

**ГОУ ВПО «САРАТОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО»
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Д.Б. ПЕТРОВ

История философии Древнего Востока: Буддизм

Учебное пособие

САРАТОВ

2014

Петров Д.Б. История философии Древнего Востока: Буддизм.

Учебное пособие. – Саратов, 2014.- 58 с.

В курсе по Истории философии Древнего Востока, тема «Буддийская философия» занимает одно из важнейших мест и является чуть ли не самой сложной. Учебное пособие «История философии Древнего Востока: Буддизм» является введением в изучении буддизма и буддийской философии и имеет своей целью - помочь студентам в усвоении материала по этой теме и помочь в подготовке к семинарским занятиям. Так же данное учебно-методическое пособие включает в себя Задания для самостоятельной работы, Вопросы для самопроверки и рекомендуемую Литературу по теме.

Рекомендовано учащимся по направлению подготовки «философия», «культурология», «религиоведение», магистрам, аспирантам и преподавателям, а так же всем интересующимся вопросами истории философии.

Рецензент – доктор философских наук, профессор В.А. Фриауф

©Петров Д.Б.

Содержание

Введение	3
Раздел 1. Введение в историческую и культурную проблематику буддизма.....	4
1.1. Личность Будды Шакьямуни в истории и культуре буддизма.....	5
1.2. Причины возникновения и распространения буддизма.....	9
1.3. История и культура буддизма после Будды. Направления, школы и секты буддизма.....	10
1.4. Священные тексты в буддизме.....	14
1.5. Учение самого Будды.....	17
1.6. Буддизм — религия, философия или психология?.....	19
1.7. Буддизм в России.....	22
Литература, вопросы и задания к разделу.....	24
Раздел 2. Введение в философскую проблематику буддизма.....	26
2.1. Философия буддизма и история философии.....	26
2.2. Чатвари арья сатьяни. Четыре благородные истины.....	30
2.3. Мара. Восмеричный путь.....	34
2.4. Карма.....	36
2.5. Пратитья самутпада. Причинно-зависимое происхождение.....	39
2.7. Анатмавада. Несуществование индивидуального субстанционального «я» или души.....	45
2.8. Кшаникавада. Учение о мгновенности.....	50
2.9. Медитация.....	51
Литература, вопросы и задания к разделу.....	56

Введение

В курсе по Истории философии Древнего Востока, тема «Буддийская философия» занимает одно из важнейших мест и является чуть ли не самой сложной. Данное учебное пособие является введением в изучении буддизма и буддийской философии и имеет своей целью - помочь студентам в усвоении материала по этой теме и помощь в подготовке к семинарским занятиям. Так же данное учебно-методическое пособие включает в себя Задания для самостоятельной работы, Вопросы для самопроверки и рекомендуемую литературу по теме.

1. Методические рекомендации по работе с учебным пособием

Пособие поделено на два раздела, каждый из которых включает параграфы. И сами разделы учебного пособия, и параграфы, включённые в них, содержат структуру и логику усложнения и уплотнения материала. В связи с этим, необходимо особое внимание обратить на то, что от усвоения материала первого раздела, зависит понимание сложного материала раздела второго.

В каждом разделе специальные термины буддизма выделены жирным курсивом, и в определенном логичной месте дается их расшифровка, определение и т.д.

Учебное пособие составлено по научным материалам самых известных и авторитетных специалистов и исследователей в области Индийской философии, и в частности философии буддизма: *Лысенко В. Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., ИФ РАН. 2003; *Андронов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001; *Берзин А.* Краткая история буддизма в Индии до вторжений в XIII веке. М., 2002. *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. М., 2004. *Философия буддизма. Энциклопедия.* М., 2011; *А. М. Пятигорский.* Лекции по буддийской философии. СПб.: «Азбука-классика», 2004.; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб. 2000; *С. Чаттерджи, Д. Датта.* Древняя индийская философия. Издательство Иностранной Литературы. Москва, 1954; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1—2. М., 1956—1957. (Репринт: СПб., 1994.)

История философии Древнего Востока разнообразна по своим направлениям и школам, которые так или иначе вырастают на религиозных традициях своих стран и являются отражением религиозной мысли Востока. История философии Древнего Востока сегодня, в сознании обывателя, тесно ассоциируется с буддизмом и подчас к нему и сводится. Это распространенное заблуждение во много связано с очень плохим знанием самого буддизма и его истории. Буддизм одно из блистательных и ярких порождений философии древней Индии и древнего Востока в целом. Его вклад в развитие философской культуры Востока велик, но не стоит и недооценивать вклад других философских и культурных традиций стран, государств и регионов Древнего Востока (например - Тибета) в развитие и распространение философии буддизма. Мы хотим сказать, что философия буддизма, теснейшим образом связана с его историей и понимание философии буддизма, может осуществляться только в контексте понимания истории этой философии. Вся сложная проблематика философии буддизма вдвойне усложняется многообразием возникших в истории школ и направлений буддизма, а также тем обстоятельством, что в части этих школ существует различный взгляд на то, какое место в философии буддизма занимают обряды и ритуалы. То есть понимание того, насколько в исторической ткани буддизма он может быть разделен на религиозную, духовную практику и на чистую философию. К вопросу о том, чем является буддизм- религией, философией или может психологией, мы вернемся чуть ниже. В самом же начале нам необходимо ознакомиться к краткой историей и культурно-историческим контекстом буддизма и только затем обратиться к его философии.

Раздел 1. Введение в историческую и культурную проблематику буддизма¹

Основной тезис: философия буддизма становится понятна только когда мы учитываем исторический и культурный контекст ее возникновения и развития.

Буддизм самая ранняя, по возникновению, из так называемых мировых религий. Оценка численности последователей буддизма во всём мире значительно колеблется в зависимости от способа подсчёта, однако самые

¹ При подготовки, составлении и написании раздела использована литература: *Лысенко В. Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., ИФ РАН. 2003; *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001; *Берзин А.* Краткая история буддизма в Индии до вторжений в XIII веке. М., 2002. *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. М., 2004.

минимальные цифры колеблются в районе 350—500 миллионов человек². По данным буддолога А. А. Терентьева, на момент 2008 года оценки численности буддистов составляли от 600 до 1300 миллионов человек³. По данным Encyclopedica Britannica, в 2011 году численность буддистов составляла 780 миллионов человек⁴. Основное число буддистов живёт в странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии: Бутане, Вьетнаме, Индии, Камбодже, Китае (а также китайское население Сингапура и Малайзии), Корее, Лаосе, Монголии, Мьянме, Непале, Таиланде, Тибете, Шри-Ланке, Японии. В России буддизм традиционно исповедуют жители Бурятии, Калмыкии, Тувы, а в последнее десятилетие буддийские общины возникли в Москве, Санкт-Петербурге и других крупных городах России. Есть небольшая буддийская община и в Саратове. Это община карма-кагью, относящая себя к Кагью (тибет. *bka' brgyud*, буквально «линия устной передачи») — тибетская буддийская школа, линии учения и медитативных практик тантры (Ваджраяна), привнесенных в Тибет из Индии в XI в. тибетским йогиним и переводчиком Марпой (1012-1097).

1.1. Личность Будды Шакьямуни в истории и культуре буддизма

Согласно легендарной традиции основатель этой религии Будда Шакьямуни, живший в промежутке между 6-5 вв. до н.э. в Северной Индии. Слово «Будда» не есть имя собственное, оно является духовным титулом, знаком абсолютного знания и высшего состояния сознания. Согласно письменным источникам, его настоящее полное имя было Сиддхартха Готама или Гаутама и происходил он из кшатрийского (т.е. княжеского) рода шакьев. Биография Будды является центральным повествованием буддизма, образцом для всех буддистов, выражением основных положений учения. Жизнь Будды, согласно богатейшей и порой противоречивой агиографической традиции, началась в городке Капилавасту (на нынешней границе между Индией и Непалом). В возрасте 29 лет, глубоко растроганный увиденными человеческими страданиями, он тайно покидает дворец и проводит шесть лет в качестве скитающегося аскета. В 35 лет, после долгой и изнурительной медитации под деревом бодхи (индийская смоковница) он достигает просветления (состояния бодхи). В этот момент ему открылось знание мира, его прошлого и будущего. С этого времени Будда начинает проповедовать дхарму, или учение о законе мира. Последние 45 лет своей жизни Будда провел в поучениях, собирая вокруг себя все больше и больше учеников. Умер Будда в возрасте 80 лет и был кремирован в местечке

² http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html#Buddhism

³ Терентьев А. А. Буддизм // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2008. — С. 203—212. — 1520 с

⁴ Пономарёв Д. И. Религиоведение: справочник для студентов всех специальностей. — Владимир: Изд-во Владимирского государственного университета, 2011. — 164 с.

Кушиногар (современный Штат Уттар-Прадеш, Индия). Смерть Будды трактуется всеми агиографами как достижение нирваны (*ниббана*), которая и есть высшая цель буддизма. Жизнь Будды отражена в сутрах (поучениях), где он предстает в человеческом облике Учителя. Исходя из той роли, которую Будда сыграл в современной ему Индии, он иногда считается социальным реформатором и создателем новой этической системы. В то же время наряду с оценкой его как великого человека описания его жизни переполнены легендарными и мифическими мотивами. В результате Будда предстает не только как совершенный сверхчеловек, но и как космическое божество. Более того буддизм говорит не об одном Будде реально существовавшем. Просветленные существа, Будды, жили и до Шакьямуни и будут жить после него. В буддийском пантеоне в зависимости от конкретной школы или традиции титул Будды может относиться сразу к нескольким различным божествам, выполняющим разные символические функции. К примеру, в Тибете, Непале и Японии популярен образ Будды Вайрочаны («просветитель»), а, скажем, в Китае поклоняются Будде Амитабхе («вечный свет»). Образ Будды один из самых глубоких и значимых в мировой культуре, принимает многочисленные формы в буддийском культе и искусстве.

Некоторые историки считают, что за образом Будды стоит реальный исторический персонаж, другие, к примеру, французский ученый Эмиль Сенар – считают биографию Будды вариацией на тему солярного мифа. Трудности реконструкции реального жизненного пути Будды начинаются уже при попытке установить дату его рождения и смерти. Существует три версии: сингальская (по сингальским хроникам) — с 624 по 544 гг. (ее придерживается буддийское направление *тхеравада*), научная, основанная на греческих свидетельствах о коронации Ашоки и принятая до сих пор большинством ученых — с 566 по 486 гг., и японская, поддерживаемая немецким ученым Х. Бехертом — с 488 по 368 гг. Исторически правдоподобным считается, что Будда родился в местечке Лумбини у подножия Гималаев, в семье кшатрия, рано женился, имел одного ребенка, вступил на путь аскета против родительской воли, что первые его попытки достичь «просветления» провалились и что он умер от несварения желудка. Все эти сведения совпадают в буддийских источниках разных направлений. То, что в ранней истории буддийской общины «культ личности» Будды еще не получил развития, доказывается отсутствием в древних палийских источниках более или менее связной биографии, представляющей его жизненный путь от рождения до смерти. В Сутта –питаке, одной из книг священных текстов буддистов, жизнь Будды описывается начиная с того момента, когда достигнув «просветления», он решил проповедовать *Дхарму*⁵,

⁵ Понятию дхармы, которое является одним из важнейших философских понятий буддизма, трудно найти эквивалент. Слово «дхарма» буквально переводится как «то, что удерживает или поддерживает» (от санскритского корня дхар — «поддерживать»). В другом аспекте, под «дхармой» подразумевают неделимые

что вполне отвечает принципу «приоритета Дхармы» (текст «Дхамма-чакка-аватана-сутта»). Из этой же «корзины» можно узнать подробные сведения об обстоятельствах проповеднической деятельности Будды, о географии его перемещений по Индии, о его собеседниках и слушателях. По подсчетам Умы Чакраварти, из вступивших в сангху 150 человек, социальное положение которых известно, большинство последователей (монахов и упасак — мирских последователей) Будды составляли брахманы. Это убедительно опровергает миф о том, что Будда привлекал своим учением прежде всего угнетенных и обездоленных. Будда не был социальным реформатором, он никогда не критиковал существующие порядки, не осуждал богатства и не говорил о преимуществах бедности. Важно вообще отказаться от собственности, а не просто не иметь ее по бедности. Особенно подробно и реалистически описывают *сутты*⁶ кончину Будды («Махапариниббана-сутта»). От недуга, поразившего его в сезон дождей, восьмидесятилетний Будда очень ослаб. Событием, послужившим непосредственной причиной смерти Будды, было приглашение на ужин от некоего кузнеца Чунды. Отведав его угощения, Будда смертельно занемог. Понимая, что Учитель может уйти, не оставив духовного завещания, любимый ученик Ананда просит его дать наставления относительно сангхи. Ответ Будды еще раз подтверждает принцип «приоритета Дхармы». Затем Будда произносит свое знаменитое духовное завещание, в котором призывает монахов опираться на Дхарму и собственные усилия.

Буддисты утверждают, что Дхарма извечна и существует всегда, независимо от того, «открыта» она кем-то или нет. До Шакьямуни было множество *пратьекабудд* — будд «для себя», которые тоже постигли Дхарму, но не захотели поделиться своим открытием с другими, довольствуясь собственным спасением. После же Будды Шакьямуни были и другие будды и бодхисаттвы. Стало быть, Шакьямуни не был единственным и уникальным глашатаем Дхармы. Из всего этого напрашивается вывод, что в истории буддийского вероисповедования фигура «открывателя» и «глашатая» Дхармы по сравнению с самой Дхармой была второстепенной и вспомогательной. Будда первым донес Дхарму до живых существ и именно в

единицы бытия (например, в буддизме). Также, в зависимости от контекста, дхарма может означать «нравственные устои», «религиозный долг», «универсальный закон бытия» и т.п. Таким образом, мы видим, что, инструментальное значение понятия «дхарма» очень широко, от религиозного и социально-этического понимания до философско-онтологического.

⁶ Сутта или сутра — в древнеиндийской литературе лаконичное и отрывочное высказывание, афоризмы, позднее — своды таких высказываний. В сутрах излагались различные отрасли знания, почти все религиозно-философские учения Древней Индии. Язык сутры характеризуется образностью и афористичностью, в сутрах часто используются притчи. В буддизме сутры построены в основном в форме диалогов или бесед (обычно Будды, бодхисаттвы или патриарха с учениками), в которых излагались основы учения.

