное существо джива имеет сложную структуру. Природа дживы (свататтва) соотносится в трактате Умасвати с «напряженным полем» пяти состояний (*бхава*), так или иначе относящихся к воздействию карм — сложившихся стереотипов действий тела, речи и ума. Эти пять состояний именуются «подавляющее», «разрушающее», «подавляюще-разрушающее», или «смешанное», «результативное» и «природное».

Рассмотрим подробнее каждое из них.

1. «*Подавляющее*» состояние дживы есть состояние нейтрализации кармы вследствие усилия, направленного на подавление религиозно или социально негативных акций. Результатом такого состояния становится праведность (самйактва), проявляющаяся в воззрении и поведении (ТС II.3). Праведность воззрения возникает при подавлении «воззрение-затмевающей» кармы и питающих ее основных «омрачений» (*кашайя*) психики. Праведность поведения является при подавлении «поведение-затмевающей» кармы. Самантабхадра истолковывает аспекты праведности как бесстрашие, отсутствие вожделений, не-отвращение (нирвичикитса), «ортодоксальность» в поступках, проповедь джайнского учения, «твердость» (стхити-карана), дружелюбие. Известны и другие способы классификации «праведности», которая есть весьма важное понятие, без коего невозможно определить статус адепта в иерархии «ступеней совершенства».

2. Состояние «разрушения» возникает в том случае, если кармы не просто подавляются или нейтрализуются, но полностью уничтожаются, не оставляя никаких следов. Оно может быть достигнуто естественным путем, когда «кармический» стереотип полностью реализован и карма, принеся свой плод, «отпадает» от дживы, или же с помощью специальных практик. Это состояние дает, помимо праведности воззрения и поведения, которые выступают в более развитом виде, чем в состоянии «подавления», еще семь позитивно оцениваемых достижений (*лабдхи*): «познание», «видение», «даяние», «получение», «наслаждение», «блаженство», «рвение»<sup>19</sup>.

3. «*Смешанное*» состояние, иначе именуемое состоянием

«подавления-разрушения», характеризуется (см. ТС IX.18), кроме перечисленных проявлений, наличием ошибок в познании и овладением основами самоконтроля (*самьяма*).

Возникновение ошибок в познании, о которых не говорилось в двух первых случаях, демонстрируется на следующем примере. Если уподобить очищение дживы от омрачений очищению сосуда с мутной водой, то подавление карм похоже на отстаивание такой воды, а разрушение — на переливание отстоявшейся воды в другой сосуд, когда уже не будет опасности, что она замутится снова. При одновременном же отстаивании и переливании воды часть мутной воды неизбежно попадает и в новый сосуд. Подобные «замутнения» и станут причиной ошибочного познания в «смешанном» состоянии дживы.

4. «Результативное» состояние дживы рассматривается как непосредственный результат действия карм и проявляется, согласно Умасвати, в 21 форме (ТС II.6). Карма предопределяет прежде всего «удел» (джати) вновь рождающегося живого существа, которое, согласно джайнским представлениям, становится человеком, божеством, растением и т. п. в зависимости от своих деяний в предыдущих воплощениях.

Кроме того, кармой определяется интенсивность влияния основных «омрачений» (кашайя) психики, пол и соответствующий ему комплекс половых влечений (Б.П.6).

Результатами порочных деяний в прошлых жизнях считают ложное (т. е. не джайнское) воззрение, неведение, неспособность к самоконтролю и к достижению успеха (ТС II.6). При этом неспособность к достижению успеха, неудачливость обуславливается рядом карм: чувственности, долголетия, внешности и происхождения (подробнее см. ТС VIII.6 и далее).

Кармы определяющим образом воздействуют также на качество ауры-лешья (ТС II.6). В теософской литературе «аурой» называют некий ореол, окружающий всякое живое существо. Лешья отличается от этого понятия, по-видимому, лишь тем, что, по утверждениям джайнских источников, обладает вкусом и запахом. Цвет ауры зависит преимущественно от нравственных свойств индивида: чем возвышеннее душа, тем он светлее. Умасвати называет шесть основных цветов: черный, синий, серо-сизый, оранжевый, розовый, белый (Б.П.6).

Каноническая «Уттарадхьяна-сутра» объясняет значение этих цветов следующим образом: кто действует под влиянием пяти «притеканий», не владеет тремя видами контроля, не прекратил насилия по отношению к шести видам живых существ, поступает жестоко, злобен и агрессивен, не думает

о последствиях, злонамерен и не подавляет свои страсти, тот развивает черную ауру. Кто удерживается от постоянного размышления о своей порочности и несчастливой доле, но медитирует лишь на Учении и истине, чей ум легок, кто владеет собой, кто практикует «самити» и «контроль» (гупти), подвергаясь ли «омрачениям» (кашья) или будучи свободным от них, тот развивает белую ауру.

5. «Природное», естественное состояние дживы заключается прежде всего в его причастности духовной субстанции (дживитва), а также в обладании «удачливостью» или «неудачливостью» (ТС II.7). «Неудачливый» джива, пребывающий в одной из областей видимого пространства вселенной (лока) в «свернутом», зародышевом состоянии (нигода), не способен радикально изменить свое положение, преодолев начальный порог развития: неблагоприятные кармы вновь и вновь возвращают его в исходное положение. «Удачливый» джива, напротив, способен развиваться вплоть до обретения освобождения.

Далее называется ряд других «природных» качеств дживы: вечность, несотворенность и т. д.

Дживы как реальные существа, «безначально связанные в потоке карм» (Б.П.7), разделяются на две категории: освободившихся от кармы (мукта) и неосвободившихся, «самсарных» (самсарин) (ТС II.10).

Органы чувств (*индрии*) — это способности осязания, вкуса, обоняния, зрения и слуха, которые реагируют только на специфический раздражитель (ТС II.20—21). Проблема соотношения предметов «орган чувств», «ум», очевидно, была частым предметом дискуссий в I тысячелетии н. э., и многие философы высказывались по этому поводу. Те дживы, которые обладают умом, наделены и способностью суждения (самджия) — функцией ума (ТС II.11, 25).

В некоторых текстах различаются субстрат ума (дравья-манас) и проявление ума, мысль (бхава-манас). Умасвати аналогичным образом рассматривает все органы чувств, выделяя в них анатомический аспект (дравья-индрия) и психический аспект (бхава-индрия).

В анатомическом аспекте орган чувства подразделяется на воспринимающее и вспомогательное устройства, а в психическом аспекте на специфическую восприимчивость и способность к субъективации — упайона.

Будучи связанными с веществом, дживы обладают телами (шарира). Помимо тел, состоящих из основных «стихий» — земли, воды, дерева, огня или воздуха — и именуемых «пищевыми» (аударика), поскольку они складываются из съеденной пищи, говорят о четырех других видах тел. Это «изменчивое», «выделяемое» (ахарака), «огненное» и «кар-

мическое» тела (ТС II.37). Умасвати указывает, что каждое последующее тело «тоньше» предыдущего.

Пять органов чувств принадлежат «пищевому» телу.

Дживы, обладающие телами из земли, воды и дерева, имеют только один орган чувств — осязание; они не способны к передвижению. Остальные существа способны к передвижению и обладают большим количеством органов чувств: существа типа червей — осязанием и вкусом; типа муравьев — также и обонянием; типа пчел — также и зрением; типа людей — также и слухом.

У божеств аналогом «пищевого» тела является «изменчивое» тело, которое способно менять свои очертания по воле дживы. Он не может владеть более чем четырьмя телами одновременно.

Триада — джива, кармическое и «огненное» тела — является как бы постоянной составляющей живого существа, к которой добавляется «пищевое» или «изменяемое» тело и иногда «выделяемое». Смерть в джайнском понимании есть отделение этих «дополнительных» тел от триады, переходящей из одного воплощения в другое. После смерти «пищевое» тело разлагается, а триада начинает движение, направление которого обусловлено ее внутренними напряжениями. Джива постоянно стремится ввысь, в то время как атомы вещественных тел, которым присуще прямолинейное движение, тянут в разные стороны, в результате чего направление движения может меняться до четырех раз. Этот процесс заканчивается очень быстро, не более чем через четыре «момента» (самаяя), так как движение до поворота, длящегося один момент, может привести дживу от одной границы вселенной (лока) до противоположной. Поскольку «огненное» и кармическое тела во время трансмиграции дживы продолжают функционировать, то и в эти моменты продолжается накопление кармического вещества в кармическом теле дживы. Только в самый первый момент и иногда во второй не происходит накопление карм. И не позже, чем через четыре момента, когда триада дживы, «огненного» и кармического тел соединяется с новым «пищевым» или «изменяемым» телом, происходит рождение нового живого существа.

\* \* \*

Хотя ни одно из индийских учений не знает человеческой личности в точном смысле слова — как простое («несоставное») и одновременно «нераздельное и неслиянное» единство души и тела, — между ними имелись немаловажные



частные различия, в контексте которых следует определить и место джайнского дживы<sup>20</sup>.

Дальше всего от джайнизма отстоит веданта, трактующая духовное начало монистически — как единичное первоначало, в конечном счете неотделимое от самого Абсолюта. Здесь, однако, обнаруживаются частные сходства, когда Кундакунда говорит о том, что джива связан с веществом только с «профанической» точки зрения (ср. «две истины» в веданте).

Концепция санкхьи несколько ближе джайнизму, чем ведантистская, но в отличие от джайнизма она отрывает активность от субъекта (пуруша, который мыслится здесь как трансцендентное, «световое» начало), оставляя всю инициативу внедуховному первоначалу (пракрити). «...Бездеятельна, бескачественна... душа в системе Капилы», — указывает джайн Харибхадра<sup>21</sup>. В этом отношении джайнизму ближе ньяя, признающая множественность душ, наделенных активностью. Правда, множественность душ признают и некоторые другие индуистские системы, например пурва-миманса. Специфика джайнизма заключается в трактовке, согласно которой джива «заполняет» любое протяженное тело; за это джайны подвергались неизменной критике своих оппонентов, в первую очередь ведантистов.

В брахманистских системах религиозная цель — «освобождение» (мокша) реализуется в процессе «растворения» индивидуальности дживы при полном усвоении им монистической картины вселенной (Атман есть Брахман) или дуалистической концепции (пуруша не есть пракрити). Вера в известное сохранение индивидуальности после достижения «освобождения» отделяет поэтому джайнов от брахманистов.

Буддийская трактовка индивида как «отсутствие я» помимо комплексов (скандха) дхарм принципиально различается и от брахманистских, и от джайнских воззрений, но с последними она сближается в трактовке важнейшей характеристики индивида — сознания.

Буддисты выделяют сознание (виджняна) в качестве отдельного, пятого комплекса «составляющих» и определяют его как «реагирование на каждый объект», что соответствует джайнскому определению отражающего реагирования (упайога) как признака души (джива), отличающего ее от неживой материи (ТС II.8). Другая важная общая черта в буддийской и джайнской концепциях индивида — акцентировка значения времени в качестве сущностной основы развития последнего.

Но здесь «всплывают» сходства джайнизма с его очень древним родственником — адживикизмом Макххали Госалы, который впервые в истории индийской мысли сформулировал

идею «фатального» развития индивида во времени, когда «души» неизбежно должны за астрономически грандиозные временные сроки прийти к «конечному благу». Этим сходства с адживиками не ограничиваются: само джайнское учение о цветах-лешьях<sup>22</sup> дживы архаичного происхождения и так же берет начало в учении Госалы, как и иерархия живых существ в зависимости от обладания определенным числом чувственных способностей<sup>23</sup>. Тема параллелей в учениях адживикизма и других направлений индийской мысли представляет очень большой интерес для историка индийской философии, но специальное ее рассмотрение выходит за границы задач настоящего раздела.

### Джайнская карма

Кармой в джайнизме называют разновидности особого вещества, составляющего кармическое тело дживы (ТС II.37). «Изначальная связанность в потоке карм» — прирожденное свойство дживы (Б.II.7). Кармы играют решающую роль в судьбе живого существа, обуславливая почти все его качества. Именно в борьбе с кармами и состоит джайнская религиозная практика, и идеал освобождения понимается как свобода от кармического вещества. Состояние соединенности дживы с кармой называется «связанностью» — *бандха* (ТС VIII.2, 3). Оно возникает в результате присоединения карм к структуре кармического тела дживы в результате активной деятельности (йога) последнего<sup>1</sup>. «Благая деятельность вызывает „притекание“ (*асрава*) благих карм, неблагая — неблагих» (ТС VI.3, 4).

«Благими» Умасвати называет кармы, обуславливающие в будущем рождение удовольствия, праведность, веселость, страстность (рати), мужской пол, благоприятную семью, особенности тела и характера, а также оптимальную продолжительность жизни, а «неблагими» — кармы, противоположные благим.

Деятельность может быть обусловлена или не обусловлена «омрачениями» (кашайя) психики. В первом случае в результате деятельности возникают «проходные» кармы, влияние которых длится только момент, а во втором случае — «длящиеся» кармы, вступающие в прочную связь с кармическим телом дживы.

Помимо «омрачений», причинами «связанности» являются ложное воззрение, «аморальность»; т. е. неприятие религиозных обетов, и «беспечность» — отсутствие внимательной заботы о благе других существ. Кроме того, притекание кармы объясняется неконтролируемыми ощущениями от пяти органов чувств и деяниями.

Умасвати характеризует состояние кармической «связанности» по четырем параметрам: природа (пракрити); продолжительность действия (стхити); способ реализации (анубхава) и пространственная локализация (прадеша).

Наиболее подробно джайны разрабатывали учение

о «природе» кармического вещества, вступающего в связь с дживой. Девяносто семь видов кармы (ТС VIII.6) разбиты на восемь основных групп:

I. Кармы, препятствующие познанию (джнянаварана — ТС VIII.7):

1. чувственно-логическому;
2. авторитарному;
3. ясновидческому (авадхи);
4. телепатическому;
5. абсолютному.

II. Кармы, препятствующие воззрению (даршанаварана — ТС VIII.8):

6. глазами;
7. не-глазами<sup>2</sup>;
8. посредством ясновидения;
9. абсолютному.

Эти четыре кармы относились к различным видам воззрения, а пять других карм препятствуют воззрению в целом, определяя психофизиологическую невозможность восприятия из-за отсутствия или расстройства чувственной перцепции.

Это —

10. дремота,
11. легкий сон,
12. глубокий сон,
13. глубочайший сон, охватывающий даже сидящего или стоящего человека,
14. сон во время ходьбы и действий — сомнамбулизм.

Четырнадцать карм, препятствующих познанию и воззрению, «притекают» из-за искажений (прадоша), т. е. извращения и умолчания истины, из-за сокрытия (нихвана), утаивания знаний, из-за ревности — при отказе передать учение или информацию, поскольку это может привести к возвышению получающего знание над дающим знание, и из-за препятствий познанию. Другими причинами появления карм, препятствующих познанию и воззрению, является отказ на словах и на деле от познания, истинность и необходимость которого ясна уму, и «оклеветание» — заведомо ложные речи об истине (ТС. Б.VI.11).

III. Кармы эмоциональности (ведания — ТС VIII.8):

15. приятные переживания (садведья);
16. неприятные переживания (асадведья).

«Притекание» кармы неприятных переживаний происходит в том случае, когда джива, т. е. человек или иное существо, страдает, испытывает горе, боль, рыдает, жалуется, кончает жизнь самоубийством или же, наоборот, убивает другого, причиняет страдания другим. «Притекание» кармы приятных переживаний происходит благодаря состраданию

ко всем живым существам, в особенности к соблюдающим обеты религии, щедрым, негневливым и бескорыстным. Такая же карма возникает в результате занятий йогой в смысле достижения самадхи и в результате овладения частичным самоконтролем (венец йогических упражнений — прекращение «колебаний менталитета»).

IV. «Затмевающие» (мохания) воззрение и поведение кармы имеют 28 разновидностей (ТС VIII.10):

IV. 1. В том числе кармы, «затмевающие» воззрение:

17. праведное;

18. неправедное;

19. смешение праведного и неправедного.

Эти кармы «притекают» из-за злословия в адрес святых, священных текстов, общины, учения (дхарма) и божеств.

IV. 2. Кармы, «затмевающие» поведение (чаритра-мохания), разделены на два класса: с «омрачениями» и без «омрачений» (20—44).

V. Карм продолжительности жизни, или долголетия (аюх) всего четыре (ТС VIII.11):

45. жителей адов;

46. животных и растений;

47. людей;

48. божеств.

Первая из этих карм возникает из-за «излишней предприимчивости и стяжательства», вторая из-за «хитрости», т. е. «состояния внутренней искривленности» (ТС VI.17). Карма «долголетия людей» появляется в результате умеренной предприимчивости и стяжательства, а также из-за естественной кротости (мардва) и прямоты (арджава). Пренебрежение нравственностью (шила) и неприятие обетов приводит к «притеканию» всех трех первых видов кармы долголетия (ТС VI.19).

«Притекание» кармы «долголетия божеств», т. е. возможность возродиться после смерти в образе божеств, происходит благодаря частичному самоконтролю (сарага-самйяма), принятию «частичных» обетов, из-за случайного уничтожения части кармического вещества (акама-нирджара) и незрелого (бала), т. е. не основанного на «праведном познании», подвижничества (тапас).

VI. Кармы «свойств» (нама), которые определяют весьма широкий спектр характеристик живого существа, начиная от его «удела», т. е. рождения в мире людей, божеств, растений и животных или существ ада, и кончая мелкими физиологическими особенностями. Умасвати различает кармы «свойств», которые дробятся затем на множество видов.

VII. Две кармы семьи (готра — ТС VIII.12) обуславливают рождение человека

- 91) в знатной или  
92) незнатной семье.

«Низкое» рождение бывает по причине «злословия, самохвальства, принижения чужих достоинств, притязаний (необоснованных) на обладание добродетелью» в прошлой жизни (ТС VI.24). В знатном роду рождаются те, кто в прошлой жизни был «скромен и смиренен».

VIII. Завершающая группа карм — это кармы, задерживающие «достижения» (лабдхи).

- 93) задержка даяния,  
94) задержка получения,  
95) задержка наслаждения,  
96) задержка блаженства,  
97) задержка «рвения».

«Задерживающие» кармы «притекают» из-за того, что человек чинит препятствия другим.

На этом кончается список карм, характеризующих природу «связанности».

Вторая характеристика «связанности» дживы кармическим веществом определяет длительность действия каждого из перечисленных видов карм. Время их действия может варьироваться в очень широких пределах → от  $3 \times 10^{15}$  сагароп до 1 мухурты — 48 минут.

Следующая характеристика «связанности» — это специфика проявления ее силы (анубхава). Результат кармы проявляется обычно не сразу после совершения поступка, а через некоторый период времени, за который карма должна «созреть». С момента присоединения до момента принесения плода она пребывает в латентном состоянии. Кармическое воздаяние, которое может осуществиться в этой или следующей жизни, осуществляется не по воле какого-либо божества, но по законам причинно-следственной связи. После того как воздаяние осуществилось, реализованная карма отпадает (ТС VIII.24), облегчая состояние дживы.

Последняя, четвертая характеристика «связанности» — «пространственная локализация» — завершает описание этой категории. Кармическое вещество проникает все единицы пространства (прадеша), занимаемые душой (атман), и в каждой единице пространства души таких атомов кармического вещества может быть бесконечно много.

\* \* \*

От всех философско-религиозных систем Индии, понимающих термин «карма» буквально, т. е. как «деяние», джайнизм отличается натуралистическим пониманием кармы как вещества<sup>3</sup>. Однако важно отметить, что, согласно джайн-

скому учению, карма не полностью определяет жизнь дживы. Все «зависит частично от кармы и частично от человеческого усилия», — учит Махавира в каноническом тексте «Сутракританга» (I.12). Таким образом, джайнизм признает наличие некоторой свободы воли, опираясь на которую джива способна освободиться от оков кармы.

Рассматривая отдельные положения учения о карме, следует остановиться на главных причинах «притекания» (асрава) кармического вещества, а именно на «омрачениях» (кашя) психики, ведь именно они и составляют основное зло в человеке. Этим злом, как уже говорилось выше, считаются гнев, гордыня, хитрость и алчность. В буддизме и индуизме тоже выделяются важнейшие «омрачения» психики — клеши. Патанджали называет пять «омрачений»: невежество (авидья), заблуждение (асмита), страсть (рага), отвращение и гнев (двеша), страх смерти (абхинивеша). Буддисты говорят о трех: неведении (авидья), жажде (танха), отвращении (двеша).

Иначе говоря, джайнизм в своем объяснении причин зла и страданий, господствующих в мире, в конечном счете не расходится с другими индийскими учениями.

### Джайнская «практическая философия»

Во время бесконечных блужданий по просторам полной опасностей и страдания сансары душа иногда, при частичном рассеивании кармического вещества, препятствующего праведному воззрению, неясно видит цель своего бытия и тогда чувствует потребность двинуться к этой цели, что джайны объясняют проявлением «врожденной тяги дживы к вершинам совершенства» (см. ТС.Б. II.28). Если это стремление достаточно сильно, она приходит к осознанию необходимости выбора между прежним образом жизни и религиозным.

Когда джива решает начать очищение от «скверны мирской», осуществляются первые «достижения» на религиозном поприще: 1) реализуется какая-то степень состояния «смешения», благодаря чему происходит некоторое 2) «очищение». При этом 3) ослабляется действие всех карм, кроме кармы долголетия, и 4) возникает возможность получения инструкций (дешана) духовного наставника — гуру. До этого момента встреча с учителем не могла состояться.

Перед лицом гуру неопит должен принять на себя религиозные обеты, которые ограничат его мирскую активность (йога) и тем самым сократят приток новых карм.

К числу обетов относятся прежде всего отказ от насилия

по отношению к живым существам (ахимса); отказ от лжи (анрита)<sup>4</sup>; отказ от воровства (астейя); целомудрие (брахмачарья) и отказ от погони за мирскими приобретениями (апариграха). Обеты, принятые в полном объеме, называются «великими», а принятые в частичном объеме — «малыми» (ТС VII.2). Рекомендуются брать на себя посильные обязательства, поэтому миряне обычно принимают ограниченные обеты.

Но вначале претенденту рекомендуют избавиться от трех «шипов» (шалья), т. е. наиболее грубых форм лживости, сладострастия, неправедных воззрений. Поэтому принятие обетов считается уже второй стадией жизни (пратима) верующего.

Таких стадий выделяют одиннадцать:

1) даршана — избежание проступков против праведного воззрения;

2) врата — принятие ограниченных обетов (ануврата);

3) самайика — ритуал медитации;

4) пошадха — дневное голодание, проводимое ежедневно;

5) кайотсарга — рекомендация всю ночь после первого из четырех постов месяца простоять в пбзе кайотсарга<sup>5</sup>, а в остальное время постов днем воздерживаться от половых сношений, а ночью ограничивать их;

6) абрахма-варджана (у дигамбаров ратри-бхакта) — соблюдение целомудрия;

7) сачигта-тьяга — соблюдение по всей строгости многочисленных запретов относительно пищи;

8) арамба-тьяга — полный отказ от любой деятельности, которая может повредить живым существам, сюда включается даже работа, приносящая необходимое пропитание, хотя оговаривается, что ее разрешается поручать другим;

9) прешья-тьяга (у дигамбаров париграха-тьяга) — полный отказ от мирской деятельности, не сопровождающийся пока уходом из дома;

10) уддишта-тьяга — уход из дома;

11) шрамана-бхута — странничество.