этом он видел свою основную роль. Перед окончательным уходом в нирвану он наставлял своих последователей полагаться в их религиозных устремлениях не на него, Будду, а лишь на Дхарму и самих себя («Будьте сами себе светильниками»). Таким образом, мы можем говорить о том, что в сравнении с вечной Дхармой слово Будды было чем-то относительным, ограниченным пределами опыта отдельной личности как проповедника, так и слушателя проповеди. Принцип относительности слов Будды при абсолютности Дхармы можно условно называть принципом «приоритета Дхармы». Именно этот принцип и лежит в основе буддийской герменевтики, т.е. методов понимания и истолкования речений основателя буддизма и его последователей. Это можно рассматривать и как метод *философской герменевтики* в буддизме.

Поскольку смерть Будды была событием космического масштаба, произошло страшное землетрясение и разразился гром. Брахманские боги произнесли свои эпитафии. Что же касается людей, то среди них те, кто еще не освободился от страстей, заламывали руки, стенали, рыдали, падали на землю. Тело Будды было предано кремации, а все, что от него осталось (зубы и кости), было помещено в специальные поминальные сооружения (ступы) и стало предметом культа для простых людей.

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

1.2 Причины возникновения и распространения буддизма

Во времена Будды страна, которую мы сегодня называем «Индия», еще не существовала. Территория, на которой разворачивается деятельность основателя буддизма, — это северо-восток долины реки Ганг. Район чрезвычайно разнообразный в этническом и политическом отношении — монархии (Магадха, Косала), племенные республики (Видджей, Маллов, Шакьев). В период с VIII по III вв. до н.э. в некоторых частях планеты шел процесс разложения родоплеменных холистических обществ и одновременно началось формирование центров городской культуры, зарождались государства, объединившие территории, населенные разными племенами и народами. Этот процесс привел к созданию космополитических империй, таких как империя Маурьев в Индии, империя Дария в Персии, империя

Александра Великого, империя династий Цинь и Хань в Китае. Возникновение «диссидентских» религий в Индии часто объясняют реакцией на крайний догматизм и ритуализм ортодоксального брахманизма. Однако центр ведийской брахманистской культуры находился скорее на северо-западе Индии. Буддизм же зародился на северо-востоке долины Ганга, где ведийские порядки не были такими строгими и всеохватывающими. Поэтому, скорее всего, больше правы, те ученые, кто связывает возникновение буддизма с новой социально-экономической и духовной ситуацией, порожденной развитием городов. Именно в Северо-восточной Индии процесс создания городов шел наиболее интенсивно.

Тем не менее, в научной литературе распространена точка зрения на то, что распространение и популяризация буддизма в Северо-восточной Индии проходили на фоне кризиса ведийского брахманизма, который подвергался критике за застывший иерархиям, кастовость и механическую обрядовость. Учение Будды было сначала самой неортодоксальной из многих духовных школ. Будда сменил образец религиозной системы, сделав акцент на этические, а не родовые критерии статуса человека. Тем самым он провозгласил более подвижную и индивидуалистическую модель отношений между людьми. Превращению буддизма из небольшой религиозно-философской группы в мировую религию способствовали создание устойчивой институциональной традиции (*сангха*, или монашеская община); развитая традиция сакральных текстов (сначала на пали и санскрите, а затем и на многих других языках Азии); формирование чрезвычайно развитой визуальной культовой традиции, включающей яркие образцы архитектуры, скульптуры, живописи и сопутствующих культовых атрибутов. Другими причинами быстрого распространения буддизма был универсализм его учения и поддержка царской власти.

К 12 веку буддизм фактически исчезает в Индии, но продолжает развиваться в культурах многих стран Азии, став базовым элементом элитарной и народной культуры региона. Буддисты составляют большинство населения Камбоджи, Мьянмы, Таиланда, Шри-Ланки, Лаоса, Бутана, а так же значительная часть Китая, Японии, Кореи, Тайваня, Монголии, Вьетнама, Непала. В буддизме нет всемирного центра. В начале 21 века наиболее авторитетной фигурой в мировом буддизме является Далай-лама XIV, духовный лидер тибетского буддизма. В последние десятилетия 20 века буддизм быстро распространялся за пределами традиционной буддийской культурной зоны, на Западе, становясь частью мозаичной глобальной культуры.

1.3. История и культура буддизма после Будды. Направления, школы и секты буддизма.

История философии буддизма после смерти Будды — это история образования все новых и новых школ, сект и направлений. Последователи Будды в течение последующих 400 лет сформировали много разных учений — школы раннего буддизма (Никая), из которых сохранилось учение Тхеравада и многочисленные ветви Махаяны. По свидетельству палийских источников, первое собрание буддистов — *сангити* (буквально, «спевка») произошло через год после нирваны Будды, т.е. в 481 г. (если придерживаться традиционной даты паринирваны — в 480 г.) в Раджагрихе (древней столице Магадхи). Это собрание получило название Первого буддийского собора. Сообщается, что на «спевке» присутствовало 500 *архатов*, которые попытались восстановить по памяти все, что говорил Будда по разным поводам и систематизировать его беседы и высказывания в две корзины — корзину Дхармы (Сутт) и корзину Дисциплины (Винаи). Второй буддийский собор в 383 году до н.э. провёл царь Каласока в Вайшали, и был он связан с конфликтом между традиционными школами буддизма и более либеральными интерпретациями, известными как Махасангхика. В это время буддизм раскололся на 18 школ. Третий буддийский собор провёл знаменитый царь Ашока. Царь Ашока провёл собор около 250 до н. э. в Паталипутре (современная Патна). Речь шла о примирении различных буддийских школ, очищении буддийского движения от оппортунистских фракций, выросших под царской опекой, и организации миссионеров через весь известный к тому времени мир. В это время более чётко установился состав канона *Трипитаки*, содержащего слова, переданные непосредственно от Будды. Школы тхеравада и *сарвастивада* провели собственные четвёртые соборы. Школа тхеравада проводила четвёртый собор в 83 г. до н.э. в Шри-Ланке. Махараккхита и пятьсот старейшин тхеравады в присутствии различных групп, отделившихся от тхеравады из-за различий в трактовке слов Будды, встретились для декламации и записи слов Будды, чтобы сохранить их подлинность. Учения Будды были впервые выражены в письменной форме, и на этом соборе они были представлены на языке пали. Эта версия «Трёх корзин учения», «Типитака», известна как «Палийский канон». Однако другие школы хинаяны продолжили передавать учения в устной форме. Внутри школы сарвастивады постепенно возникали различные трактовки учений. Первой появилась школа, которая была предшественницей *вайбхашики*. Затем, около 50 г. до н.э., развилась *саутрантика*. Их точка зрения на многие положения *абхидхармы* (систематизированного буддийского учения) отличалась⁷.

⁷ Более подробно об этом см. Берзин А. Краткая история буддизма в Индии до вторжений в XIII веке // <http://www.berzinarchives.com/>

Сегодня внутри буддизма, обычно, выделяют три направления, сложившиеся в ходе истории:

1. Тхеравада или Хинаяна («малая колесница») - самое раннее и ортодоксальное направление, отличающееся строгостью, суровым аскетизмом и провозглашающая узкий путь спасения для монашествующих.

2. Махаяна («великая колесница») – предлагает более свободное толкование слов Будды, менее жесткие требования к адептам и введение большого количества сверхъестественных элементов в учение и культ. В махаяне была разработана концепция бодхисаттвы, просветленного существа, которое откладывает собственное освобождение ради помощи всем остальным существам, из сострадания к ним. Тем самым культура махаяны более эмоционально богата, более доступна для широких масс населения, в отличие от элитаризма Тхеравады.

3. Третья «колесница» - Ваджраяна – отличается значительной ролью тайных, эзотерических элементов и претендует на мгновенный путь к просветлению с помощью радикальных мистических приемов (интенсивная медитация, трансовые состояния, мантры или магические формулы и т.д.).

Буддийская традиция описывает свою историю в терминах двух (трех) ян (яна — путь, колесница): хинаяна («узкий путь» — имеется в виду путь к освобождению от перерождений), махаяна (широкий путь); иногда выделяют еще и ваджраяну (алмазный путь). Сама концепция «ян» была создана сторонниками махаяны, чтобы подчеркнуть, что путь, предлагаемый соперничающим направлением, слишком элитарен, тогда как их путь открыт для всех. За этим противопоставлением лежало вполне реальное различие в трактовке методов освобождения. Если с точки зрения первого направления нирвана достижима только для монахов (*бхиккху*) и реализуется только в результате их собственных усилий, то второе направление открывает свои двери для мирских последователей Будды и обещает им постоянную поддержку и любовь будд и *бодхисаттв* (сущест, откладывающих свое личное освобождения, чтобы помочь другим). Сторонники первого направления не признавали названия «хинаяна», считая его оценочным и обидным, и предпочитали идентифицировать себя по названию своих школ. Некоторые ученые называют сторонников хинаяны — «тхеравадинами», по названию одной из старейших буддийских школ (буквально, «учение старейших»). В истории буддизма термин «тхеравада» имел два значения. С одной стороны, он обозначал консервативное направление, образовавшееся в результате раскола буддийской сангхи и отделения от нее *махасангхи* (эту школу считают предшественницей махаяны, поскольку ее последователи выступали за ослабление монашеской дисциплины и более широкий доступ в сангху мирян, что способствовало и росту внутри буддизма его свободных философских интерпретаций). С другой стороны, тхеравадой в дальнейшем стала называться одна из школ этого направления. Именно она существует и

по сей день в Юго-Восточной Азии, такие знаменитые философские школы хинаяны, как сарвастивада и ее позднейшие модификации — вайбхашика и саутрантика — влились в другие направления. Третья колесница — ваджраяна, или, как ее часто называют на Западе, эзотерический буддизм, а у нас — *ламаизм*, — по своим основным параметрам совпадает с махаяной и иногда считается ее разновидностью. Однако это направление буддизма отличается от махаяны большим вниманием к индивидуальной жизни и ее духовному преобразованию с помощью особых тантристских ритуалов.

В действительности, картина эволюции и взаимодействия буддийских школ и направлений по современным научным данным выглядит куда более сложной и противоречивой, чем это следует из рассказов буддистов об их собственной истории, часто излагающих события с апологетической позиции какой-либо одной школы. Не было ни последовательной смены периодов — махаяна возникла не после хинаяны, когда та пришла в упадок, а зародилась и довольно долго вызревала в ее лоне. Оба направления прекрасно сосуществовали на протяжении всей истории индийского буддизма. Точно так же ваджраяна сформировалась в лоне махаяны и выделилась из нее достаточно условно, по крайней мере, в Индии. Одни и те же буддийские мыслители создавали сочинения в традиции разных направлений.

В отношении буддийских общин часто используют термин «секта». Но ведь в отличие от христианства, буддизм не знал единого канонизированного авторитета, стало быть, не мог переживать и «расколов» (секта — буквально «осколок», то, что образовалось в результате раскола) подобных тем, что были в истории христианской церкви. Попытки заменить его словом «школа» не всегда оправданы. Едва ли можно назвать «школами» буддийские общины, которые отличаются друг от друга только незначительными особенностями уклада жизни или местные «филиалы» более крупных направлений. Споры ученых об этих терминах привели, наконец, к некоему «консенсусу». «Школами» теперь, как правило, называют группы приверженцев того или иного философского толкования учения, а «сектами» — объединения верующих для совместной религиозной жизни. В этом смысле «школа» может состоять из нескольких «сект», а «секта» объединять сторонников разных «школ».

Для историка философии очень важно понимать периодизацию развития философии буддизма и особенно отчетливо понимать - что такое «ранний буддизм». Если считать, что хинаяна — это все развитие буддизма до расцвета махаяны, то ранний буддизм можно рассматривать либо как составную часть, либо как синоним хинаяны. Но в этом случае возникает двусмысленность. Хотя некоторые школы хинаяны и возникли раньше махаянских, но по степени и уровню философской разработанности своих доктрин они, бесспорно, идентичны последним. Поэтому их вряд ли можно назвать «ранними», имея ввиду не просто хронологическую

последовательность, а еще и оценку их зрелости. Чтобы избежать двусмысленности, условимся называть «ранним» развитие буддизма до его раскола на школы, а после раскола — «школьным», или хинаяной. Вот что, по мнению буддолога В. Г. Лысенко, в результате может входить в понятие «ранний буддизм»:

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

Для правильного понимания философии раннего буддизма необходимо отдавать себе отчет в том, что стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды является функцией от некоторой переменной — менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника или слушателя. Эта изначальная нацеленность на адресата, слушателя, реципиента и сделала буддизм тем, чем он был и есть — религией, принимавшей самые разнообразные формы, в зависимости от среды, в которую попадала. Китайский буддизм — это религия, которая говорит с китайцами на языке китайской культуры и китайской системы ценностей. Японский буддизм — это синтез буддийских идей и японской культуры и т.п. И в этой способности «мимикрировать» и гармонично вписываться в окружающий ландшафт буддизм вряд ли знает себе равных среди других мировых религий. Буддизм совсем не обязательно предполагает веру в Будду Шакьямуни, основателя этой религии. В китайском и японском буддизме есть направления, в которых больше поклоняются другим буддам, например, Амидахе или Вайрочане, а в странах Юго-Восточной Азии Будду почитают не как высшее существо, а скорее как святого и великого мудреца. Существуют направления, отрицающие любой культ и подчеркивающие первостепенную значимость практической философии, «внутренней» работы над собой — медитации (чань, *дзен*). Но сколь бы ни были велики различия между разными школами и направлениями буддизма, все же все они являются формами одной и той же религии, которую проповедовал Будда Шакьямуни. Во-первых, сам Будда говорил о «вариативности» изложения Дхармы. Во-вторых, как бы далеко не отходил буддизм исторически от своего первоначального вида, в нем всегда сохранялось некое ядро учений, которое приписывалось Будде Шакьямуни.

1.4. Священные тексты в буддизме

Тексты многочисленных буддийских школ и каноны разных направлений — это не просто большое собрание книг, а колоссальная библиотека на разных языках: пали, санскрите, китайском, тибетском, монгольском, японском и многих других.