Хотя мирянин, как правило, не способен в полной мере придерживаться «великих обетов», он должен стремиться к этому, и в дополнение к «частичным обетам», именуемым «нравственными» (*шила*), ему рекомендуют принять на себя еще семь дополнительных обетов, резко ограничивающих возможность нерелигиозной деятельности.

Первые три не позволяют переходить границы некоторого предела, а также совершать мелкие недостойные поступки. Эти обеты называются «усилительными», поскольку их назначением является усиление действия пяти основных обе-



тов. Другие четыре обета, требующие ежедневно уделять время медитации, соблюдать полный пост, ограничивать себя в имуществе и пище, именуется «дисциплинарными». Они предназначены для подготовки адепта к принятию монашеского сана. Восьмым дополнительным обетом, не входящим в число обязательных, является обет совершения религиозного самоубийства — *самлекхана*. Оно разрешается по причине времени (например, время всеобщей эпидемии чумы), из-за физической слабости, болезни или старости, делающих невозможным выполнение ежедневных обрядов. Кроме того, согласно Г. фон Глазенаппу, самлекхана разрешается после 12 лет бесплодного подвижничества<sup>6</sup>. Религиозное самоубийство осуществляется путем прогрессирующего поста, который начинают с пропуска одного приема пищи в день и постепенно доводят до полного отказа от еды и питья, сопровождая эти ограничения интенсивными религиозными размышлениями.

Разумеется, принятие на себя религиозного обета требовало от адепта волевого и нравственного усилия, и еще больше усилий нужно было для соблюдения обетов. Поэтому для укрепления душ верующих джайнские теоретики выработали 25 правил-упражнений (*бхавана*) — по пять правил на каждый обет, — которые должны были способствовать выполнению обетов. Тщательное их соблюдение призвано было подготовить верующего к полной «остановке» (*самвара*) «притекания» к *дживе* кармического вещества. Простое выполнение обетов еще не позволяет достигнуть «остановки». Для этой цели разработаны специальные шесть разделов религиозной практики (ТС IX.1, 2).

Первый из них — «контроль» (*гупти*), т. е. «праведное», основанное на предписаниях ограничение активности тела, речи и ума.

Второй — «попечение» (*самити*) имеет целью не причинить какой-либо вред живым существам и требует чрезвычайной бдительности во время всех проявлений деятельности человека. Попечение практикуется при ходьбе, при речи, при сборе подаяний и других видах деятельности.

Третий раздел — «дхарма»<sup>7</sup> — достижение высшей степени кротости, непреклонности, подвижничества, отрешенности, целомудрия и других подобных качеств. Причем это вовсе не абстрактные требования: джайнские комментаторы подробно перечисляют действия, которые надлежит совершать (или не совершать) телом, речью или мыслью, практикуя этику. Подвижничество, являющееся элементом дхармы, способствует не только остановке притока карм, но и их уничтожению (*нирджара*).

Четвертый раздел включает подборку из 12 тем для со-

зерцания (анупрекша). Подробное изложение тем для размышления и медитации можно найти во многих джайнских трактатах.

После того как приток карм считается приостановленным или по крайней мере сведенным до минимума, джайнские подвижники переносят центр тяжести своих усилий на «уничтожение» карм, накопившихся за прежнее время. Они могут быть уничтожены по «созреванию» (випака) или «до созревания» (авипака).

Если монах хочет ускорить этот процесс и начать избавление от еще не «созревших» карм, он должен прибегнуть к подвижничеству, аскетическим упражнениям, которые разделяют на два вида: «внешние» и «внутренние».

«Внешнее» подвижничество (тапас) включает различного срока посты, отшельничество и умерщвление плоти (ТС. Б. IX.19). «Внутреннее» концентрирует внимание на упражнениях психики. Оно включает пять стадий, завершающихся медитацией (ТС IX.20).

Вся описанная выше подвижническая практика относится исключительно к деятельности бездомных монахов, во всем объеме выполняющих «великие обеты». Умасвати выделяет четыре ступени зрелости монахов, образно называя их «пустой колос», «пестрый», «своенравный» и «очистившийся», дабы отличить монахов-новичков от монахов, почитаемых святыми (ТС IX.49, 50).

\* \* \*

Предписания, касающиеся религиозной практики, охватывают всю жизнь джайна. Главы джайнской общины-сангхи ничего в человеческой активности не оставляют без внимания. Начинается религиозный тренинг, как и в других индийских религиях, с этического «самосовершенствования» — принятия обетов, связанных с простыми общечеловеческими нормами нравственности. Пять джайнских «великих обетов» без каких-либо изменений принимаются в индуизме, составляя первую ступень — *яма* восьмеричной йоги в «Йога-сутрах» Патанджали (II.30). Аналогичные требования предъявляет к своим последователям и буддизм, выставляя списки четырех, пяти, 30 и более проступков, от совершения которых должен воздерживаться верующий. Завершается этот тренинг разработанными правилами практической перестройки психики человека с помощью технологии медитации.

Тем не менее в джайнской практике различимы и некоторые специфические аспекты. Так, ни брахманисты, ни буддисты не придают такого определяющего значения обету невредения-ахимсы, как джайны. Настойчиво проповедо-

вавшаяся ими идея ахимсы на протяжении веков пустила глубокие корни в индийском обществе, хотя была в целом чужда ранним формам брахманистской религии, широко практиковавшей ритуальные жертвоприношения. Именно из священных книг джайнов и под влиянием джайнского философа Раджачанда Кави, с которым М. К. Ганди в молодости непосредственно общался, он воспринял идею ахимсы много веков спустя. Другую особенность джайнской сотериологии следует видеть в исключительной степени детализации классификаций религиозных упражнений, обетов, элементов психотехники и т. д.

## Джайнская нирвана

«Освобождение» (*мокша, нирвана*) является религиозным идеалом джайнизма и определяется как освобождение дживы от кармического вещества (ТС Б.Х.3). Свобода от карм достигается в результате уничтожения кармических пут в процессе религиозной практики при отсутствии притока новых карм. Тогда, как следует из джайнской теории, возникают ничем не ограниченные абсолютные (кевала) воззрение и познание, ибо нет ничего, что препятствовало бы познанию, ведь неведение, по мнению джайнов, было обусловлено только присутствием кармических препятствий познанию.

У освобожденного дживы (сиддха) остаются лишь абсолютная праведность, абсолютное воззрение, абсолютное познание и «совершенство» (сиддхатва), которое характеризуется как «неотрывность от уничтоженности карм». Сразу после обретения освобождения сиддха взлетает вверх и летит до самой вершины вселенной, где находится обитель сиддхов — Сиддхакшетра.

Стремление к совершенству всегда присуще дживе (ТС II.28), но только теперь, когда балласт кармического вещества окончательно сброшен, он может реализовать свою естественную потребность. Освобожденные дживы, достигшие Сиддхакшетры, отличаются друг от друга по ряду параметров, несмотря на то что все они в равной мере наделены познанием, всевидением и праведностью.

Комментируя это положение, Умасвати поясняет, что различия сиддхов не абсолютны, как не абсолютно и их тождество. В соответствии с духом анэкантавады, он рассматривает этот вопрос в двух аспектах (*найя*): 1) с точки зрения «уровня освобожденности» и 2) с точки зрения предшествовавшего уровня. При этом различимы уровни (2а) непосредственно предшествовавшего «освобождению» состояния и (2б) ранее предшествовавших состояний.

С первой точки зрения структура личности всех сиддхов представляется тождественной, но вторая точка зрения заставляет отказаться от «синхронного» подхода и ввести исторический. Так, рассматривая «удел» сиддхов с позиции (1), можно сказать, что «освобождение» является единственным, особым уделом всех сиддхов; с позиции (2а) можно сказать, что сиддхами становятся только люди, а позиция (2б) утверждает, что все существа способны к достижению нирваны.

Одно из важнейших отличий сиддхов, именуемых также джинами или буддами, выражено в разделении их на два класса: сваям-буддха и бодхита-буддха: первые достигли освобождения самостоятельно, вторые использовали традиционные методы подвижничества. В обоих классах будд есть те, кто проповедует учение другим, помогая им избавиться от страданий сансары,— это будды типа архат-тиртханкар или парабодхата, и те, кто заботится только о собственном спасении.

\* \* \*

В описании своего религиозного идеала джайны чрезвычайно кратко, и, по существу, этот идеал общий для всех индийских религий. Разумеется, разные школы индуизма и буддизма используют отличные друг от друга и порой диаметрально противоположные определения состояния «освобождения», однако все согласны, что такой идеал есть результат духовного развития человека, очистившегося от всех «аффективных омраченностей» (клеша, карма и др.) психики. «Освобождение» у джайнов, как и у других индийских мыслителей, определяется преимущественно негативно — это «свобода от», а не «свобода для», что, впрочем, вполне закономерно с точки зрения индийской концепции кармы. Человеческие цели обусловлены воздействием кармы: когда она отсутствует, нет никакой обусловленности сознания, в том числе и обусловленности целями.

### Основы гносеологии

Аутентичному познанию (*джняна*) джайнские философы уделяли чрезвычайно большое внимание, считая его необходимым условием реализации идеала «освобождения». Абсолютное знание представляет собой один из аспектов «освобожденного» сознания, это — высшая цель. Такое познание предстает как раскрытие изначально присущего душе свойства всеведения. Процесс восстановления абсолютного знания описывается как последовательное устранение «экранизирующих» его кармических препятствий.

Помимо абсолютного знания джайны выделяют еще два вида сверхобычного знания: ясновидение (*авадхи*) и телепатию (*манах-парьяя*), а кроме того, чувственно-логическое (*мати*) и восходящее к слову авторитета (*шрута*). Эти источники знания суммируются в ТС I.9.

В результате правильного познания должно быть достигнуто «благое воззрение» (*самьяг-даршана*) — необходимое условие освобождения. В то же время правильное познание невозможно, если субъект познания не имеет хотя бы предпосылку «благого воззрения», ибо в противном случае знание неизбежно будет ложным.

В сложном вопросе о соотношении воззрения и знания у джайнских авторов имеются разногласия, поэтому на нем мы остановимся подробнее. Многие джайнские философы обозначают термином «воззрение» (*даршана*) акт получения общего представления о вещах, а термином «знание» (*джняна*) — постижение конкретных деталей. Такое различие основывается на признании двух видов первичного освоения объектов (*упайога*), присущих всем живым существам, а именно «неопределенного» и «определенного». Воззрение связывается с первым из них, познание — со вторым. Согласно другой интерпретации, и воззрение и познание способны обеспечить постижение как общего вида познаваемого объекта, так и деталей. Такое мнение обосновывается указанием на тот действительный факт, что целое и часть невозможно понять в полном отрыве друг от друга.

Умасвати полагает, что истинное воззрение может быть достигнуто либо спонтанно (*нисарга*), либо в результате

длительного восхождения к вершинам знания (адхигама). Поскольку в первом случае никакого поучения не требуется, он обычно не рассматривается джайнскими авторами. Внимание их сосредоточено на учениках, требующих длительного обучения. Для этой категории верующих предназначен путь познания, основывающийся на использовании средств (прамана) и методов (найя) познания.

ТС и следующая за ней шветамбарская экзегетическая традиция отождествляют средства познания с пятью видами знания. Другие авторы, аргументация которых была воспринята дигамбарами, возражали против этого, указывая, что знание есть результат применения средств познания, т. е. логического вывода, сравнения, аналогии и т. п. Умасвати в своем автокомментарии (Б.І.12) включает эти категории в разряд «чувственно-логического» (мати) познания, и мы будем придерживаться его классификации.

Пять видов знания джайны разделяют на непосредственные (прагьякша) и опосредованные (парокша). К опосредованным видам познания относят чувственно-логическое и «авторитетное», а к непосредственным — ясновидение, телепатию и абсолютное познание (ср. ТС I.11, 12).

Телепатия, ясновидение и абсолютное познание непосредственны: в них, по мнению джайнов, осуществляется прямой контакт сознания и информации, возможный именно потому, что обе эти категории в дуалистической доктрине джайнизма понимаются субстанциально родственными.

Чувственно-логическое и «авторитетное» познание, наоборот, требуют вмешательства материального носителя информации (Б. I.11) и оттого считаются опосредованными. Poleмизируя по этому вопросу с другими философскими школами Индии, джайны стремились показать, что чувственно-достоверное познание, признаваемое большинством их противников непосредственным, является таковым лишь с профанической, обыденной точки зрения (самвйавахара-прагьякша) <sup>1</sup>.

Рассмотрим виды познания в том порядке, в каком они перечислены в каноническом тексте джайнов (ТС I.9).

Чувственно-логическое (мати) познание представляет собой восприятие и осмысление информации, получаемой через органы чувств (индрия), ум (манас) и «импульсы» (огха).

Процесс восприятия проходит четыре этапа: выделение объекта в поле восприятия; формирование познавательной установки; распознавание, постижение воспринимающего объекта; сопоставление новой информации с имевшейся в памяти и фиксация ее (ТС I.15).

Наглядное объяснение этих этапов дает Пуджяпада на примере восприятия журавля: 1) есть что-то белое; 2) белое — это флаг или журавль? 3) поскольку машет крыльями,

значит, журавль; 4) это тот же журавль, которого я видел вчера.

Помимо восприятия органами чувств, чувственно-логическое познание использует сигналы «импульсов» (огха-джняна) и логическую деятельность ума. «Импульсивное» познание (огха-джняна), согласно объяснению Сиддхасена Гани (Д. 1.14), проявляется в тех случаях, когда благодаря напряжению, возникающему у живых существ в экстремальных ситуациях, происходит временное и частичное устранение кармы, препятствующей чувственно-логическому познавательному процессу.

Иногда джайнские тексты упоминают 336 видов чувственно-логического познания. В этом случае имеется в виду познание пятью органами чувств и умом двенадцати видов объектов в несколько этапов восприятия<sup>2</sup>.

Некоторые джайнские философы, говоря о чувственно-логическом познании, подразделяют его на *шрутанишрута* и *ашшрутанишрута*, т. е. базирующиеся и не базирующиеся на канонических текстах. Кундакунда выделяет в нем три стадии: восприятие (упалабдхи), рассмотрение (бхавана) и осознание (упайога).

На чувственно-логическом знании базируется «авторитетное» (ТС 1.20), источником коего является слово авторитета-учителя (гуру) или священный текст. Авторитетное знание различается прежде всего по двум параметрам: как «содержащееся в ангах»<sup>3</sup> и «внеанговое», а кроме того, понятийное, словесное (акшара, шабдаджняна) и несловесное, символическое (анакшара, лингаджняна).

Словесное авторитетное познание подразделяется, согласно «Нанди-сутре», на связанное со зрительным восприятием (самджня); связанное со слуховым восприятием (вьянджана); связанное с восприятием всеми органами чувств и умом (лабдхи), причем два вида именуют дравья-шрута: «субстанциальное» авторитетное познание и бхава-шрута, «проявляющееся» авторитетное познание. Н. Татиа поясняет, что первое из них соответствует основе осмысления, а второе самому осмыслению информации<sup>4</sup>. Иногда бхава-шрута определяется как особая способность дживы к обретению языка.

Кундакунда выделяет четыре этапа авторитетного познания: получение наставления; созерцательное рассмотрение смысла наставления; достижение правильного понимания; способность объяснить явление, указывая на его частные аспекты.

Существуют и иные классификации словесного авторитетного познания. Так, «Авашьяка-нирьюкти» говорит, что видов его столько, сколько букв и их сочетаний. Тот же текст поясняет, что видами несловесного, символического авторитет-

ного познания могут быть даже вздох или жест человека, поскольку они указывают на движение его мысли.

В заключение приведем мнение Сиддхасена Дивакары, считавшего, что нет оснований выделять авторитетное познание из чувственно-логического<sup>5</sup>. Умасвати находил эти основания в том, что «авторитетное» познание не обусловлено органами чувств, подобно чувственно-логическому (ТС II.22). Это положение сближает джайнскую теорию познания с буддийской и одновременно отделяет ее от брахманистской, для которой несводимость «словесного знания» к любым формам чувственно-логического — непреложный факт.

Третьим видом познания считается ясновидение (авадхи), т. е. способность видеть объекты, лежащие вне пределов оптического восприятия. Эта способность, как утверждает Умасвати, врожденна у существ, страдающих в аду (нарака), и у божеств (дэва). У людей и животных ясновидение может появиться благодаря нейтрализации или устранению препятствующей этому кармы (ТС. I.22; VIII.7, 8).

Четвертый вид познания — телепатия (манах-парья) считается достижимой только для человека. Буквальное значение «манах-парья» — «проявление ума», традиционно же явление телепатии объясняется устранением кармы, препятствовавшей этой способности (ТС VIII.7). Умасвати называет два вида телепатии: «прямую» и «полную» (ТС I.24). Различие между ними состоит в том, что последняя обладает большей ясностью и устойчивостью, кроме того, считается, что ее нельзя утратить<sup>6</sup>. Татиа указывает, что впервые о двух упомянутых видах телепатии говорится уже в «Стхананга-сутре»<sup>7</sup>. В отличие от ясновидения телепатия считается безошибочным способом познания (ТС I.32).

Пятый, «абсолютный» способ познания характеризуется как познание совершенное, полное, единственное, неопирающееся, чистое, все-постигающее, имеющее объектом мир и не-мир (лока-алока-вишайя) в бесконечности их многообразия.

О сущности абсолютного познания уже было сказано в начале этого раздела. Здесь остается заметить, что при его наличии говорить о каких-либо других, ограниченных способах становится бессмысленным, поэтому джайны утверждают, что в одно и то же время субъект способен овладеть четырьмя видами познания, т. е. четырьмя первыми видами.

Объектами абсолютного познания могут быть любые проявления любых субстанций. Чувственно-логическому и авторитетному познанию тоже доступны все субстанции, однако не во всех проявлениях. Ясновидение касается только вещественных, т. е. имеющих цвет и форму явлений, телепатия же — бесконечной части вещественных объектов в зависимо-



сти от того, насколько они отражены в процессе мышления исследуемого чужого ума.

Специальную проблему в джайнской гносеологии составляет вопрос о природе заблуждения. По мнению Умасвати, ошибки могут вкратиться лишь в первые три вида познания: чувственно-логическое, «авторитетное» и ясновидение (ТС I.32). Пуджьяпада тем не менее признает возможность ошибки и в «прямой» телепатии, которая, как он говорит, дает довольно расплывчатую картину чужого сознания.

Природа заблуждения заключается, полагают джайнские философы, в неспособности человека отличить действительно существующее от несуществующего, что вызвано воздействием препятствующих истинному познанию карм, искажающих объективную реальность и извращающих подлинное понимание.

Наиболее опасны, с точки зрения достижения правильности (самьякта) познания, ошибки в воззрении (даршана — ТС. Б.VIII.1), ибо именно воззрение определяет направление, в котором будет реализовано познание, и те плоды, которые оно принесет.

Детальное описание причин ошибок и заблуждений, как они понимаются джайнами, дает теория кармы (см. ТС VIII. 1—10). Но помимо классификации заблуждений на основе классификации кармического вещества существует еще и общее разделение ложного воззрения на два вида: врожденное и приобретенное.

Пуджьяпада, опирающийся, возможно, на более древние опыты, выделяет пять главных видов ложного воззрения:

- 1) односторонность, абсолютизация, понимание и принятие лишь одного аспекта многогранной реальности (эканта);
- 2) искаженные воззрения, например вера в то, что жертвоприношением животных можно заслужить райское блаженство после смерти (випарита);
- 3) сомнения, скептицизм, убивающий желание действовать (саншя);
- 4) признание равного достоинства всех богов и религий (вайнаика);
- 5) неведение (аджняна).

Существуют и другие классификации.

Поскольку в соответствии с джайнским учением сознание любого человека не свободно от карм, препятствующих праведному познанию, теоретики джайнизма должны были найти ответ на вопрос, каким же образом нужно организовать познавательную деятельность, чтобы получить максимально приближающиеся к истине результаты? Эта проблема побудила их уделить большое внимание методологии познания.

Согласно Умасвати, исследование надлежит строить по

принципу движения от известного к неизвестному (ТС V.31; см. также Б., Д. V.31). Далее он предлагает фиксированную последовательность этапов исследования объекта познания, в котором фиксируются четыре аспекта вещи: имя, форма, субстанция, состояние (бхава). Начинается все с определения объекта исследования, затем требуется установить, к какой более широкой категории вещей он принадлежит. После этого изучаются особенности происхождения, возникновения объекта, область его существования, время «жизни», внутренняя структура и другие характеристики.

Считая метод познания (найя) столь же важным, как и средства познания (*прамана*), условием достижения истины, джайны разрабатывали не только частные вопросы метода познавательной деятельности, но и общую методологию познания реальности, на которой подробнее мы остановимся ниже.

Рассматривая содержание джайнских гносеологических доктрин, прежде всего стоит отметить важное наблюдение, касающееся взаимоотношений воззрения и знания<sup>8</sup>. Джайны совершенно правы, указывая на тесную взаимосвязь мировоззренческих познавательных установок (*даршана*) и процесса познания (*джняна*). Этот вопрос тщательно разбирается в различных современных психологических теориях, в частности в школе психологии, связанной с именем Д. Н. Узнадзе<sup>9</sup>.

Весьма перспективна и детальная разработка у джайнов этапов (стадий) восприятия, о глубоком понимании процессов которого свидетельствует совершенно верное отнесение чувственного восприятия к числу опосредованных (*парокша*) способов познания.

\* \* \*

Теория восприятия подробно разрабатывалась и в других индийских философских направлениях, от которых джайнизм отличается способом понимания самого субъекта познания. Если джайны пытаются объяснить, каким образом реальные объекты внешнего мира становятся объектами сознания дживы, то в важнейших брахманистских системах весь процесс восприятия не выходит, по сути, за рамки объекта, в котором «размещается» когнитивный аппарат — *буддхи* (в санхье) или *ангахкарана* (в веданте). Субъект (*пуруша* или *атман*) в процессах чувственного познания непосредственно не участвует, как бы созерцая их со стороны. Буддисты же, напротив, либо вообще не интересуются онтологическим статусом объекта, считая существованием лишь наличие объекта в восприятии, либо, как виджнянавадины, прямо утверждают, что никакого бытия вне сознания познающе-

го субъекта нет (теория читта-матра — «только сознание»).

Иными словами, лишь джайнская теория восприятия в индийской гносеологии пытается описать субъективацию объективного, в то время как многие брахманисты оставляют весь процесс в сфере объекта, а буддисты замыкают его в индивидуальном сознании. Это необходимо иметь в виду и при рассмотрении учений об источниках и средствах познания (праман) в индийской религиозной философии. Так, все индийские религии признают всеведение освобожденного от «загрязнений психики» («клеша» в индуизме и буддизме, «карма», «кашая» — в джайнизме) человека высшим способом познания, но только джайны вносят абсолютное познание в число праман (для буддистов и индуистов всеведение за пределами и не считается поэтому источником знания).