Учение буддизма изложено в ряде канонических сборников, центральное место среди которых занимает палийский канон «*Типитака*» (или «Трипитака», что означает «Три корзины»), окончательная запись которого датируется 1-м веком до нашей эры. Единого, общего для всех буддийских школ канонического свода текстов не существует. Однако считается что палийский канон, самая древняя их Типитак. Согласно преданию, сразу же после смерти основателя буддизма собрался собор на котором каждый из числа избранных авторитетных монахов, учеников Будды (Упали, Ананда, Махакашьяпа), продекламировал наизусть по одному разделов текстов, имевших хождение при жизни Будды Шакьямуни. Три раздела таковы:

1. «Винная-питака» («корзина дисциплинированных правил») содержит разнообразные предписания для монашествующих, касающиеся образа жизни, поведения, общения, питания, медитации, поселения и т.д.

2. «Сутта-питака» («корзина проповедей») представляет собой самый обширный и важный раздел. Он распадается на пять частей (никаи). Тексты всех никай содержат как стихотворные, так и прозаические компоненты. Первые четыре никаи тематически однородны и отличаются лишь структурно-композиционным характером, в них излагаются, в основном, мировоззренческие позиции своего времени. Пятая «Кхуддаканикая» отличается от предыдущих частей своим тематическим разнообразием. В нее входят 15разнородных произведений, среди которых такие известные как «Дхаммапада» - сборник дидактических афоризмов; «Джатаки» - жизнеописание Будды, с широким заимствованием многих фольклорных мотивов; и «Суттанипата» - сборник легенд и поучений, который считается самым древним текстом Типитаки вообще.

3. «Абхидхамма-питака» («корзина высшего учения»), вошедшая в канон позже остальных разделов. Содержит 7 трактатов доктринального характера. В этот раздел входят разнородные по времени тексты, создававшиеся на протяжении многих столетий.

В зависимости от школ и направлений буддизма не все разделы Типитаки считаются равноценными. В настоящее время имеется три различных варианта Типитаки – на пали, китайском и тибетском языках.

Из всей буддийской литературы, которая известна в настоящее время, самым древним памятником считается палийский канон «Типитака» («Три корзины»). В конце XIX в. ученые полагали, что «Сутта-питака» (вторая корзина палийского канона) — это и есть подлинная запись слов Будды. Однако позже было признано, что палийский канон — это свод текстов только одной из школ буддизма — тхеравады, а не тот первоначальный канон, который, по буддийскому преданию, был составлен после смерти Первоучителя. В результате многолетних споров о содержании учения

«самого Будды» ученые пришли к выводу, что палийский канон школы тхеравада, хотя и составлен с позиции именно этой буддийской школы и датируется периодом после смерти Будды, когда в буддийской общине произошел раскол и образовались отдельные школы и направления, каждое из которых имело свой свод «священных текстов», — все же содержит самый ранний и самый полный отчет об учении Будды — том учении, которое стало основой всех направлений буддизма, каким бы толкованием оно не подвергалось. Буддийские предания связывают создание Типитаки, или буквально «Трех корзин», с первым собором (сангити — буквально «спевкой») в Раджагрихе. Считается, что на этом соборе последователи Будды (500 архатов) собрались спустя год после ухода Учителя, чтобы зафиксировать все, что они от него слышали. Махакассапа пересказал по памяти все, что Будда говорил по поводу правил монашеской жизни. Ананда же передал все, что он слышал от Будды по поводу Дхармы. Поэтому все сутты предваряются формулой «Так я слышал, однажды ...». Именно этому собору приписывается разделение учения Будды на три части — Цкьяю (устав и правила поведения монахов в сангхе), Сутту (санскр. Сутра), содержащую проповедь Дхармы (иногда эту часть называют просто «Дхамма» — на пали, или «Дхарма» — на санскрите,) и Абхидхамму (санскр. Абхидхарму) — систематизацию учения Будды. Однако, сравнивая источники разных школ, ученые пришли к выводу, что в своем первоначальном виде канон содержал только две первые «корзины» — Сутту и Винаю. Абхидхамма же была добавлена к нему уже после раскола первой буддийской общины на отдельные школы. Каков был этот первоначальный канон, мы можем только гадать.

Все, чем мы располагаем сегодня, — это полный канон школы тхеравада, записанный на Цейлоне на языке пали в I в. до н.э., а также полный канон школы сарвастивада, который дошел до нашего времени в переводе на китайский язык (санскритский оригинал сохранился только фрагментарно), а также ряд отдельных сочинений, входивших в каноны разных хинаянских школ. Сутта-питака важнее двух других частей канона, поскольку именно в ней учение Будды представлено в наиболее полном и доступном пониманию виде. Она включает самые разные жанры: диалоги и поучения Будды, стихи, легенды, предания, описание обстоятельств странствий Будды по Индии и т.д. До нашего времени дошли Сутта тхеравады на пали, тексты из этой корзины других хинаянских школ в переводе на китайский и тибетский языки, а также несколько санскритских сочинений. Сутты часто допускают разные философские толкования, поэтому редакторы иногда разъясняют их смысл непосредственно в самом тексте, а также описывают обстоятельства, в которых было произнесено то или иное поучение, и кому оно было предназначено.

Своеобразие буддийской литературы заключается в том, что, во-первых, в буддизме нет традиционного для христианства и ислама деления на

священное Писание и священное Предание; во-вторых, отличие от христианства и ислама, в буддизме нет единого и признанного всеми буддистами канона, каждая школа располагала собственным набором авторитетных текстов, который мог частично совпадать или не иметь ничего общего с авторитетными текстами («канонами» их можно назвать только условно) других школ; в третьих, границы «канонов» разных школ не считались абсолютно закрытыми (например, известная своим консерватизмом тхеравада до настоящего времени так и не пришла к окончательному списку текстов, которые должны входить в канонический раздел «Кхуддака»); в четвертых, отсутствие единого для всех школ канона и признанных критериев «каноничности» затрудняет, если не делает вообще невозможным, разграничение между «ортодоксией» и «гетеродоксией» в буддизме. Каждая школа, считая свой собственный канон «ортодоксальным», а каноны других школ менее «ортодоксальными» или даже «еретическими», могла, тем не менее, признавать авторитетность некоторых канонических сочинений других школ; в пятых, во всей буддийской литературе нет такого текста, знание которого имело для верующих буддистов такое же громадное значение, как знание Библии для христиан, Корана — для мусульман или Торы — для иудеев. Приверженность буддийской вере не ассоциировалась с культом определенного текста и текста вообще. Это своеобразие буддийской литературы во многом объясняется принципами понимания и толкования «слова Будды» (буддха-вачана). «Слово Будды» не было для буддистов священным в том же смысле, в каком христиане и мусульмане считали «священным» все, что вышло из уст основателей их религий. Буквальное воспроизведение Дхармы не представляло для буддистов исключительной ценности, а сама возможность ее постижения связывалась не столько с формальными знаниями буддийских текстов, сколько с интуитивным озарением, то вполне понятно, почему буддийская традиция отличалась постоянной пролиферацией (порождением) священных текстов. В этом смысле «поточное производство» священной литературы не знает в буддизме ни пространственных, ни временных границ. Буддисты считают, что такие тексты, когда бы и кем бы они ни создавались, несут на себе отпечаток высшего вдохновения.

Принцип «приоритета» Дхармы имел и еще одно важное герменевтическое последствие. Раз Будда соотносил содержание своих проповедей с уровнем аудитории, то его слово могло иметь разные смысловые уровни. Буддисты различали два уровня проповеди: буквальный и символический. В махаяне формулируются принципы, с которыми соотносятся эти уровни толкования «слова Будды». Их называют «опорами надежности» (*пратисарана*). Во-первых, это опора на природу вещей, а не на мнение человека. Во-вторых, опора на смысл или цель текста (*артха*), а не на его букву. В-третьих, опора на те отрывки, в которых Дхарма выражена прямо, а не на те, которые еще нужно подвергать интерпретации. В-

четвертых, это понимание посредством интуиции (*джняна*), а не с помощью дискурсивной мысли (*виджняна*). Здесь суммировано все, о чем мы уже говорили: 1) приоритет Дхармы как высшего смысла перед конкретными словесными формами ее выражения или толкования, зависящих от «мнения» человека; 2) предпочтительность личной реализации перед дискурсивным постижением. Наконец, 3) различие прямых и косвенных форм выражения Дхармы.

1.5. Учение самого Будды

Хотя палийский канон «Типитака» является собранием текстов тхеравады, т.е. его создание относится уже к «школьному» периоду развития буддизма, тем не менее в его первых двух частях — Виная и Сутта-питаке, совпадающих с канонами других школ, отражены, как принято считать среди буддологов, самые ранние формы буддийских доктрин. Это позволяет использовать их в качестве источника для реконструкции учения «самого Будды», или «исторического Будды». В своих попытках выявить элементы этого учения исследователи часто опирались на принцип главного тхеравадинского комментатора Буддхагхоши, жившего в V в. н.э. В соответствии с этим принципом, высказывания, которые совпадают в разных источниках палийского канона, могут рассматриваться как относящиеся к периоду, предшествующему расколу буддизма на отдельные школы, т.е. в нашей терминологии — к периоду раннего буддизма, а значит, теоретически могут принадлежать и самому основоположнику буддизма. Но некоторые современные ученые (вслед за Грегори Шоппенем) высказывают сомнение в правильности такого принципа. По их мнению, подобные совпадения могут свидетельствовать не о древности, а скорее наоборот — о редакторской и систематизаторской работе, проделанной уже после раскола. Предположение о том, что ядро учений Будды, сохраняющееся во всех направлениях буддизма, есть продукт поздних систематизаций (об этом говорили еще в начале XX в. К.Рис-Дэвидс и С.Шаер), заставляет ученых подвергнуть серьезному критическому анализу все тексты палийского канона, считающиеся «древними». Эта работа далека от завершения.

Предвосхищая ее результаты, можно с уверенностью сказать, что «историческое» учение Будды, реконструированное из самых древних частей палийского канона, будет совсем иным, чем то учение, которое стало предметом веры и знания многих поколений буддистов во многих странах. Вполне возможно, что в нем не будет ни учения о *неатмане* (отсутствии неизменной души), ни концепции *пратитья-самутпады* («взаимозависимого происхождения»), ни «восьмеричного пути», ни, возможно, даже четырех благородных истин. Такая перспектива ставит серьезную проблему. Либо в соответствии с западным историческим подходом изучать лишь те тексты или части текстов, «древность» которых подтверждается современными текстологическими методами (Иоханнес

Бронкхорст предложил в целях научной «корректности» вообще вывести Будду из игры, а говорить о взглядах, свойственных «ранней буддийской общине»). Либо опираться на буддийскую традицию и принять за точку отсчета ее собственные хронологические и исторические схемы. Наша же задача познакомиться с буддизмом, а для этой цели первого подхода явно недостаточно (как изучения Кумранских рукописей для знакомства с первоначальным христианством). Когда мы говорим о «раннем» буддизме, то имеем ввиду то учение, которое считалось «ранним» самими буддистским экзегетами в самой буддийской традиции. В текстах Виная- и Сутта-питаки мы не найдем последовательного и систематического изложения учения Будды. Вместе с тем многие положения буддийского учения сформулированы там в систематической форме: четыре благородные истины, восьмеричный путь, 9—12 звеньев *пратитья-самутпады* (взаимозависимого происхождения), три характеристики бытия (*три-лакшана*) и т.д.

Очевидно, что речь идет о разных степенях систематичности. На раннем этапе она касается отдельных элементов, но постепенно охватывает все более глубокие пласты учения. Результатом этой систематизаторской работы было появление третьей корзины буддийского канона — Абхидхамма-питаки. Будда стоял на том, что процесс духовного очищения, ведущий к нирване, должен касаться прежде всего психики человека. Именно в ней гнездятся привычки и мотивации, препятствующие истинному пониманию себя и окружающего мира. Знание реальности «как она есть» (*ятха-бхутам*) должно стать инструментом преобразования психики человека в чисто сознательный процесс и опору для освобождения от перерождений. Оно имеет два аспекта. Первый, практический — это медитация и определенная психотехника, или йога, методы самотренинга, направленные на создание новых, более действенных и менее «затратных» (поскольку исключаются тормозящие факторы в виде аффектов) механизмов ощущения, восприятия и понимания. Цель медитации — постепенное «овнутрение» буддийских истин, т.е. превращение их из «внешних» сведений — информации, в способ бытия личности, ее собственный уникальный опыт. Второй — содержательный. Прежде чем знание буддийских истин начнет работать на «очищение» психики, эти истины должны быть поняты и чисто интеллектуально, пропущены через разум. Самые важные из них он определяет как Дхарму — «тонкую-, глубокую, грудную для понимания». В нее входят: четыре благородные, или арийские, истины (слово «арийский» подчеркивает буддийский характер этих истин, поскольку арий — это не просто благородный муж, но благородный буддийский мудрец), восьмеричный путь освобождения, учение о взаимозависимом происхождении (*пратитья-самутпада*), о трех характеристиках бытия (пали *пхи-лаккхана*, санскр. *три-лакшана*): *анатта* или *анатма* (пали, санскр. «беесущности»), *аничча* или *анитья* (пали, санскр.

«изменчивости») и *дуккха* или *дуккха* (пали, санскр. «неудовлетворенности», «претерпевания», «страдания»). Эти доктрины могут рассматриваться на трех уровнях: как религиозные — предмет веры, или, скорее, доверия (для мирских последователей буддизма, находящихся на самой низкой ступени духовного прогресса), предмет медитации («буддизм для себя») — практической реализации, и как философские — предмет знания и понимания («буддизм для другого»).

1.6. Буддизм — религия, философия или психология?

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

Начнем с того, что в буддизме нет ни Бога-творца, создавшего вселенную, ни Его посланника, несущего человечеству Его слово, ни Богочеловека. Будда никогда не объявлял себя богом или посредником между людьми и высшими силами, не считал себя и сверхъестественным существом. Основатель буддизма говорил о себе как о человеке, пережившем опыт, «неизвестный ранее», — опыт пробуждения (*бодхи*). Но бодхи — это опять-таки не откровение, ниспосланное Богом, а акт мистического прозрения реальности как она есть (*ятха-бхутам*), явившийся результатом применения определенных методов психотехники и медитации (Будда называет их «Путем»). Будда был категорически против любого культа своей персоны («Не подносите мне цветов, гирлянд, даров, лучше следуйте Дхарме» — Д. П. 138) и всегда настаивал на том, что самое главное — это не он, Будда, а то, что он открыл и чему учит — Дхарма, Учение, Закон («Те, кто видят Дхарму, видят и меня»). Нет в буддизме и бессмертной души, которая предстала бы перед высшим Божьим судом и смиренно несла ответ за свои прегрешения. Соответственно, нет ни божественного Провидения (действия Высшего Существа, направленного к наибольшему благу творения вообще, человека и человечества в особенности), ни искупления (страданий и смерти, которыми невинный Богочеловек искупил грехи человеческие). Нет безусловной и безоговорочной веры (вплоть до «верую, ибо абсурдно») и абсолютной преданности (забвения себя), которую требуют и получают от своих последователей другие религии. Буддийский восьмеричный путь начинается не с веры, а с «правильных взглядов», поскольку больше взывает к сознанию людей, чем к их эмоциям и чувствам.