Сложнее определить место джайнизма в дивергенциях индийских систем в связи с признанием числа основных, не сводимых к другим или, если можно так сказать, атомарных источников знания. К эпохе завершения философской древности индийская традиция знала несколько «наборов» праман. Локайтики, ставшие к тому времени материалистами, признавали только один источник знания в качестве «несводимого» к другим праманам — чувственное восприятие. Буддисты добавляли к нему и логический вывод. Санкхьяики и йогины к этим двум присоединяли третий — слово авторитета. Найяки включали в качестве независимого и четвертый источник знания — сравнение (упамана), которое позволяло, по их мнению, выявить природу дикой коровы по ее сходствам с домашней; позднее, уже с VII—VIII вв. две школы мимансы: Кумарила Бхатты и Прабхакары — ввели еще гипотетическое суждение — «презумпцию», невосприятие, а также ряд других средств познания, признаваемых и вадантой.

Однозначно ответить на вопрос о месте джайнской философии среди этих моделей гносеологии трудно. Согласно брахманистским компендиям, джайны, подобно буддистам, признают основными источниками знания только два: восприятие и логический вывод. Однако известно, что они подвергали критике буддийскую теорию источников знания<sup>10</sup>, и мы уже имели возможность убедиться в том, что они признают ряд «неклассических» источников знания типа ясновидения или телепатии. Думается, что эта несогласованность связана не столько с существом дела, сколько с точками отсчета. Брахманисты в своих классификациях источников знания руководствуются разграничением основных типов этих источников, и действительно, основные их типы — это знание перцептивное, выводное и «авторитетное». Джайнские ясновидение, телепатия и т. д. при всей своей «неклассичности»

относятся, исходя из этой трехчастной типологии, к области восприятия, и в этом смысле можно говорить о том, что джайны опираются только на два основных источника знания (особенно если учесть, что знание авторитетное имеет у последователей этой «индивидуалистической» религии значительно менее высокий статус, чем шрути у брахманистов). С точки же зрения самих джайнов, они признают большее число источников знания, особенно если вспомнить, что само чувственное восприятие для них не такое «непосредственное», как для их оппонентов, а потому ясновидение, телепатия и т. д. к нему несводимы. Аналогичные проблемы возникли бы и при попытке выявить число источников знания, признаваемых буддистами.

Относительно теории ошибок, содержащейся в джайнской гносеологии, можно сказать, что в ней отражена только половина вопроса о природе заблуждения. Предлагая детальное рассмотрение источников ошибок, возникающих в сознании субъекта, джайны ни слова не говорят об объективных трудностях познания. Не сумев разглядеть слаборазличимую звезду, джайнский звездочет сочтет причиной своей неудачи активизацию кармы, препятствующей зрению, а не отдаленность и неяркость звезды.

## Логика

Умасвати в своем труде не занимается специальным рассмотрением логических вопросов, ограничиваясь указанием на то, что логические операции, такие, как индукция, дедукция, умозаключение, аналогия и т. д., входят в общий объем чувственно-логического и авторитетного знания.

Однако джайны очень рано начали заниматься проблемами силлогистики. Обсуждение вопроса о числе членов силлогизма обнаруживается уже в «Дашавайкали-нирьюкти», соотносимой с традицией Бхадрабаху (ок. III в. до н. э.). Крупнейший историк индийской логики С. Видьябхушана реконструирует связанный с этой традицией десятичленный силлогизм, представляющий собой одну из интереснейших моделей индийской рациональности. Его реконструкция позволяет выявить последовательность членов этого силлогизма.

1. Тезис (пратиджня): «Ахимса — это высшая из добродетелей».

2. Уточнение в связи с тезисом (пратиджня-вибхакти): «Ахимса — это высшая из добродетелей, согласно учению джайнских тиртханкаров».

3. Основание вывода (хету): «Ахимса — высшая из добро-

детелей ввиду того, что строго соблюдающие ее любимы богами, и почитать их — дело чести для людей».

4. Уточнение в связи с основанием вывода (хету-вибхакти): «Никто, кроме строго соблюдающих ахимсу, не допускается до восседания в высшем месте добродетели».

5. Контртезис (випакша): «Но и те, кто презирают джайнских тиртханкаров и отнимают чужую жизнь, также известны как любимые богами и почитаемые люди. Далее, те, кто отнимает чужую жизнь при совершении жертвоприношений, известны как восседающие в высшем месте добродетели; например, люди приветствуют своих родичей, хотя последние презирают джайнских тиртханкаров и отнимают чужую жизнь. Более того, отнимающие чужую жизнь во время жертвоприношений известны как любимые богами».

6. Опровержение контртезиса (випакша-прагишедха): «Те, кто отнимают чужую жизнь, на что имеется запрет джайнских тиртханкаров, не заслуживают почестей и не любимы богами. То, что они могут быть любимы богами и почитаемы людьми, не более вероятно, чем для огня быть холодным. Будда, Капила и прочие, хотя на деле и недостойные почитания, почитались за их речения, но джайнские тиртханкары почитаются потому, что говорят абсолютную истину».

7. Пример (дриштанта): «Джайнские совершенные даже не варят пищу, чтобы, делая это, не отнять чужую жизнь, и кормятся за счет домохозяев».

8. Сомнение относительно корректности примера (ашанка): «Пища, которую домохозяева готовят для джайнских совершенных, предназначена ими и для самих себя. Значит, если какое-нибудь насекомое погибнет в огне, джайнские совершенные должны разделить грех домохозяев. Таким образом, приведенный пример неубедителен».

9. Отвержение сомнения (ашанка-прагишедха): «Джайнские совершенные приходят к домохозяевам за пищей, не обращая ни на что внимания и не в установленное время. Как, следовательно, можно утверждать, что домохозяева готовят пищу для джайнских совершенных специально? Потому грех, даже если он и есть, не разделяется джайнскими совершенными».

10. Заключение (нигамана): «Ахимса — высшая из добродетелей, ввиду того что соблюдающие ее любимы богами, и почитать их — дело чести для людей»<sup>11</sup>.

То обстоятельство, что подступы к пятичленному силлогизму наметились уже у поздневедийских ритуаловедов и что его хорошо знал Патанджали, а также наличие в самом джайнском силлогизме основных элементов пятичленного исключающего возможность видеть в первом исходную модель ин-

дийского умозаключения. Следовательно, здесь можно предположить только инновацию, которая означала добавление новых членов к начальным пяти.

Сопоставление обеих моделей силлогизма ясно показывает, что джайны вводят между тезисом и основанием тезиса пункт ограничения тезиса (2), между основанием вывода и примером — ограничение основания вывода, контртезис и опровержение последнего (4, 5, 6) и, наконец, между примером и заключением — сомнение в связи с примером и опровержение этого сомнения (8, 9), опуская в пятичленной модели пункт соотнесения примера с тезисом. И то многое, что джайны добавляют, и то немного, что они опускают, — одинаково важно. Опуская пункт соотнесения примера с предметом тезиса, они существенно редуцируют собственно «выводной» механизм силлогистического построения. Вводя же в силлогизм развернутую диалогическую полемику по принципу возражение — контрвозражение, они резко усиливают полемические акценты силлогизма, вполне различимые уже в пятичленном варианте. Эта последовательнейшая экспансия в логику риторики, вполне закономерная в связи с возрастающим общиндийским интересом к правильно организованному убеждению аудитории и победе над оппонентом, подтверждается самим содержательным наполнением джайнского силлогизма. Исходный тезис, согласно которому ахимса есть высшая из добродетелей, которую нельзя нарушать, даже ссылаясь на жертвоприношение, полемически заострен против оппонентов джайнизма (брахманистов и буддистов) и позволяет очень живо представить картину индийских межконфессиональных дебатов.

### **Методология «неабсолютистского» знания: найявада и сьядвада**

Методологическая доктрина джайнизма именуется *анэкантавада* — «доктрина не-односторонности», так как направлена против абсолютизации любого подхода к интерпретации реальности. Всякая односторонность приводит к ошибке, утверждают джайнские философы, ибо сама действительность «не односторонна» (анэканта), многогранна, многомерна. Конкретизируются основополагающие идеи анэкантавады в форме двух отдельных доктрин: найявады и сьядвады, именуемой также *саптабханги* (букв. «семичленка»). Посмотрим вначале, как Умасвати демонстрирует идеи анэкантавады в рамках найявады.

Найявада — это система возможных подходов, точек зрения, соответствующих отношениям, которые наблюдаются в

действительности. По мнению джайнских мыслителей, любой способ познания, за исключением абсолютного, позволяет познать предмет только в некотором отношении, т. е. с определенной точки зрения. Этот факт и обозначается термином «найя» («руководство», «главный принцип», «метод»).

Умасвати называет пять найя (ТС I.34), подразделяя первый из них на два, а последний на три части, что дает в сумме восемь, но позднейшие комментаторы обычно не придавали особого значения разделению первого найя и говорили о семи найя как и о семи видах высказывания в саптабханги. Рассмотрим каждый из них в том порядке, как они перечислены у Умасвати.

*Найгама-найя* подразделяется на «частично охватывающую» и «полно охватывающую». «Найгама — это частичное или полное схватывание значения и понимание тех слов, которые общеупотребительны в народе» (Б. I.35). Позднее известный джайнский автор Маллишена, посвятивший робноному анализу анэкантавады специальное обширное сочинение «Сьядвада-манджари» — «Ожерелье съядвады», поддерживает толкование Умасвати, поясняя, что найгама — это нестрогое, ненаучное выражение бытовой речи, где можно говорить, не различая общего и частного, просто называя предмет, каким он кажется с первого взгляда. Согласно Маллишене, найгама-найя абсолютизируется в ньяя-вайшешике.

*Самграха* — второй вид найя означает рассмотрение вещи как принадлежащей к классу. «Самграха — схватывание общего смысла в отдельных частях», — говорит Умасвати (Б. I.35). Доведенная до логического завершения, позиция самграха-найя есть точка зрения монизма. Поэтому, по мнению Маллишены, ошибочная абсолютизация самграха-найя и составляет основной порок недвойственной (адвайта) веданты. В аналогичном «злоупотреблении» он обвиняет и дуалистическую санкхью.

Третий вид — *вьявахара* — имеется в виду «простой, мирской практический смысл» (Б. I.35). Здесь нет речи о разделении общих и специфических признаков, так как в реальной вещи они неразделимы. Вьявахара — это точка зрения здравого смысла. Маллишена считает, что именно данный аспект познания абсолютизирован локаятиками.

*Риджусутра* — четвертый вид объясняется как «выделение признаков объектов, принадлежащих лишь к настоящему моменту» (Б. I.35). Это антипод самграха-найя, когда подчеркиваются не общие признаки, позволяющие отнести вещь к некоему классу, а напротив, то, что выделяет вещь из космоса. Будущее, прошлое, всякая длительность бытия отрицаются. Вещь отождествляется с комплексом ее характеристик,

каждый момент меняющихся. По мнению Маллишены, такое воззрение абсолютизировано буддизмом.

Пятый вид найи — *шабда* делает акцент на роли языка в образовании понятий. Шабда — «выделение признаков, относящихся к буквальному значению» (Б.І.35). Слово — посредник в отношении предмета к понятию, поэтому изменение, модификация термина может привести к изменению понятия. Шабда-найя подразделяется на три вида, которые объяснены в Б. так: «Сама шабда — проявление в имени и т. д. первоначального значения термина. Самабхируддха — выделение смысла, образовавшегося независимо от существующих значений того же термина. Эвамбхута — выделение фигурального смысла» (Б.І.35).

Маллишена поясняет, что «сама шабда» — это метод объяснения значений с помощью синонимов. Так, слова «кумба», «калаша», «гхата» обозначают сосуд, а имена Индра, Шакра, Пурандара — одно и то же божество. И все же это не совсем одинаковые сосуды, и не совсем одно существо, а разные виды, аспекты, проявления, конкретизации понятия. Если не учитывать этот момент, подчеркивая синонимичность слов, то возникает шабха-абхаса — ошибка шабды. Во второй разновидности шабды абсолютизируется значение омонимичности слов как фактора, способного влиять на смысл понятия и изменять его. Значение эвамбхута-найя ясно из приведенного выше определения Умасвати. В абсолютизации всех трех видов шабда-найи Маллишена считает повинными «грамматистов и им подобных»<sup>12</sup>.