Некоторые современные исследователи в связи с этим говорят о буддизме как о «философии сознания».

Из этого вытекает и следующее значимое «отсутствие» в раннем буддизме (и некоторых исторически позднее образовавшихся школах) по сравнению с христианством и исламом — в нем нет религиозной веры в сверхъестественные силы. Существование богов, демонов, духов предков и прочих сверхъестественных существ признается, но скорее как данность «естественного» устройства вселенной. Все эти существа так же подчиняются карме (моральному воздаянию за действия) и сансаре (бесконечному перерождению), как люди, животные, насекомые и растения. Из них всех только человек способен достичь прекращения *кармы* и *сансары*, недоступного даже богам. Это и есть главная религиозная цель буддизма — *нирвана* (буквально «остановка», «угасание»). Нирвана — понятие, апеллирующее к трансцендентальной, запредельной реальности, не персонифицированной, как в авраамических религиях, а безличной, не индивидуальной по своей природе и свойствам.

Наконец, в буддизме нет религиозной организации, соответствующей христианской церкви. Буддийская *сангха* — это сообщество единомышленников. В современной литературе религию иногда определяют как «совокупность ритуальных актов, связанных с понятием священного в отличие от профанного». Но даже и такое предельно общее определение не относится к буддизму — в нем подобное разделение не играет существенной роли. Что же тогда делает буддизм религией, почему, вопреки всему, что говорилось раньше, мы все же называем его этим словом? Прежде всего — это обещание избавить своих последователей от всего, что приносит страдание. Всякое перерождение, даже самое распрекрасное (например, в облике божества, блаженствующего на своих небесах) с точки зрения буддизма (а также индуизма и джайнизма) есть зло, продолжающее приносить страдание, поэтому высшая религиозная цель — это освобождение от действия кармы и круговорота сансары. Буддист является буддистом в той степени, в которой он считает, что учение Будды и есть Путь, ведущий к освобождению. Вместе с тем, в тех формах, которые принимал буддизм за всю долгую историю своего развития, мы встречаем и культ будд (не обязательно Будды Шакьямуни, основателя буддизма), и культ священных мест, и культы местных богов и многие другие атрибуты «нормальной» религии. Деграция учения Будды? Нарушение заветов Учителя? Действительно, дистанция между доктринами разных буддийских традиций так велика, что кажется порой невероятным, что они восходят к одному и тому же источнику. Но вместе с тем нельзя сказать, что то или иное учение, чьи последователи считают себя буддистами, нарушило какие-то принципы, провозглашенные Буддой и поэтому должно быть объявлено ересью. В истории буддизма не было ересей, поскольку в буддизме нет ни единого церковного канона (в каждой школе или направлении буддизма была

своя «священная литература»), ни общих для всех школ догматов — богооткровенных истин, формулируемых церковью, которые должны иметь непререкаемый авторитет для каждого ее члена. То, что считается «буддийским символом веры» — *триратна*, «три драгоценности»: Будда, Дхарма и Сангха — не содержит никаких «содержательных» истин. Особенность буддизма как религиозного учения состоит в том, что оно не сформулировано в каком-то едином и универсальном виде, рассчитанном на всех без исключения людей. Буддийское учение, Дхарма, — это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории слушателей. Будда осознал основное различие между людьми не как различие происхождения (пример Будды-пруды с голубыми, красными и белыми лотосам ничем не отличаются друг от друга, так как наполнены одной и той же водой и все лотосы рождаются и растут в воде), а как индивидуальные различия в восприимчивости к духовному посланию. Это было принципиальным новшеством, отличающим буддизм в древности от брахманизма с его приверженностью социальной и духовной иерархии *варн* — социально-профессиональных групп (высшие варны — брахманы, кшатрии и вайшьи, низшие — шудры), а в настоящее время — от всех национальных или этнических религий, считающих, что «правильная» вера зависит от принадлежности к «правильному» народу.

По мнению ряда исследователей, такая ситуация позволила буддизму в своей истории избежать свойств авторитаризма и жесткого догматизма. Буддизм поразительным образом многогранное явление в человеческой истории. Буддизм породил глубочайшую философскую и психологическую традиции, которые могут соотноситься, а могут и не соотноситься с религиозными постулатами и догматами. То есть буддизм может рассматриваться и как религия и как философия и как психофизическая техника работы со своим сознанием.

Буддизм часто называют «слабой религией», подразумевая под этим несколько вещей. Во-первых, отсутствие теистического элемента (концепции бога-творца и правителя вселенной). Обычно считается, что «сила» религии определяется могуществом бога или богов, в которых в ней верят. Словом, «сила» таких религий в том, что они указывают человеку на высшую инстанция вне его, наделенную всей полнотой власти над миром, и определяющую и его индивидуальную жизнь. В буддизме такой высшей инстанцией является сам человек, буддийский взгляд на мир — это взгляд, направленный на психологическое устройство человека. Именно в нем ищут и находят источник духовного преобразования. «Слабость» буддизма (прежде всего раннего) состоит как раз в том, что он замыкает человека на самом себе, требуя от него быть «сильным», «взрослым», активизировать сознание и волю, и при этом не давая никакого утешения, в то время как религия в привычном нам понимании всегда служила тому, чтобы вывести

человека за пределы самого себя и поставить перед Богом, который не только наказывает, но и дает утешение и надежду. В человеке же буддизм делает ставку не на веру и преданность, а скорее на сознание и волю как локомотив духовного прогресса и достижения спасения. А что же касается утешения, то на его место становится знание, как в знаменитой буддийской притче о горчичном зерне. Для многих верующих буддизм был привлекателен тем, что не требовал от них немедленной и бесповоротной ломки их образа жизни и привычек, в том числе и отказа от служения местным богам (очень часто именно эту толерантность буддизма считают одним из проявлений его «слабости»). Буддист может одновременно исповедывать и даосизм, и синтоизм, и любую другую религию (трудно себе представить, чтобы христианин или мусульманин, не нарушая принципов своей веры, могли исповедывать еще какую-то религию — «сильная» религия не терпит конкуренции).

1.7. Буддизм в России

Буддизм одна из традиционных религий в России. Имеется ввиду традиционная приверженность буддизму трех этнических групп проживающих на территории России, - бурят, калмыков и тувинцев. В VII в. н.э. буддизм из Индии проник в Тибет, где какое-то время подвергался гонениям, но в конце концов стал государственной религией. Позже возникли школы Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг, которые немного различались способами наставлений, но были едины в своей основе.

Распространяясь из Тибета в Монголию, затем в Калмыкию, Бурятию и Туву, буддизм образовал региональные (национальные) формы, специфика которых определялась приспособлением этой ветви мировой религии (ее учения, храмовой и семейно-бытовой обрядности и т.д.) к конкретным социальным и духовным потребностям каждого народа: монголов, бурят, калмыков и тувинцев. Основными путями этого приспособления были ассимиляция местных традиционных верований и культов и частичное введение их в переработанном виде в культовую систему буддизма.

Национальное своеобразие тувинского, калмыцкого и бурятского буддизма сложилось в XIX в.; в настоящее время оно является предметом исследования для историков, этнографов, религиоведов и культурологов.

Буряты и калмыки в 17 веке оказались в сфере влияния Российской империи. В 1741 году Указом императрицы Елизаветы Петровны буддизм был признан в Российской империи официально. С середины 18 века буддийские общины начали оформляться в институты, находящиеся под контролем государства. Все традиционные буддийские общины России принадлежали к направлению Ваджраяна, другие школы так же представлены, но в меньшей степени. В период Российской империи в Санкт-Петербурге был построен первый в Европе буддийский храм. В

период до Второй мировой войны буддийской культуре был нанесен сокрушительный удар большая часть художественного и письменного наследия были уничтожены. При советской власти буддийская религия и культура подвергались репрессиям и были под запретом, вследствие этого пришли в упадок. После Второй мировой войны репрессии официально сменились свободой, было создано Центральное Духовное управление буддистов (на съезде буддистов России в 1997 было принято решение о переименовании ЦДУБ РФ в религиозное объединение «Буддийская традиционная Сангха России» (БТСР); в 2004 создана новая организация, но со старым назв. – «Центральное духовное управление буддистов»), объединившее небольшое число оставшихся монахов (лам). После распада СССР в российском буддизме развивались два параллельных процесса: 1. Возраждалась традиционная буддийская культура в Бурятии, Калмыкии и Туве; 2. Появилось много новых для России буддийских школ и направлений, среди них, к примеру, тибетская школа Карма-Кагью, к которой принадлежат многие буддисты Саратова.

В современной России насчитывается около 900 тыс. последователей буддизма. Большинство из них - сторонники школы Гелугпа направления ваджраяна. Это верующие восточные буряты и буряты-хонгодоры, основная часть тувинцев, большинство верующих калмыков и сравнительно небольшая часть эвенков (живущие в Бурятии). В последние годы в некоторых городах нашей страны (Москве, Санкт-Петербурге, Владивостоке, Кемерове, Набережных Челнах, Екатеринбурге, Ульяновске, Новосибирске, Иркутске, Хабаровске, Белгороде, Туле, Перми, Ростове-на-Дону, Анапе и др.) появились малочисленные группы сторонников различных течений буддизма среди русских (школы Гелугпа, Кагьюдпа, Сакьяпа и Ньингмапа направления ваджраяна, различные школы направлений махаяна и тхеравада). В ряде крупных городов России активную миссионерскую работу вела маргинальная необуддийская секта тоталитарного характера АУМ Синрикё. После совершения ее приверженцами террористических актов в Японии деятельность АУМ Синрикё в России была запрещена, хотя нелегально секта продолжает свою деятельность. Действует у нас и متابуддийская секта Вонбулбгё (т.н. вон-буддисты)⁸.

Литература, вопросы и задания к разделу

Задания

1. Выпишите из текста всего раздела термины, выделенные **жирным** и **курсивным** шрифтом. Выпишите из текста определения и значение этих

⁸ Казьмина О.Е. Конфессиональный состав населения России// <http://www.cbook.ru/peoples/obzor/konfess6.shtml>

терминов, если они даны в тексте раздела. Если определений терминов в тексте не дано, то найдите и выпишите их определения и значения из энциклопедии: *Философия буддизма. Степаняну М.Т. Издательство: М.: Вост. лит. 2011.*

2. Составьте таблицу периодизации буддийских школ и направлений.
3. Составьте список книг, входящих в Типитаку, согласно общепринятой классификации, и дайте краткую характеристику каждой из них.

Вопросы для самопроверки

1. Каковы основные черты «осевой эпохи» в Индии?
2. Что символизирует жизнь Будды?
3. На какие три основных периода можно разделить жизнь Будды и чем обусловлен переход от одного периода к другому?
4. Почему, узнав о существовании смерти, старости и болезни Будда принимает решение стать аскетом?
5. В чем главное отличие срединного пути от крайностей гедонизма и самоумерщвления?
6. В чем сходство жизнеописаний Будды и утопий?
7. Каково основное отличие буддизма от авраамистских религий?
8. Что делает буддизм религией?
9. Что такое «ранний буддизм»?
10. В чем «слабость» и «сила» буддизма как религии?
11. Каковы основные отличия буддийской литературной традиции от христианской и мусульманской?
12. В чем смысл принципа «приоритета» Дхармы над «словом Будды»?
13. Каковы основные принципы буддийской герменевтики?
14. Каковы критерии аутентичности «слова Будды»?
15. В чем принципиальное различие между литературой буддизма «для себя» и «для другого»?
16. Каковы критерии для реконструкции учения «самого Будды»?
17. Как определить философские элементы учения Будды?
18. Как определить психологические элементы учения Будды?
19. Дайте краткую историческую справку о буддизме в России.

Литература

1. Берзин А. Краткая история буддизма в Индии до вторжений в XIII веке. М., 2002// <http://www.berzinarchives.com>

3. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. Уч. пособие. М., 2003// <http://www.rulit.net/books>

4. Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. М., 2004// <http://www.alleng.ru>

Раздел 2. Введение в философскую проблематику буддизма⁹

Основной тезис: никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга. Тем не менее существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией характерны для всех направлений буддизма. К этим базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, Восьмеричный путь спасения, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины анатмавады («не-души») и кишаникавады (учение о мгновенности), а также практику медитации.

2.1. Философия буддизма и история философии

Что такое «философия буддизма» с точки зрения истории философии? Возможна ли буддийская философия, в том же смысле, в каком возможна философия античная или европейская? Когда мы говорим о философии буддизма, то что мы имеем ввиду?

В широком смысле слова под буддийской философией понимается система рационально обоснованных взглядов на мир, человека и познание, сложившаяся в рамках разных направлений и школ буддизма. Буддийская философия действует в том же проблемном поле, что и брахманское умозрение, пытаясь при этом переосмыслить его в собственных терминах; создаваемая буддийскими теоретиками философская реальность, в свою очередь, оказывает значительное влияние на развитие брахманистской мысли и в значительной степени определяет облик брахманских философских систем. Важнейшую роль в развитии буддийской философии сыграли

⁹ При составлении и написании Раздела, была использована литература: Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011// <http://www.kunpendelek.ru>; А. М. Пятигорский. Лекции по буддийской философии// <http://gtmarket.ru>; Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000// <http://anthropology.ru/>; С. Чаттерджи, Д. Датта. Древняя индийская философия// <http://www.rodon.org>; С. Радхакришнан. Индийская философия// <http://www.psylib.org.ua>

хинаянские школы вайбхашика и саутрантика и махаянские мадхьямика и йогачара.

Однако возможно и более специальное обоснование понятия «буддийская философия». Слово «философия» здесь не только условно, но и обусловлено в своем значении и употреблении контекстом европейской историко-философской традиции Просвещения (XVII–XX век новой эры). И когда мы называем этим словом нечто совершенно чуждое этой традиции, мы обязаны обратить ваше внимание на наиболее характерные моменты этой чуждости. Самым важным из этих моментов является принципиальное различие в том, что можно условно назвать «единицей философствования». В европейской историко-философской академической традиции такой единицей безусловно является *Идея* (*положение, постулат, аксиома* и так далее). Идеи служат для нее не только составными элементами описываемой философской системы, или кирпичиками, из которых складывается здание философского учения, но — и это гораздо важнее — они образуют само *пространство* философствования. Посредством установленных *правил вывода* идеи генерируют идеи в этом пространстве, которое становится пространством классификаций и иерархических схем этих идей. *Философский текст* мыслится как текст определенной идеи, как ее конкретный материальный *locus*, как инструмент ее чувственной манифестации и коммуникации. Замечательно, что сам феномен «изма» в нашей историко-философской традиции (так же как и в бытовом словоупотреблении) предполагает именно определенность и, так сказать, единичность идеи, при неопределенности и множественности текстов. Текст здесь вторичен и произведен по определению. Более того, он принципиально релятивен в отношении идеи. Мы думаем, что эта ситуация — заметьте, сейчас мы говорим только об определенной и узко историко-философской точке зрения — имела и одно весьма серьезное философское следствие, а именно что идея о чем-то (или чего-то) предполагает, что это что-то само не есть идея. (С другой стороны, эта ситуация привела к таким наивным семиотическим метафорам, как «текст идеи», «текст мышления», «текст сознания» и так далее). Таково положение вещей в отношении идей и текстов в европейской историко-философской традиции Просвещения.

В том, что мы условно называем буддийской философией, единицей философствования — при всех оговорках насчет применения к ней этого термина — является, конечно, не идея, а *текст*. Текст, как он существовал в *устной* традиции, закончившейся в письменной фиксации в Палийском каноне и других канонах. Текст, как он запоминался, сохранялся в памяти, вспоминался, воспроизводился и воспринимался, передавался от учителей к ученикам, от поколения к поколению, от места к месту, позднее — из одного языка в другой. Текст, включающий в себя и способы своего запоминания и транслирования, а позднее и письменного фиксирования. Текст, который даже и в позднейших своих письменных формах постоянно

несет и неизменно воспроизводит «прото-формы» своего неписьменного существования.

Текстом как единицей буддийской философии может быть любой реальный — то есть формально фигурирующий как отдельный, отделимый или выделенный, — текст буддийской традиции или одной из буддийских традиций. Такой текстовой единицей может быть отдельная *сутра* (сутра — название начального жанра устных буддийских текстов), «Корзина Сутр» Палийского канона, отдельная фраза или *гатха* (стих) этой сутры, вся «Корзина Сутр», весь Палийский канон, отдельная *матрика* (предельно сконденцированный элемент содержания) из «Корзины Абхидхармы», отдельное слово или даже звук. Но таким текстом-единицей никак не может явиться ни буддизм, ни какая бы то ни было идея, которую мы, следуя нашей традиции описания (и восприятия) любой философии как идеи (или идей), могли бы отождествить с буддийской философией.

Вообще, то, что мы называем «буддизм», это не что иное, как *пространство текстов*, пространство, где нет точки, где бы не было текстов, где «межтекстовые промежутки», так сказать, принципиально невозможны. В каждый данный момент каждый текст в этом пространстве дискретен и конечен, но только в отношении других текстов, а не в отношении того, что текстом не является, например идеи. В этом пространстве тексты генерируют тексты как путем деления или, наоборот, укрупнения, так и путем последовательного или параллельного комментирования. Идея здесь всегда будет чем-то вторичным, производным по отношению к данному тексту (или элементом текста, который в момент фиксирования идеи как не-текста — тоже текст). Релятивность идеи в отношении текста подчеркивается еще и неопределенностью ее места в религиозной аксиологии буддизма. Тому, что в нашей философской традиции называется «идея», примерно соответствуют три буддийских термина: *drsti* («взгляд», «точка зрения»), *samjna* («идея», «восприятие») и *vikalpa* («умственная конструкция»). Первое понятие предполагает, что идея может быть истинной (*samma*) или неистинной (*asamma*). Второе почти всегда отрицательно, то есть идея здесь будет идеей о чем-то неистинном или несуществующем. Третье — негативно по определению как противопоставленное высшему знанию (*prajna*) или высшей истине (*paramartha satya*).

Но главное отличие буддийского понимания идеи от нашего, также, безусловно, связанное с *абсолютностью текста*, можно видеть в том, что идея в этом понимании всегда гораздо более относилась к *интерпретации* сказанного, чем к самому сказанному, становилась термином интерпретации текста, переставая, таким образом, быть элементом этого текста, а иногда при этом и вытесняясь за пределы пространства буддийских текстов вообще. Именно в этом я вижу основную причину непонимания буддийской

философии многими современными исследователями буддизма, особенно когда они стараются объяснить или (хуже того!) разрешить «противоречия идей в буддизме», не осознавая, что это не более чем противоречие их собственного понимания философского текста как «текста идей» буддийскому пониманию текста.

В применении к буддийским текстам такие наши понятия, как «контекст», «подтекст», «внутренняя реконструкция», также меняют свой смысл. Контекст здесь не может быть не-текстовым, он всегда — другие тексты, принадлежащие тому же текстовому пространству. Строго говоря, если брать любую текстовую единицу буддийской философии, то в ней невозможно установить никакой глубины, кроме глубины, состоящей из других текстов. Любая, с нашей точки зрения «внетекстовая», действительность здесь всегда уже будет текстом. Да, впрочем, она никогда и не была ничем иным, с буддийской точки зрения.

Разговор об основах учения буддизма следует начать с одного существенного замечания. Дело в том, что никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и подчас более напоминающих разные религии или философские учения, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно Махаяны, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно конструированный «буддизм вообще». Если использовать язык, имманентный самому буддизму, то можно сказать, опираясь на доктрину, известную как *анатмавада* (принцип бессущности, «не-души»), что буддизм суть только имя для обозначения направлений и течений, рассматривающих себя в качестве буддийских.

Тем не менее существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией характерны для всех направлений буддизма (хотя их осмысление может быть в них весьма различным и это необходимо помнить!!!). Именно этот круг базовых идей мы и рассматриваем в данном учебном пособии, и к ним теперь и обратимся.

К этим базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, Восьмеричный путь спасения, учение о причинно-зависимом происхождении и *карме*, доктрины *анатмавады* («не-души») и *кшаникавады* (учение о мгновенности), а также практику медитации. Все буддисты уверены, что эти принципы были провозглашены самим Буддой, однако если тхеравадины («хинаянисты») считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они есть лишь

некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой в проповеднических целях, чтобы подготовить учеников к восприятию ими истин более высокого порядка, таких, например, как тождество *сансары* и *нирваны* или наделенности всех живых существ природой Будды. Но, в любом, случае вводное рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

2.2. Чатвари арья сатьяни. Четыре благородные истины

Четыре благородные истины - *чатвари арья сатьяни* (санскрит- *catvāri ārya satyāni*, пали - *cattari-ariya-saccāni*, тибетский- *пакне ден ши*, китайский - *сы шэн ди*). Традиционный перевод на русский язык звучит как «четыре «благородные истины». Однако термины этой формулы нуждаются в пояснении. Стандартный эпитет «благородные» (*арья*) — разъясняется в текстах как «полезные, связанные с целью благочестивого поведения, приводящего к отвращению, к отрешенности, к прекращению, к умиротворенности, к глубинному проникновению, к полной реализации, к нирване» (Маджджхима-никая, Чуламалункья-сутта 1.432). Вместе с тем под *арья* так же понимается буддист, далеко продвинувшийся по пути освобождения, буддистский святой (*арья-джана*), в отличие от обычного человека (*притхаг-джана*). Отсюда и другие возможные переводы «четыре святые истины», «четыре истины благородного/святого» (т.е. Будды), «Четыре истины для благородного/святого» (*арья* — это и прилагательное, и существительное). Действительно, в текстах иногда утверждается, что *чатвари арья сатьяни* (в полном объеме предназначены исключительно для арьев, обычному человеку доступны лишь общеморалистические наставления).

Перевод термина *сатья* как «истина» тоже проблематичен, поскольку в данном контексте не обязательно означает соответствие наших знаний реальности (как в европейской мысли), а также и саму реальность, точнее, экзистенциальный факт этой реальности. Поэтому речь может идти об открытых Буддой четырех основополагающих фактах реальности, которые в текстах обозначаются кратко как: 1) *духкха* (принципиальная неудовлетворительность существования); 2) возникновение (*духкхи*) — *самудая*; 3) прекращение (*духкхи*) — *ниродха*; 4) путь к прекращению *духкхи* (*марга* — т.н. Восьмеричный путь).

Современные ученые считают их обозначение с помощью формулы *чатвари арья сатьяни* продуктом более поздней систематизации. Например, К.Р. Норман пришел к выводу, что эта формула не содержалась в первоначальном тексте «Дхаммачаккапаваттана-сутты».

Баро и Скиллинг согласны в том, что учение о *чатвари арья сатьяни* не встречается в ранних биографиях Будды. При наличии и альтернативных переводов традиционное понимание (Четыре благородные истины) сохраняет свою значимость. Согласно традиции, отшельник Готама постиг *чатвари арья сатьяни* в момент духовного пробуждения (*бодхи*). Проповедь *чатвари арья сатьяни* перед пятью аскетами в Оленьем парке (ныне местечко Сарнатх) под Бенаресом (Варанаси) была его первой речью в качестве Будды («пробужденного»).

Текст проповеди почти без изменений воспроизводится в палийском каноне:

1. Духкха: «Рождение— духкха, старость— духкха, болезнь— духкха, смерть — духкха, печаль и скорбь — духкха, страдание и несчастье — духкха, беспокойство — духкха, соединение с тем, что не нравится, — духкха, разъединение с тем, что нравится, — духкха, невозможность достичь желаемого — это духкха. Одним словом, пять агрегатов «привязанности» (*упадана-скандха*) суть духкха» .

1-я истина делает акцент на всеобщем характере духкхи, охватывающем опыт всех существ во всех планах существования и являющемся неотъемлемой чертой их бытия в мире. Будда дает исчерпывающее перечисление явлений, относящихся к духкхе, начиная с рождения, под которым понимается не только физиология, акт, но и возникновение из каких-то причин, т.е. составной характер явлений. Следующая группа явлений, представляющих духкху, касается психических переживаний: печаль, скорбь, страдание, несчастье, беспокойство, соединение с неприятным, разъединение с приятным, неудовлетворенное желание. Заключительная фраза суммирует сказанное на техническом языке буддийской теории, применимой к опыту человека в мире: *скандхами* называются пять групп элементов (*дхарм*) — *рупа* (тело, телесная форма), *ведана* (ощущения), *санджня* (представления), *санскар*ы (кармические составляющие) и *виджняна* (чувственные распознавания).

Важно отметить, что духкха никак не относится к тому, что происходит в мире, и поэтому 1-я истина не утверждает, что все в мире пронизано духкхой. Кроме того, она не утверждает, что духкха — это внешние события, которые мы воспринимаем и на которые реагируем. Духкха — это только собственный, экзистенциальный опыт сознающих живых существ.

2. Возникновение духкхи: «Это жажда, источник повторного рождения и повторного становления, связанная со страстным желанием,

ищущая удовлетворения то в одном, то в другом. Т.е. жажда чувственных удовольствий, жажда существования и становления, жажда несуществования». Здесь от описания проявлений «болезни» Будда переходит к «диагнозу». Причиной духкхи является «жажда» (*тришна*). Это самая философская из четырех истин, поскольку, согласно ей, духкха не является исконным положением вещей, а причинно обусловлена, что сразу меняет ее онтологии, статус: в Индии имеющее причину считается по отношению к этой причине чем-то второстепенным, производным. Жажда бывает трех видов: «чувственных удовольствий», «существования» и «саморазрушения». Из-за нее проистекает привязанность к объектам и состояниям (*упадана*), выражающаяся в описании мирского опыта в терминах «я», «мое» и составляющая основной содействующий фактор перерождения (*сансара*). Когнитивным аспектом *упаданы* является неведение (*авидья*) прежде всего в форме ложных представлений (*диттхи*) о неизменном «я» (*атман*).

3. Прекращение духкхи: «Это полное устранение жажды и полное прекращение жажды, отказ от нее, отречение от нее, освобождение от нее, отпускание ее». Это самая «религиозная» из *чатвари арья сатьяни* т.к. она заявляет о реальной возможности спасения. Все религии обещают последователям избавление от самых мучительных проблем человеческого существования, облегчение страданий и преодоление конечности бытия. В этом отношении буддизм не составляет исключения. Но буддистские представления об окончательном освобождении радикально отличаются от христианской и мусульманской идей спасения. Буддизм не признает благодати, а в деле спасения придает сознательным усилиям человека гораздо больший вес, чем помощи извне (это касается прежде всего раннего буддизма и тхеравады): «Ибо сам человек совершает зло и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны. Одному другого не очистить. В небе нет пути, нет отшельника вне нас. Люди находят радость в иллюзиях, Татхагаты свободны от иллюзий» (Дхаммапада 165, 254).

Важность собственных усилий отвечает и самой стратегии понимания духкхи: раз духкха есть механизм, запущенный самим человеком, то лишь человек и может остановить его.

4. Путь к прекращению духкхи: «Этот благородный Восьмеричный путь таков: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение».

Без 4-й истины предыдущие три оставались бы чисто теоретическими мировоззренческими принципами, 4-я же придает всей системе практический, сотериологический (спасительный) характер, подчеркивая оптимизм буддийского послания. Систематичная форма изложения **чатовари арья сатьяни** облегчает их восприятие и усвоение на рациональном уровне. Не случайно в основу систематизации легла терапевтическая парадигма: констатация явления (анамнез болезни), установление его причины (диагноз), прогноз по поводу возможности устранения этой причины (прогноз о возможности излечения) и способ устранения причины (программа лечения). Однако каждая из **чатовари арья сатьяни** должна быть не просто принята к сведению, рационально понята и познана, она призвана стать предметом духовной реализации буддиста в его собственном опыте, следуя примеру Будды. В комментариях также говорится, что «первая истина требует понимания, вторую следует отбросить, третью нужно увидеть собственными глазами, четвертой - нужно следовать». По этой причине **чатовари арья сатьяни** не могут явиться для буддиста предметом веры (*саддха*). «Вера» дискредитирует четыре истины/реальности, которые, наоборот, требуют активного к себе отношения: 1) понимания, 2) отбрасывания, 3) осуществления и 4) следования соответственно.