Первые четыре найи, чтобы отличить от шабда-найи, иногда называют артха-найя (найя, связанная с объектом). Кроме того, существует деление на «субстанциальные» и на «изменчивые» найи. К «субстанциальным» относятся первые три найи, а к «изменчивым» — остальные.

Вторая знаменитая джайнская доктрина, разработанная в рамках анэкантавады, — сьядвада, согласно которой о любом объекте можно высказываться семью способами. А именно предмет высказывания:

- 1) некоторым образом существует (сьядасти);
- 2) некоторым образом не существует (сьяднасти);
- 3) некоторым образом и существует и не существует (сьядастинастича);
- 4) некоторым образом невыразим (сьядавактавйам);
- 5) некоторым образом и существует и невыразим (сьядастиавактавьямча);
- 6) некоторым образом и не существует и невыразим (сьяднастиавактавьямча);
- 7) некоторым образом и существует и не существует и невыразим (сьядастинастича авактавьямча).



При этом ни одно из высказываний не исключает других, и все они могут быть истинными одновременно, каждое относительно своих предпосылок, которых выделяется четыре: цветоформа (рупа), субстанция (дравья), место (кшетра) и время (кала).

Уточнение, вводимое термином «съяд» — некоторым образом», указывает на ограниченность и конкретность высказываемой истины. Такое уточнение имело большое практическое значение: в частых диспутах с профессиональными эристами и представителями других религиозно-философских направлений оно помогало джайнам формулировать высказывания, наименее уязвимые для критики.

Говоря, например, о кувшине, что он существует «некоторым образом», джайнский философ подчеркивает, что речь идет о некоем конкретном кувшине, допустим, большом и красном, глиняном, находящемся сейчас в этой комнате. Если не употребить ограничение «некоторым образом», то будет неясно, о каком кувшине говорится. Можно предположить, что оппонент имеет в виду не глиняный, а серебряный кувшин; тогда, с его точки зрения, высказывание (1) будет ложным, а истинным становится высказывание (2), которое ложно с точки зрения говорящего об упомянутом глиняном кувшине.

Поэтому последователь сядвады любую дискуссию начнет с уточнения терминов, без которого дальнейшее обсуждение может оказаться бессмысленным разговором о разных предметах.

Высказывание (2), как сообщает Маллишена, ссылаясь на авторитет текста «Таттвартхашлока-варттика», вводится «по причине установления данного данным»<sup>13</sup>. Здесь отмечается, что отсутствие известного кувшина указывает на наличие новой ситуации. Ведь бытие вещи есть небытие, отрицание всех других вещей в данной определенности и, наоборот, небытие одной вещи есть бытие другой вещи. Если о кувшине сказано, что он некоторым образом не есть, не существует, то это отрицание может иметь основания: кувшин некоторым образом не кувшин, а кусок обожженной глины, товар, или просто не тот кувшин, который имели в виду.

Согласно такому авторитетному исследователю анэкантавады, как С. Мукерджи, эта доктрина утверждает по поводу любого феномена существование в одном контексте и отрицание его в другом контексте. Если, скажем, мы будем утверждать, что авторучка совершенно тождественна себе, это будет неверно, ибо она, как и все сущее, непрерывно меняется по фактуре, цвету и т. д. В настоящий момент ручка уже не та, чем она была в предыдущий и чем будет в последующий. Но было бы неверным утверждать и то, что у нас бес-

конечное множество ручек: изменяться может только нечто идентичное, иначе отсутствовал бы сам субъект изменения, а значит, не было бы самого изменения как такового. Потому в одном контексте следует утверждать изменчивость ручки, в другом — ее идентичность<sup>14</sup>.

Хотя высказывания сядвады могут считаться истинными только применительно к своим предпосылкам, джайны не абсолютизируют даже относительность их истинности. Называя каждое предложение «неполным», Маллишена вслед за Пуджяпадой пишет, что в каждом из них имеется «собственная природа полного выражения и собственная природа неполного выражения». Под «полным выражением» понимается не обычное вербальное высказывание, а некий синтез всех «неполных выражений», преодолевающий их ограниченность уже не на дискурсивном уровне. Согласно джайнским воззрениям, возможность «полного выражения» обеспечивается духовной эволюцией субъекта, овладевающего на пути к «освобождению» ясновидением, телепатией и, наконец, абсолютным всеведением (кевала).

Остановимся теперь на высказывании (3), где предмету приписываются противоположные предикаты, подчеркивая тем самым совпадение бытия и небытия в каждой вещи. Комментируя это положение сядвады, известный джайнский автор VI в. Самантабhadра в комментарии к ТС — «Гандхастимаха-бхашья», показывает неизбежность совпадения бытия и небытия в объективной реальности, полагая, что при полном отрицании небытия «вещи теряют способность к изменению, становятся безначальными, бесконечными, неразличающимися», а полное отрицание бытия утверждает свое собственное несуществование.

Многие исследователи, однако, полагают, что позиция (3) представляет собой механическое соединение двух первых высказываний: вещь одновременно существует с одной точки зрения и не существует с другой. Такую упрощенную (в сравнении с позицией Самантабhadры) интерпретацию можно встретить в каноне шветамбаров.

Высказывания типа (4) — что предмет некоторым образом непредикативен, неопишуем, невыразим, иллюстрируются в «Бхагаваи» так: «...Нельзя сказать, что эти [демоны и небеса] обладают или не обладают реальностью, если они рассматриваются с обеих точек зрения (собственных и несобственных свойств)».

Здесь есть ряд отличий от высказывания (3). Во-первых, *весь* объект рассматривается одновременно и с позиции собственных свойств, и с позиции несобственных свойств. Это означает, что высказывание (4) применимо и к простым объектам, занимающим единицу пространства. Во-вторых,

утверждается, что на какие-то вопросы ответа просто не существует. Так, на вопрос о цвете кувшина можно было бы в первом приближении ответить, что некоторым образом (например, при свете солнца) он желтый, а некоторым образом не-желтый (а красный, как, например, при свече). Но что ответить, если спросят, каков же цвет кувшина «в действительности»?

Иначе говоря, в предложении (4) утверждается, что любое словесное описание неполно, обусловлено и ограничено точкой зрения субъекта, т. е. некоторым образом неистинно, невозможно. Здесь явно напрашивается сопоставление с мыслью Гегеля, заметившего, что «при действительной попытке выразить в словах этот лист бумаги он был бы превращен в пепел...»<sup>15</sup>. Но примечательно, что и данная точка зрения не абсолютизируется джайнами. Маллишена специально подчеркивал, что вещь неопишима только некоторым образом, ведь само слово «непредикативный» уже служит предикатом.

При рассмотрении предложения (7) в логическом плане можно увидеть конъюнкцию высказываний (3) и (4) или всех четырех первых типов предложений. Высказывания (5) и (6) представляют собой конъюнкцию предложений (1) и (4), (2) и (4) соответственно. Постоянно присутствующий термин «сьяд» показывает некую неудовлетворительность, неполноту каждого высказывания.

\* \* \*

В индологии есть уже множество публикаций, посвященных интерпретациям анэкантавады, в особенности сьядвады<sup>16</sup>. Некоторые из них не могут не вызвать возражения. Прежде всего отдельные авторы были введены в заблуждение неправильным пониманием термина «сьяд».

Сьяд — третье лицо единственного числа санскритского глагола *Uas* — «быть» в «желательном» наклонении (оптатив). Если переводить этот термин буквально как «может быть», «возможно», то смысл всей доктрины неузнаваемо искажается.

В. Рубен, например, изложил сьядваду так: «Нельзя с определенностью сказать, что это (1) существует, или (2) не существует, или (3) существует и не существует одновременно...» и т. д.<sup>17</sup>.

Разумеется, такое толкование неприемлемо. Как можно было видеть во всех цитированных текстах, сьядвада утверждает как раз противоположное: о любом предмете можно сказать с определенностью, что он существует, не существует и т. д. Нельзя лишь абсолютизировать эту определенность.

Ошибка, происшедшая из-за неправильного понимания термина, лишней раз напоминает, что в индийских философских текстах слово, как правило, нельзя переводить, основываясь только на значении, подсказываемом этимологией. Обычно термины используются лишь как ключи, вводящие нас в конкретную текстовую ситуацию, и почти не коррелируют со своим бытовым значением. Для того чтобы правильно перевести такие термины, необходимо знать референтный текст, к которому отсылает термин и в котором искомая текстовая ситуация присутствует в развернутом виде.

Еще более распространенной ошибкой в трактовке анэкантавады является понимание ее как чисто логической доктрины. Мы часто забываем, что древние учения были более синкретичными, чем новейшие, и что логика первоначально относилась не только к «порядку идей», но и к «порядку вещей». Эту же мысль совершенно правильно подчеркивают С. Чаттерджи и Д. Датта, напоминая, что высказывания сьядвады — не просто субъективные идеи, «но соответствуют реальным аспектам объекта». Относительность наших суждений о вещах, по мнению джайнов, находится «в зависимости не просто от склонности судящего рассудка, но и от относительного характера самой многогранной реальности»<sup>18</sup>.

Эти соображения, основанные на свидетельстве приведенных текстуальных примеров, не позволяют согласиться с неопозитивистской трактовкой анэкантавады как чисто лингвистической доктрины. Подобной трактовке противоречит хотя бы закономерность, лежащая в основе происхождения рациональности, выраженной в сьядваде. В конечном счете джайнская доктрина восходит к тем дебатам шраманской эпохи, в которых были порождены такие модели, как тетралемма и антитетралемма, а значит — к древним парадигмам индийской философской риторики<sup>19</sup>. Да и сама анэкантавада (частным случаем коей является, как мы понимаем, сьядвада) может рассматриваться как мощное диалектическое оружие, введенное в действие джайнами в их перманентной полемике со всеми оппонентами.

И следует признать, что метод «не-абсолютизма» давал джайнским философам некоторые важные стратегические преимущества в диалоге с «абсолютистскими» оппонентами. В самом деле, санкхьяики и ведантисты с их причинностной доктриной саткарьявады фактически отрицают небытие как таковое. Однако их абсолютизация бытия логически ведет к противоречиям. При этом отрицании небытия одну вещь нельзя было бы отличить от другой, ибо индивидуальность одной из них означает отрицание в ней других; все смешалось бы (как у древнегреческого противника небытия Анаксагора), и ничем нельзя было бы приписать конкретных

характеристик, но тогда ни о чем нельзя было бы говорить и как о реально существующем. Таким образом, последовательные сторонники «всебытия» должны прийти к результату, обратному их изначальной посылке — «всенебытию».

Противоположную крайность отстаивают буддисты-мадхьямики, абсолютизирующие уже небытие. Так, согласно последователям Нагарджуны, вещи могут быть устойчивыми или изменяющимися, простыми или составными и т. д., но поскольку все эти категории «снимаются» методом «негативной диалектики» как противоречивые, отрицается и существование самих вещей, которые в рамках этой понятийной сетки только и могут мыслиться. С точки зрения джайнов, такое тотальное всеотрицание несостоятельно по трем причинам: во-первых, оно отвергает позицию и самого мадхьямика, во-вторых, говорить об ошибочности чего-либо можно только в случае признания того, что этой ошибкой искажается, в-третьих, если «всеотрицание» основывается на логическом анализе, то нужно признать истинность хотя бы за самим этим анализом (что будет противоречить «всеотрицанию») <sup>20</sup>.

Тем не менее нет резона идеализировать и доктрину самих джайнов. В своей основной тенденции она ведет к релятивизму, а в логическом завершении — к невозможности характеристики любого объекта, который распадается на бесчисленное множество «соотносительных» аспектов, препятствующих возможности суждения о нем. Логический релятивизм восходит, пользуясь их же языком, «некоторым образом» и к религиозному — к вере в то, что Истины, вообще-то говоря, нет и есть только какие-то приближения к ней (однако при отсутствии того, к чему мы приближаемся, весьма затруднительно оценить и меру нашего приближения) <sup>21</sup>.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

- A — Aṅguttara-nikāya (Pali Text Society)  
AA — Manorathapūraṇī, Aṅguttara Commentary (S. H. B.)  
D — Dīgha-nikāya (Pali Text Society)  
DA — Sumaṅgala Vilāsinī (Pali Text Society)  
J — Jātakas. Ed. Fausböll  
M — Majjhima-nikāya (Pali Text Society)  
MA — Paṇḍita Sūdānī, Majjhima Commentary (Aluvihara Series, Colombo)  
Mhv — Mahāvamsa, ed. Geiger (Pali Text Society)  
S — Saṃyutta-nikāya (Pali Text Society)  
SNA — Sutta-nipāta Commentary (Pali Text Society)  
ВДИ — Вестник древней истории. М.  
ФН — Философские науки. М.  
IHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta  
IPQ — International Philosophical Quarterly  
IPR — Indian Philosophical Review. Bombay  
Jain A — Jaina Antiquary (Arrah)  
Jain G — Jaina Gazette  
JUP — Journal of the University of Poona  
РАИОС — Proceedings of All-India Oriental Conference  
PEW — Philosophy East and West. Honolulu.  
PQ — Philosophical Quarterly. Amalner  
RPR — Review of Philosophy and Religion. Poona

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

<sup>1</sup> См.: Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968; Культура Древней Индии. М., 1975; Волкова О. Ф. Джайнская мифология.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 369—372.

<sup>2</sup> См.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955, с. 72—105; Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956, с. 240—289. Единственный джайнский философский текст, переведенный на русский язык,— краткий компендий джайнского философа Харибхадры (VII—VIII вв.) «Шад-даршана-самуччая», посвященный обзору основных философских направлений; изложение джайнизма занимает всего одну главу в 12 стихов, см.: Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. М., 1969. По джайнской философии были опубликованы несколько статей, посвященных ее частным проблемам, написана одна (неопубликованная) диссертация (см.: Терентьев А. А. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма. Автореф. канд. дис. М., 1983).

### Глава I

<sup>1</sup> Датировка жизни Махавиры в значительной мере зависит от датировки жизни Будды, чьим предшественником был основатель джайнизма. Последняя же в значительной мере «сместилась» после недавних штудий Г. Бехерта, которые позволяют отнести ее к V—IV вв. до н. э., а не к VI—V вв. до н. э. согласно традиционной хронологизации нирваны Будды. Следует заметить, что «переворот» Бехерта заставляет отнестись с повышенной осторожностью к традиционным датировкам, соотносимым с домаурийским периодом индийской истории, а потому мы воздержимся от дальнейших уточнений времени жизни и Махавиры.

<sup>2</sup> См.: Triṣaṣṭīśalākāpuruṣacarita, or the Lives of Sixty-three Illustrious Persons, by Hemacandra. Transl. by H. M. Johnson. Baroda, 1931—1962 (Gaekwad's Critical Series. Vol. 51, 77, 108, 125, 139, 140).

<sup>3</sup> Caillat C. Mahāvira.— The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 9. N. Y. 1987, с. 130.

<sup>4</sup> Все «стандартные» монографии по джайнизму содержат биографию его основателя, однако есть смысл отметить и специальные публикации. Среди них следует выделить в первую очередь: Law B. C. Mahāvira: His Life and Teachings. L., 1937; Jain N., Upadhye A. N. Mahāvira: His Times and His Philosophy of Life. New Delhi, 1974. Дигамбарская версия представлена в Jaini P. S. The Jaina Path of Purification. Berkeley, 1979. С систематическим сопоставлением биографий Джини и Будды знакомит: Leumann E. Buddha und Mahāvira, die beiden indischen Religionsstifter. München, 1921.

<sup>5</sup> Так, член общины Нигантхи по имени Чаррака, обращенный в буддийскую дхарму самим Буддой, и его четыре сестры (обращенные одним из любимых учеников Будды — Сарипуттой) описываются как дети родителей-нигантхов, т. е. как представители джайнской сангхи уже по край-

ней мере во втором поколении ко времени проповеди Будды и его ближайших учеников. См.: МА I.450—451, ср. J.III.1—2.

<sup>6</sup> SNA II.425.

<sup>7</sup> В связи с претензиями Нигантхи на всеведение см.: M.I.92—93, II.31, 214—216; A.I.220.

<sup>8</sup> См.: DA III.906; MA II.831.

<sup>9</sup> Данные текстов Палийского канона и комментариев к ним по Нигантха Наттапутте очень аккуратно суммированы в издании: *Malalasekera G. P. Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 2. L., 1960, c. 61—64.*

<sup>10</sup> *Evam vutte bhante Nigaṇṭho Nāta-putto mam etad avoca: «Iddha mahā-rāja nigaṇṭho cātu-yāma-saṃvara-saṃvuto hoti. Kathaṃ ca mahā-rāja nigaṇṭho cātu-yāma-saṃvara-saṃvuto hoti? Idha mahā-rāja nigaṇṭho sabba-vari-vārīto ca hoti, sabba-vari-vārīto, ca, sabba-vārī-dhuto, sabba-vārī-phuttho ca. Evaṃ kho mahā-rāja nigaṇṭho catu-yāma-saṃvara-saṃvuto hoti. Yato kho mahā-rāja nigaṇṭho evam catu-yāma-saṃvara-saṃvuto hoti, yaṃ vaccati mahā-rāja nigaṇṭho gatatto ca yatatto ca thitatto cāti».*—D.I.57.

<sup>11</sup> M.I.371.

<sup>12</sup> S. IV.322—324.

<sup>13</sup> M.I.391—392.

<sup>14</sup> В приведенном пассаже из «Саманнапхала-сутты» проблема заключается в том, что слово *vārī* имеет разные значения в одной и той же фразе: в первом случае его употребления оно означает «воды», во всех последующих — «устраненность, воздержание». Очевидно, что перед нами игра слов (ср. *vārī-vārīto*) и что «вода» имеет метафорическое значение потока загрязнения, однако сочетание прямого и метафорического смысла слова в одной фразе все же оставляет определенное чувство неудовлетворенности. В связи с параллельными местами и толкованиями этого пассажа см.: *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übers. von R. O. Franke. Göttingen — Leipzig, 1913, c. 61.*

<sup>15</sup> Там же, с. 61 (отсылка на другие контексты термина *daṇḍa* в «джайнском» значении).

<sup>16</sup> См., в частности, J.III.1, M.I.228, 371.

<sup>17</sup> См. AA.II.751.

<sup>18</sup> См.: J.III.1, MAI.450—451.

<sup>19</sup> См.: *Шохин В. К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988, с. 243—245, 249.*

<sup>20</sup> См.: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985, с. 246.*

<sup>21</sup> См.: *Puri B. N. India under the Kūshāpas. Bombay, 1965, c. 147; Mukherjee B. N. Mathurā and its Society. The Śaka-Pahlava Phase. Calcutta, 1981, c. 167—169.*

<sup>22</sup> См. специальные исследования: *Ayyangar R., Seshagiri B. Studies in South Indian Jainism. Madras, 1922; Desai P. B. Jainism in South India and some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957.*

<sup>23</sup> См.: *Barua B. M. Minor Old Brāhmi Inscriptions in the Udayagiri and Khandagiri Caves.*—*INQ. 1938, vol. 14, c. 159—160.*

<sup>24</sup> См.: *Arokiaswami M. The Classical Age of the Tamils. Madras, 1972, c. 99.*

<sup>25</sup> Согласно знаменитой палийской хронике «Махавамса», уже цейлонский царь Пандукабхая (по современным датировкам, не позднее III в. до н. э.) строил для джайнов «асилумы» (названы имена Джотия, Гири, Кумбханда), один из коих обозначается *nigaṇṭhārāma*. См. *Mhv. X.97—99*. Только царь Ваттагамани, убедившись в нелояльности по отношению к нему Гири, снес его «резиденцию» и поставил на ее место Абхаягири-вихару. В этом свидетельстве привычные для буддийской литературы анахронизмы: цари Пандукабхая и Ваттагамани, которых разделяет почти полтысячелетия, становятся почти современниками. Впрочем, важно само



указание на покровительство джайнам даже на Ланке — в форпосте ортодоксального буддизма.

<sup>26</sup> Среди исследований, охватывающих общую историю джайнизма в древности, отметим: *Singha J. P. Aspects of Early Jainism: As Known from the Epigraphs. Varanasi, 1972*; *Chatterjee A. K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978*. Истории джайнских схизм посвящена специальная монография: *Jain M. U. K. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975*.

<sup>27</sup> О среднеиндийских языках см. исследование: *Вертоградова В. В. Праkritы. М., 1978*.

<sup>28</sup> В скобках дано санскритское наименование текста, если оно отличается от праkritского.

<sup>29</sup> 12-й анга, третий из пяти разделов которого составляли 14 пувва, в настоящее время считается утерянным.

<sup>30</sup> *Barua B. M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi, a. o., 1970, с. 379*.

<sup>31</sup> *Jaina Sutras. Transl. from Prakrit by H. Jacobi in Two Parts. Pt. 2. N. Y., 1968, с. XXXVIII—XXXIX*.

<sup>32</sup> См., в частности: *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography. Comp. by K. H. Potter. Delhi a. o., 1974, с. 38, 48*.

<sup>33</sup> Эту датировку поддержал в свое время и такой авторитетный знаток древнеиндийской литературы, как М. Винтерниц. См.: *Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 2. Delhi a. o., 1983, с. 457*.

<sup>34</sup> *Glaserapp H. von. Der Jainismus. B., 1925, с. 105*.

<sup>35</sup> Следует датировке Сукхлала Сангхви. См.: *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography, с. 81*.

<sup>36</sup> Известна и более поздняя датировка его жизни — IX—X вв. См.: *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography, с. 141*.

<sup>37</sup> *Glaserapp H. von. Der Jainismus, с. 4*.

<sup>38</sup> В 1912 г. этот труд был уже переведен на бенгальский У. Даттой (позднее в английском переводе вышла книга: *Jacobi H. Studies in Jainism. Ahmedabad, 1946*).

<sup>39</sup> *Barua B. M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, с. 372—404*.

<sup>40</sup> Подробнее см.: *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography, с. 456—463*.

## Глава II

<sup>1</sup> *Kundakunda. Pañcastikāyasāra. Ed. and transl. by A. N. Upadhye with Sanskrit Commentary of Amritacandra. L., 1975, с. 9*.

<sup>2</sup> Там же, с. 11.

<sup>3</sup> При операциях с большими числами джайны используют три термина: «многочисленное» (самкхийейам), «бесчисленное» (асамкхийейам) и «бесконечное» (анантам). При этом «бесконечное» понимается как действительно бесконечное, а не просто очень большое число, в отличие от «бесчисленного», которое, по утверждению Акаланки, все же имеет предел, хотя и недоступный даже всеведущим.

<sup>4</sup> Кундакунда уточняет: «Атом вечен... является основой различия „молекул“ и их изменений...». См.: *Kundakunda. Pañcastikāyasāra, с. 87*.

<sup>5</sup> В некоторых сочинениях вводят разделение атомов на «карана» и «карья», подразумеваемая под первыми «основу четырех коренных элементов» (т. е. земли, воды, огня, воздуха), а под последними «мельчайшую частицу материи». Здесь рассматривается атом «карья».