Таким образом:

Первая проповедь Будды, после «пробуждения», содержала «четыре благородные истины», которые заключались в следующем: 1) мир фатально несовершенен и полон страданий (*пали-дукха*), частью которых, по сути, являются удовольствия; 2) источник несовершенства слепая жажда жизни, желание жизни (*тришна*), которая вводит в действие механизм кармы (закон нравственного воздаяния, закон причинно-следственной связи или взаимообуславливающего возникновения), сансары - бесконечного круговорота воспроизведения жизни и смерти, новых рождений; именно духовная слепота (*авидья*) этого желания существовать - глубинный источник болезни мира, поэтому 3) освобождение от круговорота сансары состоит в отказе от желания, в прозрении и разрыве прочного круга перерождений с помощью просветления (*бодхи*) и в достижении нирваны (*ниббана*); 4) путь к этому освобождению представляет собой сложную программу, включающую в себя философско-этическую систему (*шила*), технику медитации (*самадхи*) и спасительную мудрость (*праджня*). К другим важным элементам учения относится такая характеристика бытия как «отсутствие я» (*анатман*). Буддизм отрицает наличие индивидуальной души (*атман*), полагая, что индивидуальное «я» есть иллюзия, вера в которую и привязывает человека к несчастному миру, сансаре. Отрицается не только «я», но и вообще всякая устойчивая сущность любого предмета или явления.

2.3. Мара. Восмеричный путь.

Восьмеричный Путь (мара)— путь, ведущий к прекращению страдания, лежащий посередине между приверженностью мирским удовольствиям и аскетизмом. В него входят восемь элементов или восемь шагов: «правильные взгляды, устремления, речь, поведение, образ жизни, усилия, внимание и концентрация».

Весь буддийский путь делится на три большие этапа: этап мудрости (праджня), этап нравственности, или соблюдения обетов (шила), и этап сосредоточения (самадхи), то есть психопрактики. Первый этап включает в себя две ступени, остальные — по три, всего восемь ступеней.

I. Этап мудрости.

1. Правильное воззрение. На этом этапе человек должен усвоить и освоить Четыре Благородные Истины и другие базовые положения буддизма, внутренне пережить их и сделать основой мотиваций своих поступков и всего своего поведения.
2. Правильная решимость. Теперь человек должен решиться раз и навсегда встать на путь, ведущий к освобождению, руководствуясь принципами буддийского учения.

II. Этап нравственности.

3. Правильная речь. Буддист должен всячески избегать лжи, клеветы, лжесвидетельства, брани и распространения слухов и сплетен, питающих вражду.
4. Правильное поведение. Миряне-буддисты принимают минимальное количество обетов, способствующих накоплению благой кармы. Они таковы:
 1. Ненасилие, непричинение вреда живым существам: «без палки и меча идет он по жизни, исполненный любви и сострадания ко всем живым существам»;
 2. Отказ от дурной речи (ложь, клевета и т. п., см. выше);
 3. Неприсвоение того, что принадлежит другому; отказ от воровства;
 4. Правильная сексуальная жизнь (в том числе, и в смысле «не прелюбодействуй»);
 5. Отказ от употребления опьяняющих напитков, делающих сознание мутным, а поведение трудно поддающимся контролю.

У монахов и монахинь обетов гораздо больше (несколько сотен). Они подробно описываются в разделе «Виная» буддийской Трипитаки (особенно

важен текст под названием «Пратимокша»/«Патимоккха»). Обеты монахов ориентируют их жизнь уже не на улучшение кармы, а на ее полное исчерпание и достижение нирваны.

5. Правильный образ жизни. Это то же правильное поведение, но взятое как бы в социальном измерении. Буддист (как монах, так и мирянин) должен воздерживаться от занятий любой формой деятельности, несовместимой с правильным поведением. Он должен воздерживаться, например, от торговли живыми существами, людьми и животными, от торговли оружием (вместе с тем буддизм не запрещает мирянам служить в армии, поскольку армия рассматривается как средство защиты живых существ в случае агрессии, тогда как торговля оружием провоцирует конфликты и создает предпосылки для них), от распространения алкоголя и наркотиков, от занятий проституцией и любыми профессиями, связанными с обманом (гадания, предсказания судьбы, составление гороскопов и тому подобное).

III. Этап сосредоточения.

6. Правильное усердие. Данный этап и все его ступени предназначены в основном для монахов и заключаются в постоянных занятиях буддийской йогой. Санскритское слово «йога» образовано от корня «*йудж*» — связывать воедино, запрягать, сопрягать. Поэтому слово «*йога*» родственно русскому слову «иго» и английскому слову «yoke» — «ярмо», «иго». Слово «йога», таким образом, означает концентрацию, сосредоточение, связывание в один пучок всех сил для достижения цели. Этим словом в Индии издревле называли различные весьма сложные системы психофизического тренинга («психопрактика», «психотехника»), направленного на изменения сознания и перехода из профанного, мирского, сансарического состояния в сакральное состояние «бессмертия и свободы». Йога в узком смысле слова — одна из ортодоксальных брахманистских религиозно-философских систем (*даршан*), созданная *риши* (мудрецом) Патанджали в IV — V веках н. э. Йога в широком смысле — любая форма психопрактики, направленной на достижение освобождения от сансары (нирвана, мокша, мукти, кайвалья); в этом смысле можно говорить о буддийской йоге, джайнской йоге, индуистской йоге и т. д. Йогой, как правило, занимались отшельники-аскеты и члены различных религиозных монашеских сообществ. О «правильной решимости» здесь говорится в смысле развития установки на углубленное и соответствующее традиции занятие йогическим созерцанием для перехода в нирвану.

7. Правильное памятование. Целостный и всеохватный контроль над всеми психоментальными и психофизическими процессами при развитии непрерывной осознанности. Главные методы здесь —

шаматха (успокоение сознания, прекращение волнения психики, избавление от аффектов и психоментальной нестабильности) и *випашьяна* (аналитическое созерцание, предполагающее культивирование благих, с точки зрения буддизма, и отсечение неблагих состояний сознания).

8. Правильное сосредоточение, или правильный транс. Достижение собственно *самадхи*, предельной формы созерцания, при которой исчезают различия между созерцающим субъектом, созерцаемым объектом и процессом созерцания. Буддийская традиция описывает многочисленные виды самадхи, некоторые из которых не ведут к нирване. Правильная практика самадхи в конечном итоге приводит монаха к освобождению, и он становится архатом («достойным»; тибетская этимология этого слова «победитель врагов», то есть аффектов — клеш, не является филологически корректной).

Завершая разговор о Благородном Восьмеричном Пути, следует отметить, что слово, которое мы переводили здесь как «правильный» (*самьяк*), точнее означает «полный», «целостный» «всеохватный». Таким образом, оно, с одной стороны, указывает на правильность, то есть на собственно предписанный буддийской традицией характер практики, а с другой — на целостность и органичность этой практики, которая в идеале должна охватить все стороны и уровни человеческого существа.

2.4. Карма.

Учение о карме является доктринальным стержнем буддизма. Само слово «карма» может быть переведено как «дело», «действие» (и никоим образом не как «судьба» или «участь», как это иногда думают); на китайский язык «карма» переводится словом «е», которое в современном языке даже имеет значение «занятие», «специальность» или «профессия». В ведийские времена под кармой понималось не всякое действие, а только ритуально значимое (например, совершение какого-либо обряда), дающее желаемый результат, или «плод» (*пхала*). Постепенно значение этого понятия расширилось, и оно стало означать любое действие, или акт, причем в самом широком смысле этого слова — акт физический (действие, поступок), акт вербальный (слово, высказывание) и акт ментальный и волевой (мысль, намерение, желание). Кстати, сама эта триада «тело, речь, мысль» является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (гаты «Авесты», священного текста зороастрийцев — маздеистов), что указывает на его глубокие индоевропейские корни.

Таким образом, *карма* — это действие, причем обязательно имеющее следствие, или результат. Совокупность всех действий, совершенных в жизни, точнее, общая энергия этих действий, также приносит свой плод: она определяет необходимость следующего рождения, новой жизни, характер

которой определяется кармой (то есть характером совершенных действий) умершего. Соответственно, карма может быть благой или неблагой, то есть ведущей к хорошим или дурным формам рождения. Собственно, карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют «заброшенностью»: страну, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семью рождения, пол и прочие генетические характеристики (например, врожденные болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное. В этой жизни человек снова совершает действия, ведущие его к новому рождению, и так далее, и так далее. Этот круговорот рождений-смертей называется в религиях Индии (не только в буддизме) *сансарой* (круговорот, коловращение), главной характеристикой которой является страдание, проистекающее из влечений и хотений. Поэтому все религии Индии (буддизм, индуизм, джайнизм и отчасти даже сикхизм) ставят своей целью освобождение, то есть выход из круговорота сансары и обретение свободы от страданий и страдательности, на которые обрекает сансарическое существование любое живое существо. Сансара безначальна, то есть ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребывает в сансаре извечно. А следовательно, сансарическое существование чревато также повторяемостью ситуаций и ролей, мучительным однообразием циклической воспроизводимости одного и того же содержания. И буддизму, и другим религиям Индии полностью чужда идея эволюции — в отличие от нетрадиционных форм оккультизма вроде теософии, переход из жизни в жизнь образует в индийских религиях не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой. Поэтому если человек материалистического или просто безрелигиозного западного воспитания может найти в идее перерождений даже что-то привлекательное, то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной поработченности, вызывающей потребность в освобождении из этой круговерти («Когда же придет избавление от уз сансары, о Боже?! Эту мысль называют желанием свободы», — писал один брахманский философ).

Учение о карме и сансаре возникло еще в добуддийский период в рамках поздневедийского брахманизма (по-видимому, не позднее VIII — VII вв. до н. э.), но именно буддизм тщательно разработал его, четко артикулировал, сделал формообразующей частью своего учения и уже в завершенном виде вновь «передал» индуизму. Однако между буддийским и индуистским пониманием кармы есть и некоторые различия. Так, в теистических направлениях индуизма считается, что последствия кармы определяет Бог, распределяя воздаяние за те или другие поступки. Но буддизм не является теистическим учением, в нем нет места понятию Бога, и поэтому карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон

существования, столь же неотвратимый, как законы природы и действующий столь же безлично и автоматически. По существу, закон кармы представляет собой просто результат перенесения представления о всеобщности причинно-следственных отношений в область этики, морали и психологии.

Кроме человеческого, буддизм признает еще пять возможных форм существования: рождение в качестве божества (дэва), воинственного титана (асура) — эти две формы рождения, как и человеческая, считаются «счастливыми», а также животного, голодного духа (преты) и обитателя ада — несчастливые формы рождения. Вероятно, следует повторить, что никакой идеи духовной эволюции в этой схеме не заложено: после смерти в качестве божества можно снова родиться человеком, потом попасть в ад, потом родиться животным, потом снова человеком, потом опять попасть в ад и т. д.

Здесь необходимо отметить, что только человек (согласно некоторым буддийским мыслителям — также божества и асуры) способен породить карму и быть, таким образом, ответственным за свои поступки: другие живые существа только пожинают плоды благих или дурных деяний, совершенных ими в предыдущих человеческих рождениях. Поэтому, например, животные некоторым образом страдают невинно, и в их страданиях повинен их человеческий кармический «предшественник».

В буддийских текстах постоянно подчеркивается, что человеческая форма рождения особенно благоприятна: только человек занимает срединное положение меж живыми существами: он не так погружен в обманчивое блаженство, как боги, но и не настолько измучен, как обитатели адов; кроме того, человек в отличие от животных наделен также развитым интеллектом. И эта срединность, центральность положения предоставляет человеку уникальную возможность: только человек способен к обретению освобождения от круговорота сансары, только человек способен выйти из круговращения рождений-смертей и обрести вечное блаженное упокоение нирваны.

Буддийские тексты постоянно говорят о том, что человеческое тело — редкая драгоценность и обретение его — великое счастье, поскольку лишь человек способен достичь освобождения, и поэтому в высшей степени неразумно пропустить столь редкую возможность. Цзонкхапа (Цзонхава), знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV — XV веков, сравнивает вероятность обретения человеческого тела с вероятностью того, что черепаха, плавающая в глубинах мирового океана, вынырнув на поверхность, сразу же попадет головой в отверстие единственного деревянного круга, кем-то брошенного в океан. А посему лучшее, что может сделать человек, учит буддизм, — это вступить на путь освобождения самого ли себя (как учит Хинаяна) или всех живых существ (согласно учению Махаяны).

2.5. Пратитья самутпада. Причинно-зависимое происхождение.

Учение о карме как причинно-следственной связи находит свое углубленное развитие в теории, получившей название «*пратитья самутпада*» (причинно-зависимое происхождение). Эта теория чрезвычайно важна, поскольку позднее (особенно в рамках философской школы мадхьямаки) она, по существу, превратилась в основополагающий методологический принцип буддийской мысли.

Обычно для простоты изложения и в дидактических целях этот принцип иллюстрируется в буддийских текстах (его классическое описание содержится в «Махавагге» — тексте палийской Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя он, в соответствии с общими принципами буддийского учения, может быть применен и к любому элементу существования, каждое мгновение возникающему и исчезающему, равно как и к целому космическому циклу.

Пратитья самутпада (санскритское название *pratitya samutpada*, палийское название *paticca samuppada*, буквально — «совместное возникновение условий») в буддизме совместное и при этом интерактивное действие разных причинных факторов в производстве результата, составляющее содержание оригинальной буддийской концепции причинности (она несомненно является самой древней теорией причинности на индоевропейской почве, а возможно, и в истории мировой мысли). В доктринальном плане *пратитья самутпада* связана с попыткой определить причины духкхи (2-я Благородная истина) и способы их устранения (3-я и 4-я Благородные истины), поэтому ее объектом является опыт индивидуального существования в условиях сансары, динамику развертывания которого (а не положение вещей в мире) она объясняет. Свое учение о *пратитья самутпада* Будда оценивает как «глубокое», «тонкое», «доступное пониманию только знатоков» и т.п., а часто просто отождествляет с Дхармой: «Кто видит взаимозависимое возникновение, тот видит Дхамму, кто видит Дхамму, тот видит взаимозависимое возникновение» (Маджджхима-никая 1.191).