<sup>6</sup> *Kundakunda. Pañcastikāyasāra, с. 80—81*.

<sup>7</sup> ТС утверждает, что два равно «вязких» компонента не могут вступить в соединение и в то же время два «сухих», «рассыпчатых» компонента соединяются, если обладают существенно разной степенью этого каче-

ства (ТС V.34, 35), что явно противоречит простейшей бытовой практике и указывает тем самым на условность использования терминов «вязкость» и «сухость».

<sup>8</sup> Происхождение данного термина не совсем ясно, хотя можно предположить, что этим словом хотели указать на отличие такой «негравитационной активности» от обычной активности атома, связанной с прямолинейным движением, которое соотносится с движением по инерции.

<sup>9</sup> Jain G. R. *Cosmology Old and New* (being a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Tattvārthādhigama Sutra). Delhi, 1975, с. 78.

<sup>10</sup> Amrtacandra. *Tattvārtha-sāra*. Ed. and transl. by Pandit Prasada. Bombay, 1905.

<sup>11</sup> *Kundakunda*. *Pañcāstikāyasāra*, с. 92.

<sup>12</sup> Там же, с. 90—91.

<sup>13</sup> Ср. там же, с. 103.

<sup>14</sup> Там же, с. 23, 24.

<sup>15</sup> Костюченко В. С. Диалектические идеи в философии джайнизма.— ФН. 1975, с. 98.

<sup>16</sup> О категории «вещества» в джайнской философии см.: *Bhattacharya H. The Jaina Theory of Matter*.— Jain G. 1930, vol. 26, с. 45—61, 97—109, 119—137, 235—251.

<sup>17</sup> См. у Шанкары: *Брахма-сутра-бхашья*. II.2.33—36.

<sup>18</sup> *Kundakunda*. *Pañcāstikāyasāra*, с. 74.

<sup>19</sup> Подробнее см. Б.И.4; Д.И.4.

<sup>20</sup> О дживе в джайнизме см. специальные публикации: *Bhattacharya H. The Jaina Doctrine of Soul*.— Jain G. 1929, vol. 25, с. 73—82, 172—183; *Kalghatagi T. G. Nature of Soul in Jainism*.— JUP. 1953, vol. 1, с. 89—93.

<sup>21</sup> *Haribhadra Suri. Shaddarśana-samuccaya*. Ed. by D. L. Goswami. Calcutta, 1905, с. 41.

<sup>22</sup> В связи с цветами-лешьями см. специальную работу: *Upadhye A. N. The Leśya doctrine*.— ПАИОС. 1935, vol. 7, с. 391—398.

<sup>23</sup> С параллельными концепциями адживиков хорошо знакомит посвященный им раздел в кн.: *Barua B. M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*. Delhi a. o., 1921, с. 297—318.

### Глава III

<sup>1</sup> Подой джайнские авторы, в отличие от буддистов и индуистов, называли любую деятельность тела, речи и ума и только во вторую очередь — особый комплекс психофизических упражнений в религиозной практике.

<sup>2</sup> Имеется в виду восприятие прочими органами чувств.

<sup>3</sup> В целом литература о карме у джайнов весьма внушительна. Отметим только: *Champat Rai Jain. The Jaina Theory of Karma*.— IPR. 1920, vol. 3, с. 149—164; *Upadhye A. N. Jainism and Karma Doctrine*.— Jain A. 1936, vol. 2, с. 1—28; *Glazenapp H. von. Doctrine of Karman in Jaina Philosophy*. Bombay, 1942.

<sup>4</sup> Скрытие истины разрешается только в том случае, если истина ведет к повреждению или гибели живого существа.

<sup>5</sup> Эта поза подобна той, которую принимают солдаты по команде «смирно».

<sup>6</sup> *Glazenapp H. von. Der Jainismus*. В., 1925, с. 425.

<sup>7</sup> В этом случае оказалось затруднительным подобрать приемлемый русский эквивалент термину «дхарма». Очевидно, однако, что речь идет скорее об «учении», чем об «условии движения».

## Глава IV

<sup>1</sup> Некоторые позднейшие джайнские теоретики перешли на позиции большинства индийских школ, считавших чувственное познание непосредственным.

<sup>2</sup> Перечень в ТС I.16.

<sup>3</sup> Класс канонических текстов. См. гл. I.

<sup>4</sup> *Tatia N. Studies in Jaina Philosophy.* Banaras, 1951, с. 52.

<sup>5</sup> Там же, с. 56.

<sup>6</sup> Классификация представлена в Б.1.23.

<sup>7</sup> *Tatia N. Studies in Jaina Philosophy,* с. 66.

<sup>8</sup> Среди специальных работ по теории познания джайнов отметим: *Bhattacharya H. M. The Jaina Conception of Truth.*—PQ. 1927, vol. 3, с. 201—216; *он же. Jaina Theory of Knowledge and Error.*—PQ. 1938, vol. 14, с. 120—130; *Prasad R. A Critical Study of the Jain Epistemology.*—Jain A. 1938, vol. 14, с. 63—77; *он же. The Jaina Conception of fallacies.*—PQ. 1950, vol. 23, с. 69—74.

<sup>9</sup> См.: *Узнадзе Д. Н. Психологические исследования.* М., 1966.

<sup>10</sup> См. в связи с этим: *Bhattacharya H. M. The Jaina Critique of the Buddhist Theories of Pramāṇa.*—Jain A. 1949, vol. 15, с. 7—13, 54—69.

<sup>11</sup> См.: *Vidyabhusana S. Ch. A History of Indian Logic.* Delhi, 1978, с. 166—167.

<sup>12</sup> С интерпретациями Маллишены можно ознакомиться по изданию: *Mallishena. Syādvādamaijari. The Flower-Spray of the Quadamodo Doctrine.* Transl. and annot. by F. W. Thomas. B., 1960, с. 157.

<sup>13</sup> Там же, с. 132.

<sup>14</sup> См.: *Mookerjee S. The Jaina Philosophy of Non-absolutism.* Delhi, 1978, с. 79 а. о.

<sup>15</sup> *Гегель Г. В. Ф. Наука логики.* М., 1970, с. 88.

<sup>16</sup> См. к примеру, такие специальные публикации по анекантаваде: *Lala Kannomal. The Saptabhangī Naya or the Pluralistic Argument of the Jaina Dialectic.* Agra, 1917; *Jain J. C. The Development of the Doctrine of the Anekāntavāda.*—RPR. 1944, vol. 5, № 2, с. 179—186; *Upadhye A. N. References to Syādvāda in the Ardhamāgadhī Canon.*—PAIOC. 1949, vol. 9, с. 669—672; *Rao G. N. Anekāntavāda or the Jaina Philosophy.*—Mysore University Magazine. 1942, vol. 2, с. 79—93; *Bhattacharya K. C. The Jain Theory of anekāntavāda.*—Jain A. 1943, vol. 9, с. 1—14; *Tatia N. Nayas—Ways of Approach and Observation.*—PQ. 1953, vol. 25, с. 251—258; *Bahn A. J. Does Seven-fold Predication Equal Four-cornered Negation Reversed?*—PEW. 1957—1958, vol. 7, с. 127—130; *Kothari Z. V. Syādvāda and Relativity.*—Vidya. 1964, vol. 4, с. 74—93; *Burch G. B. Seven-valued Logic in Jain Philosophy.*—IPQ. 1964, vol. 4, № 1, с. 68—93.

<sup>17</sup> *Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie.* B., 1954, с. 129.

<sup>18</sup> *Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия.* М., 1954, с. 81.

<sup>19</sup> Типологическое сопоставление тетралеммы и сьядвады намечено в статье: *Терентьев А. А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии.*—Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984, с. 59—66.

<sup>20</sup> См.: *Шохин В. К. Основные направления изучения древнеиндийской философии в зарубежной науке.*—ВДИ. 1981, № 1, с. 197.

<sup>21</sup> Интересная, хотя и достаточно неожиданная параллель джайнского понимания соотношения относительной и абсолютной истины присутствует и в лжерелигиозных мировоззренческих системах. Взять хотя бы знаменитую теорию В. И. Ленина, согласно которой «для объективной диалектики в релятивном ЕСТЬ абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное» (*Ленин В. И. Полное собрание сочинений.* Т. 6. с. 317).

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### *В. Г. Лысенко. Ранняя буддийская философия*

Введение . . . . .	7
Глава I. Буддизм — философия, религия, этика (из истории буддологии на Западе и в России) . . . . .	24
Начальные этапы . . . . .	24
Школы в буддологии . . . . .	32
«Открытие» буддизма в философской и общественной мысли: Запад—Россия . . . . .	40
Русская буддология: Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг . . . . .	53
Глава II. Послевоенная и современная буддология . . . . .	66
Основные направления зарубежной науки о буддизме . . . . .	66
Советская буддология . . . . .	70
Современное состояние (80-е годы) . . . . .	80
Глава III. Буддийская литература: текст и культура . . . . .	94
Палийский канон: «слово Будды» и Дхарма . . . . .	94
Текстовая деятельность: «для себя» и «для другого» . . . . .	107
Буддийская философия: проблема «начала» . . . . .	114
Глава IV. История жизни Будды и эпоха . . . . .	126
Образ Будды: философские импликации . . . . .	126
«Брахмаджала-сутта»: буддийский взгляд на духовное сообщество . . . . .	146
Буддийские принципы отношения к другим учениям . . . . .	163
Глава V. Учение Будды . . . . .	169
Четыре благородные (арийские) истины . . . . .	169
Матрика . . . . .	179
Буддийская медитация . . . . .	183
Глава VI. Философия Будды . . . . .	194
Будда и метафизика . . . . .	194
Философский и религиозный смысл принципа анатмана («недуша») . . . . .	210
Пратитья самутпада как буддийская концепция причинности . . . . .	228
Глава VII. Хиньяна как итог предшествующего развития . . . . .	248
Очерк истории «расколов» . . . . .	248
Основные доктринальные расхождения . . . . .	257
Абхидхарма-питака — первые результаты систематизации . . . . .	260
Заключение . . . . .	273
Список сокращений . . . . .	283
Примечания . . . . .	284

<i>А. А. Терентьев, В. К. Шохин. Философия джайнизма</i>	
Введение . . . . .	313
Глава I. Джина Махавира. Джайнская литература и литература о джайнизме . . . . .	315
Глава II. Учение о бытии . . . . .	335
Онтология . . . . .	335
Душа (джива) и тело (шарира) . . . . .	342
Глава III. Учение о «закабалении» и «освобождении» . . . . .	349
Джайнская карма . . . . .	349
Джайнская «практическая философия» . . . . .	353
Джайнская нирвана . . . . .	357
Глава IV. Учение о познании . . . . .	359
Основы гносеологии . . . . .	359
Логика . . . . .	366
Методология «неабсолютистского» знания: найявада и сьядвада . . . . .	368
Список сокращений . . . . .	376
Примечания . . . . .	377

Научное издание

*Лысенко Виктория Георгиевна,  
Терентьев Андрей Анатольевич,  
Шохин Владимир Кириллович*

**РАННЯЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА**

*Утверждено к печати  
Институтом философии РАН*

Заведующая редакцией *Э. М. Евсенин*  
Редактор *Л. Ш. Фридман*  
Младший редактор *Л. В. Исаева*  
Художник *Б. Л. Резников*  
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*  
Технический редактор *О. В. Власова*  
Корректоры *А. А. Артамонова, Р. Ш. Чемерис*  
ЛР № 020910 от 02.09.94

ИБ № 17336

Сдано в набор 14.03.94. Подписано к печати 26.10.94.  
Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура  
литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 24,0. Усл.  
кр.-отт. 24,25. Уч.-изд. л. 26,4. Тираж 4000 экз.  
Изд. № 7584. Зак. 98. «С»—1

ВО «Наука»  
Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
3-я типография ВО «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28