Излюбленный буддийский пример *пратитья самутпада* это описание условий, при которых семя, посаженное в почву, может взойти, созреть и дать плоды: само семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым, и т.п., его следует правильно посадить и регулярно за ним ухаживать: окучивать, поливать, прикрывать от бурь и града, почва тоже должна быть подходящей, содержать достаточно питательных веществ, влаги и т.п. Если хоть одно из этих условий нарушено, всходов либо не будет совсем, либо они окажутся нежизнестойкими. Основанием возникновения растения оказывается не только само семя, но и целая совокупность разнородных условий, каждое из которых по-своему

соотносится со следствием (эта система образов была полемически направлена против брахманистской концепции причинности, в соответствии с которой растение вырастает непосредственно из семени, поскольку оно в нем уже подспудно содержится). Фактически все причинные факторы разбиваются на две категории: непосредственные причины (*хету*), например, семя для растения, и вспомогательные (*пратьяя*) — почва, освещение и т.п., которые неизменно выступают вместе.

Раз, в соответствии с буддийской традицией абхидхармы, дхармы (элементарные состояния потока кармического опыта) дискретны и конечны (одна дхарма сменяет другую), то в этой традиции нет оснований говорить о какой-либо форме предсуществования одной дхармы в другой как следствия в причине. Проблематичен и сам акт «причинения», т.е. прямое порождение следствия причиной или перенесения на следствия каких-то характеристик причины (структуры, материала и т.п.). Фактически в буддизме концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а имеются лишь прямые и косвенные условия. Поэтому предпочтительней называть ее, как то предлагает буддолог В.Г. Лысенко, - кондиционалистской, а связь «причин» в *пратитья самутпада* - кондициональной. Последняя определяет не сущность явления (каковой просто нет, поскольку буддизм отрицает сущности - антиэссенциализм), а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения.

Это очевидно из кратких классических формулировок *пратитья самутпада* которые часто встречаются в Палийском каноне. Например: «Если есть то, значит, есть и это», «Если нет этого, значит, нет и того»; или такая, более сложная: «Когда есть это, то есть и то, если возникает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то». Формулируется порядок возникновения (*анулома*) и порядок исчезновения (*пратилома*). Фактически *пратитья самутпада* утверждает лишь то, что в сансарном мире все обусловлено и что нет ни единого явления, к-рое, обуславливая другое явление, не было бы само обусловлено каким-то третьим. Кроме того, предполагается взаимное влияние условий друг на друга, их «интерактивность» (буддийский образ: две связки хвороста, опирающиеся друг на друга и друг друга поддерживающие). Нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий, любая причина является одновременно следствием и наоборот - довод против брахманистской доктрины абсолютного Брахмана как первопричины мира. Приписывание явлению способности быть одновременно и причиной и следствием других явлений (в данном случае звеньев цепочки *пратитья самутпада*) — это буддийский способ говорить об эмергентности: появлении каждого из звеньев цепочки как результата процесса взаимодействия всей их совокупности. В абхидхармическом анализе различаются одновременное (*сахабхава*)

взаимное обусловливание (*аньонья-прагьята*) и последовательное мгновенное обусловливание (*анантара-бхава-прагьята*). Порядок взаимообусловливания нельзя считать ни исключительно симультанным (одновременным), ни исключительно последовательным, его часто определяют как сопровождение, сопутствие одних явлений другими (англ. *concomittance*), например, когда *читта* (сознание) сопровождается *чайтта* (ментальными явлениями).

Буддисты считают, что независимый от отдельного индивида ход вещей, выражающийся во взаимообусловленности дхарм, существовал извечно, но был открыт лишь Буддой. Однако буддисты формулируют не закон кондициональной связи событий в научном смысле слова, а механизм сансарного бытия индивидов, который в сотериологической перспективе подлежит коренному преобразованию и окончательной «остановке». Для них важно то, что порядок возникновения вещей в сансаре символизирует механизм закабаления индивида в *духкке*, а противоположный порядок — возможность освобождения от духкхи и достижения нирваны. Отказавшись от идеи неизменного «я» (*анатмавада*), Будда оставил только процесс (серию изменчивых дхарм), саморегулирующийся благодаря закону *прагитья самутпада*. Как работает эта «машина взаимообусловливания»? Классический список из «Нидана-вагги» включает 12 нидан (звеньев): «Когда условием является невежество (*авидья*), возникают «формирующие факторы» (*санскар*); когда условием являются формирующие факторы, возникает «сознание» (*виджняна*); когда условием является виджняна, возникает психотелесный комплекс (*нама-рупа*); когда условием является нама-рупа, возникают шесть сфер (*гуад-аятана*); когда условием являются шесть чувственных сфер, возникает контакт (пали - пхасса, санскрит *спарша*); когда условием является контакт, возникает ощущение (*ведана*); когда условием является ощущение, возникает жажда (*тришна*); когда условием является жажда, возникает присвоение (*упадана*); когда условием является присвоение, возникает становление (*бхава*); когда условием является становление, возникает рождение (*джати*); когда условием является рождение, возникают старость, смерть, скорбь, тягота, страдание, боль, разочарование. Таков источник всей этой массы неудовлетворенности (страдания)— духкхи. Это, о монахи, называется взаимозависимым возникновением. Однако если исчезает, не оставляя остатка, невежество, то прекращают действовать кармические факторы, с прекращением кармических факторов, прекращается виджняна, с прекращением виджняны прекращается психотелесный комплекс, с прекращением психотелесного комплекса прекращаются шесть сфер, с прекращением шести сфер прекращается контакт, с прекращением контакта прекращается ощущение, с прекращением ощущения прекращается жажда, с прекращением жажды прекращается присвоение, с прекращением присвоения прекращается

становление, с прекращением становления прекращается рождение, с прекращением рождения прекращаются старость и смерть, скорбь, тягота, страдание, боль, разочарование. Таково прекращение всей массы духкхи» (Самьютта-никая II.1).

Последовательность звеньев цепочки можно интерпретировать двояко. Во-первых, как результат анализа механизма перерождения (сансара), перехода от существования к существованию. Во-вторых, как механизм работы индивидуальной психики в пределах одного существования: (1) неведение (авидья — незнание Четырех благородных истин, приверженность эгоцентричному взгляду на мир) лежит в основании всех действий, влекущих за собой кармические последствия, которые выступают (2) формирующими факторами (сансара): с одной стороны, это кармические тенденции, заложенные в прошлых жизнях, т.е. результат прошлой кармы, с другой — кармические факторы, создаваемые актуальным опытом, которые определяют характер (3) виджняны — умения различать сигналы от разных чувственных анализаторов (*индрии*). Но в данном контексте виджняна часто обозначает индивидуальное перерождающееся сознание, которое «спускается» в материнское лоно, где формируется психотелесный комплекс — (4) нама-рупа. Нама-рупа (синоним пяти скандх), сложившаяся под влиянием определенной виджняны, воздействует на (5) шесть сфер познания (*гиад-аятана*): видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и воспринимаемого умом (*манасом*). Это создает условия для (6) контакта (спарша) каждой из шести сфер с соответствующими чувственными способностями (зрением, вкусом, обонянием, осязанием, слухом и манасом). Контакт обуславливает возникновение (7) приятного, неприятного или нейтрального ощущения (*ведана*), оно — (8) жажду (тришна), которая, в свою очередь, способствует возникновению (9) присвоения (упадана) объектов чувств и мыслей — это фактор, создающий предпосылки для будущего перерождения, но вместе с тем и то главное звено в цепочке, где возможно изменить участь индивида, если усилием воли и мысли пресечь присвоение. В противном случае последует (10) становление (бхава) — возможность перерождения в одной из трех сфер космоса (лока, дхату), которая реализуется в новом рождении. В комментариях поясняется, что рождение — это спускание в лоно матери, развитие нама-рупы и появление шести сфер. Рождение неизбежно влечет за собой (11) старость (джара) и (12) смерть (марана).

В этой схеме обуславливания смерть есть связующее звено между разными существованиями, необходимое условие следующего цикла сансары. Согласно некоторым интерпретациям, схема *пратитья самутпада* охватывает три жизни: прошлую, настоящую и будущую. Сансары (2), сформированные в прошлых существованиях, обуславливают

виджняну (3) — настоящее, — которая спускается в лоно матери, способствуя зачатию и развитию сначала зародыша, а потом живого организма — (4) нама-рупа, он развивает чувствительность к (5) шести сферам объектов, (6) контакт с которыми (спарша) порождает приятные и т.п. ощущения (7), желания (8), присвоение (9), которое обуславливает становление (10), инициирующее новый цикл рождений и смертей — будущее (11, 12).

В цепочке можно выделить не только последовательное обуславливание звеньями соседних, но и более сложные формы кругового взаимодействия, когда каждое звено является совокупным результатом всех предыдущих и последующих. Это проявляется в повторении определенных звеньев. Напр., виджняна появляется трижды: первый раз эксплицитно как (3) звено, когда, обусловленная кармическими факторами, она определяет нама-рупу, или пять скандх. Однако одной из скандх являются, как известно, шесть виджнян (чувственно-ментальных распознаваний: зрительного, слухового и т.п.), так что в этом звене подразумевается и виджняна. Затем третий раз при возникновении шести сфер, традиционно являющихся объектами соответствующих шести виджнян, именно эти виджняны, если анализировать другие классификации, и порождают приятные и т.п. ощущения. В целом звенья *пратитья самутпада* описывают порочный круг сансарного существования, который тем не менее можно разорвать, если порядок обуславливания действием (*анулома*) сменить на противоположный — обуславливание прекращением действия (*пратилома*).

Будда представляет *пратитья самутпада* как «срединный путь» между «крайностями» *сассатавады* (этернализм: действующий является тем же, кто вкушает результат действия) и *уччхедавады* (аннигиляционизм: один действует, а другой пожинает плоды). В никаях число и порядок следования нидан часто варьируют. Либо цепочка покрывает только настоящее существование, включающее его психосоматическое обеспечение (3, 4, 5, 6, 7) и факторы, обеспечивающие кармический процесс (8, 9, 10), либо относится к факторам прошлого рождения (1, 2) и факторам цикличного порядка (11, 12). Как правило, связь обуславливающих друг друга факторов дана не только как *анулома*, но и как *пратилома*. Оба порядка в практическом плане представляют последовательность умственных упражнений, которыми должны были заниматься монахи для переосмысления реальности в терминах деперсонализированного языка и «воспитания» в соответствующем духе своих познавательных способностей (индрий). Исследователь буддизма Д. Люстхаус полагает, что Будда открыл *пратитья самутпада* в последовательности, обратной по отношению к *ануломе* и *пратиломе*, ибо он сначала задался вопросом: «Почему существует смерть?», на который ответил: «Поскольку существует рождение», а уже затем последовали

вопрос: «Почему существует рождение?» и ответ: «Поскольку существует становление». Так он дошел до первого звена — неведения. Этот порядок представляется Люстхаусу более логичным.

Согласно традиции, Будда в преддверии своего пробуждения (бодхи) мысленно исследовал все сочленения *пратитья самутпада*, чтобы найти «слабое звено», разорвав которое можно вырваться из тисков сансары. Нельзя воздействовать на прошлое, устранив неведение и преданные кармические факторы, невозможно ничего изменить и в отношении сформированных этими факторами виджняны, нама-рупы, контакта, шести сфер, ощущений, но насколько неизбежна связь между жадой и присвоением? В некоторых школах считается, что для «купирования» этой связки Будда разработал практику смрити. Однако в текстах на роль «слабого звена» выдвигаются и другие факторы, например, желание. Важно учитывать и философские импликации *пратитья самутпада* как своеобразной концепции причинности: во-первых, ее деперсонализированный характер, во-вторых, ее цикличность. Она не предполагает ни первых (*causa prima*), ни последних звеньев (тот факт, что первым звеном является неведение, можно объяснить его значимостью для достижения нирваны — правильного знания). В-третьих, акцент здесь — не на связи между отдельными ставшими сущностями, а на порядке течения взаимозависимых и взаимоопределяющих событий, поскольку Будда отказывается обсуждать онтологии, статус вещей, вовлеченных в динамичные процессы.

Чилийский биолог и философ Ф. Варела и его соавторы сравнивают *пратитья самутпада* с современной концепцией сознания как организации агентов (действующих субъектов): «Подобно тому как организация есть эмергентное свойство, возникающее в результате деятельности отдельных агентов, повторяющиеся паттерны привычных действий суть результат совместного действия 12 звеньев. И так же как существование действия каждого агента определяется лишь по отношению к действиям др. агентов, действие каждого из звеньев цепочки взаимозависимого возникновения определяется всеми другими звеньями». В-четвертых, поскольку *пратитья самутпада*, в отличие от других концепций причинности, не предполагает в причине и следствии ни отношения первичного и вторичного, ни отношений субстрата-носителя и атрибута, содержащего и содержимого, она является примером буддийской концепции человеческого опыта, которая не поддается ни идеалистическим, ни материалистическим толкованиям.

Психические (нама) и соматические (рупа) факторы оказываются в ней взаимозависимыми и взаимоопределяющими — причинами и следствиями одновременно, — образуя единый психотелесный комплекс (нама-рупа). Это созвучно многим современным идеям когнитивных наук, таким как

концепция «отелесненного ума» (Embodied Mind), «ума, вовлеченного в деятельность организма» (Enactive Mind) и др.

2.7. Анатмавада. Несуществование индивидуального субстанционального «я» или души.

Одна из важнейших буддийских доктрин является учение о несуществовании индивидуального субстанционального простого и вечного «я», или души (*атмана*), называемого обычно на санскрите *анатмавада*. Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о «я» (атман) и душе (*джива*).

Почему буддизм отрицает существование вечного «я»? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийской философии от европейской философии. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство «я» и возникающая из него привязанность к «я» есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши – омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно «я» отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (Брахману). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное «я», личность как сущность, простая и вечная, тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название джива (душа) или *пудгала* (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», что буддологи XIX века были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и в конечном итоге вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа, нет, то что же такое личность? Буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике «Вопросы Милинды»

(Милинда паньха) буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром – первая половина II в. до н.э.) – после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н.э. там были созданы индо-эллинистические государства. Царь утверждает, что если буддисты считают, что души нет и что ни один из элементов психофизического состава человека, равно как и совокупность всех этих элементов, не является личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое – есть ли колёса колесница? Или, может быть, кузов – колесница? Или не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это дает Нагасене возможность сказать, что в таком случае получается – никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Этот ответ дает возможность Нагасене сказать, что точно так же и личность суть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью *скандхами* (панча скандха; слово «скандха» дословно означает «куча»). Это –

1. группа чувственного (*рупа*), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;
2. группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) – *ведана*;
3. группа осознания различий (круглое – квадратное; белое – черное и т. д.), а также формирования представлений и понятий – *самджня*;
4. группа мотивирующих факторов – волений и побудительных импульсов (*самскара*); именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы и, наконец,
5. сознание как таковое (*виджняна*).

Следует обратить внимание, что порядок перечисления скандх не случаен – он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление затем установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все

эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия.

Важно обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О.О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта – «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце, уже воспринятое человеком и ставшее по сему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающих из нее последствиях мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие «кирпичики», из которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совсем не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально – реальны (и то по учению большинства буддийских школ только относительно) именно элементы, а не их группы – скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии – учению о дхармах, то есть к Абхидхарме (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно Абхидхарма, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов – «философская психология»). Теория дхарм настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов (книга впервые была опубликована в Англии) выдающийся российский буддолог академик Ф.И. Щербатской так и назвал: «Центральная концепция буддизма и значение слова "дхарма"». К учению о дхармах – элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь, формирующих то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться.

Кратко определим само понятие «*дхарма*», что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф.И. Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня *dhr* – «держатель». То есть дхарма – это «держатель» или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Можно ли счесть

субстанцией дхарму? Опять-таки нет, причем сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа ньяя, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, которые связаны с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличия носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле дхарма – дхармин бхеда, где дхарма – несомое качество, а дхармин – его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее.

Говоря о дхармах, надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание петербургский буддолог В.И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как *дравья сам*, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой – как *праджняпти сам*, то есть как только мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя выше сказанное, следует отметить, что буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа анатмавады («без-я», «без-души»), точнее (по крайней мере, с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов –

«бессущности личности» (*пудгала найратмья*). Второй его аспект – «бессущность дхарм» – признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

В буддийской философской (Абхидхармической) литературе содержатся различные перечни и классификации дхарм. Так, школа сарвастивадинов (вайбхашиков) содержит список из 75 дхарм, а список йогачаринов (виджнянавадинов) включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификациях дхарм, то их, во-первых, можно классифицировать по скандхам (дхармы, относящиеся к рупа скандхе, ведана скандхе). Этот пятеричный список можно редуцировать до двоичного: 1) дхармы рупа скандхи и 2) дхармы всех остальных скандх (в соответствии с делением состава личности на нама и рупа – психическое и физическое); в таком случае вторая группа дхарм получает название *дхарма дхату* («дхармовый элемент»), поскольку «дхармы» как члены группы «дхарма дхату» являются объектами для «ума» (манаса), который, как мы помним из анализа цепи причинно-зависимого происхождения, относится буддистами к органам чувств (способностям восприятия). Дхармы, относящиеся к самскара скандхе, также обычно подразделяются на «связанные с психическим» (*читта сампраюкта*) и «не связанные с психическим» (*читта випраюкта*).

Во-вторых, дхармы делят на «входящие в составы» (*санскрита дхармы*) и «не входящие в составы» (*асанскрита дхарма*). Первый тип это, так сказать, эмпирические дхармы, то есть элементы, конституирующие наш сансарический опыт, дхармы, входящие в пять скандх живого существа. Второй тип – «надэмпирические» дхармы, то есть дхармы, к обыденному опыту не относящиеся. Это абсолютное пространство, или, как предполагают некоторые буддологи (В.И. Рудой, Е.П. Островская), пространство развертывания психического опыта (*акаша*) и два вида «прекращения» (*ниродха*; то есть пресечения функционирования эмпирических дхармических потоков, нирвана) – «прекращение, связанное со знанием» (*пратисанкхья ниродха*) и «прекращение, не связанное со знанием» (*апратсанкхья ниродха*). Кроме этого, дхармы подразделяются на «истекающие аффектами» (*сасрава*) и «не истекающие аффектами» (*анасрава*). Первые – это дхармы, вовлекающие в круговорот сансары; в процессе занятий буддийской психопрактикой они подлежат постепенному устранению. Естественно, что к ним относятся только дхармы, «входящие в составы». Особняком, однако, стоит дхарма «истина пути» (*марга сатья*): хотя путь к нирване, равно как и сама нирвана, и может быть объектом привязанности, однако данная привязанность не ведет к присоединению аффектов к данной дхарме, поскольку не находят в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать «неблагими» (*акушала*). Второй тип дхарм, напротив, способствует приобретению благих (*кушала*) качеств и продвижению на

пути к нирване. К ним относятся также и те дхармы, которые не «входят в составы».

Дхармы постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими дхармами по закону причинно-зависимого происхождения. Эти постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (*сантана*), который эмпирически и обнаруживается как «живое существо». Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, *атман*), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний. Онтология буддизма – это онтология бессубстратного процесса.

2.8. Кшаникавада. Учение о мгновении.

С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновении (*кшаникавада*). Буддизм утверждает, что для сансарического существования характерны следующие характеристики:

1. все непостоянно (*анитья*);
2. все есть страдание (*дуккха*);
3. все бессущностно, или все лишено самости (*анатма*);
4. все нечисто (*ашубха*).

Учение о мгновении непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (и, соответственно и весь комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, как учил Гераклит, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. По существу, каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Таким образом, согласно теории мгновения, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Используя современную метафору, его лучше всего сравнить с кинолентой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм и воспринимаем его как чистый континуум. При этом различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и они представляются невооруженному взгляду

практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь – новая серия безначального сериала, нирвана – конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос: если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь? Ответ на него достаточно парадоксален: ни что не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он – поток состояний – дхарм, серия кадров – мгновений.

Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как «перерождение» или тем более «перевоплощение», и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый пример с бильярдными шарами: кий (кармический импульс санскар) бьет по шару (условная личность – пудгала), получающему, таким образом, определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, которому передает ускорение и определяет его траекторию, и т. д. Здесь передается, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его «кармического преемника» (подобная «передача заряда» происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом «ум» (манас), опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все «свои» предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты джатак (от *джати* – рождение), дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы – Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, выражающийся эмпирически как «данная личность») после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обуславливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние, или возмездие (в отличие от теистических направлений индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь – Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является онтологией бессубстратного процесса.

2.9.Медитация.

Данное западное слово прочно закрепилось как в научной литературе так и в обывательском сознании, часто употребительно в работах по индийским религиям (реже философиям) и, как может показаться, имеет закрепленное значение. Однако на санскрите, пали и тибетском языке ему соответствуют не один, а десятки общих и частных терминов с весьма различными и точными смыслами. Соотнесение же современной расхожей мечтательно-расплывчатой медитации с действительностью индийской цивилизации вообще крайне зыбко. Из подлинных терминов особо важны дхьяна, дхарана, йога, бхавана, нидидхьясана («усиленное и намеренное продумывание»), *самадхи* («сообразность» или «сосредоточение»), кармастхана, *шаматха, випашьяна*.

В данном параграфе слово медитация будет обобщенно обозначать лишь методы психической тренировки и развития. Ранее западные исследователи и интерпретаторы индийской философии, как правило, оставляли медитацию без внимания — в силу убежденности в том, что философская работа сводится к теоретизированию о предельно значимых предметах. Поэтому им не приходило на ум опробовать медитацию самим. Настоятельные же советы индийских мыслителей (Будды Шакьямуни, Асанги, Шанкары и др.) заниматься медитацией игнорировались или вызывали неловкость как посягательство на суверенность мысли. Однако индийская традиция дает основания утверждать, что философию не удастся безнаказанно редуцировать к одному из видов интеллектуальной деятельности без утраты ее специфики, т.е. не превратив ее в естествознание, лингвистику и т.п., поскольку философия непременно изменяет сознание и жизнь (одним словом, бытие) философа.

В настоящее время это стало убеждением многих исследователей, нередко становящихся также и последователями индийских философий.

Хотя медитативные упражнения были известны в Индии и до Будды Шакьямуни, именно с акцентом на их главную роль в освобождении от сансары часто связывают самое важное, что привнес основатель буддизма в религиозную жизнь Индии. Противопоставив свою духовную дисциплину (*марга*) распространенным в его среде аскетическим практикам (пост, приостановка дыхания, стояние на одной ноге под палящим солнцем и т.п.), Будда сознательно отказался от естественной для отшельника (*шрамана*) его времени карьеры «героя

умерщвления плоти», что было встречено с неодобрением как в самой аскетической среде, так и в инд. обществе, культивировавшем именно такой идеал отшельника. Хотя большинство практик, составивших буддийскую медитацию, имело небуддийское происхождение, Будда придал им новое содержание за счет подчинения задачам своего учения (Дхарма). По мнению Й. Бронкхорста, собственно буддийским элементом медитации являются практика *смрити* и 1-я *дхьяна*. Действительно, практика смрити, требовавшая от монахов постоянного самонаблюдения, и 1-я дхьяна, связывавшая сосредоточение не с болезненным самоограничением, а с переживанием восторга и радости, были революционными нововведениями Будды, однако важно понимать, что специфику медитации в буддизме определяют не столько оригинальность или новизна входящих в нее практик — в конечном счете все практики носят чисто инструментальный и вспомогательный характер,— сколько оригинальность и новизна обрамляющего их учения и тех задач, которые оно ставило перед индивидом.

Понятие медитации может охватывать и йогическую психотехнику, но в ней на первый план выдвигается ментальный аспект («умное делание»).

Медитация в учении Будды обсуждалась, в частности, в беседе, инициированной Ганакой Моггалланой, которая отражена в «Ганакамоггаллана-сутте». Будда подчеркивает важность выбора обучаемого адепта, а также систематичность, постепенность и поэтапность самого процесса обучения. 1-й этап, предполагающий развитие в верующем «социальных чувств», рассматривается как предварительная подготовка к более серьезной тренировке: «Так же как опытный объездчик лошадей, выбрав породистого коня, начинает обучение с того, что приучает его к удилам, а затем приступает к др. тренировкам, так и Татхагата, выбрав поддающегося обучению индивида, начинает наставлять его: «Послушайте, о братья, будьте добродетельным, живите, овладевая своими чувствами путем их ограничения. Живите, практикуя добропорядочное поведение и замечая малейшую возможность совершить прегрешение. Живите, обуздывая себя с помощью Винаи — кодекса поведения». (Маджджхима-никая III. 1-7). В йоге Патанджали это соответствует практике ямы (*ахимса* — непричинение вреда, *сатья* — правдивость, *астея* — неворовство, *брахмачарья* — целибат, *анариграха* — непринятие даров). Тренировка психики начинается лишь после того, как адепт овладел навыками «правильного поведения», ее задача — обучить его культивированию действенных ментальных состояний (намерений, мыслей, чувств, настроений), имеющих благоприятные (кушала) последствия, а затем практике смрити и дхьян. Важно отметить

особенность буд. дисциплины чувств в отличие от практики пратьяхары в йоге Патанджали. Если последняя представляет собой «сворачивание» органов чувств, которые становятся невосприимчивыми по отношению к внешним раздражителям, то Будда делает акцент на правильной оценке чувственной информации. Учитывая, что монахи не всегда живут в уединенных местах, а бывают в городе и общаются с людьми, задача М. состоит в том, чтобы определить, какие ощущения — приятные, неприятные или те и др. одновременно — вызывает тот или иной объект, а затем уже фиксироваться только на своей мысли, стараясь через нее достигнуть отстранения и от самих этих объектов, и от ощущений, которые они вызывают.

Однако главная особенность буддийской медитации состоит в выдвигании на 1-й план в ней сознания: начиная с практики смрити и кончая 9-й дхьяной, предполагающей очищение сознания от любого предметного содержания (соответствует асампраджнята-самадхи в йоге Патанджали), весь процесс медитации проходит под контролем сознания, при полном бодрствовании адепта. Именно благодаря сознанию адепт и совершает переход с одной ступени медитации на другую. Ни одна из них, даже самая последняя, не является окончательной — той, которую можно было бы отождествить с пробуждением (бодхи) или нирваной. Все стадии медитации неизменно характеризуются Буддой как анитья (непостоянные), анатма (лишенные самости) и духкха (не приносящие удовлетворения). В привязанности к ним основатель буддизма видит угрозу духовному прогрессу. Вместе с тем он не дает никаких гарантий, что те, кто будут практиковать эти стадии, обязательно достигнут нирваны, сравнивая себя с человеком, который лишь указывает дорогу и поэтому не отвечает за тех, кто, воспользовавшись его указаниями, не достигает желанной цели (Ганакамоггаллана-сутта). Для Будды знание не имеет ценности (случай чистой эрудиции), пока оно не пережито экзистенциально, в личном опыте, вместе с тем без соответствующего знания йогический опыт тоже лишен смысла. Согласно «Дхаммападе», «нет мудрости (праджня) без концентрации (самадхи), нет концентрации без мудрости».

В махаяне мудрость сравнивают с пламенем: если ветер сильно дует на него, оно ослабевает, поэтому ему необходимо надежное убежище от разных внешних влияний, которое обеспечивает практика самапатти, останавливающая флюктуации мысли (*читта-вритти-ниродха*). Однако является ли ниродха прекращением любой мысли, состоянием безмыслия? Будда говорил, что если бы духовное совершенство

заключалось в том, чтобы ничего не чувствовать и не думать, то слепые, глухие и идиоты были бы святыми (Маджджхима-никая III.498).

Более поздние буддийские авторы отличали дхьяну «прекращения» (*санджня-ведана-ниродха*) от нирваны. Более того, они отмечали, что аскеты, культивирующие «прекращение», рискуют переродиться в сфере «несознающих божеств». Махаянисты подчеркивали, что эта дхьяна является противоядием не против всякой мысли, а только против «рассеянной» (викшипта). В йогачаре прекращение тоже не считалось полным уничтожением сознания, поскольку сохраняется «базовое сознание» (*алая-виджняна*).

Истины, открытые Буддой, им же «верифицированы», экспериментально подтверждены в собственном опыте, поэтому они составляют путь, по которому могут пройти другие. Однако Будда исходит из факта, что способности разных людей к духовной практике не одинаковы, поэтому он ставит «диагноз» и лечит каждого «больного» индивидуально (не «болезнь», а именно «больного» — принцип упая каушалья). Симптоматично, что буддизм занимается классификациями личностей с т.зр. их способности стать на путь освобождения. Например, в краткой сутте из Ангуттара-никаи (11.135) Будда подразделяет своих слушателей на четыре типа: тех, кто понимают учение, лишь услышав его, тех, кто понимают после разъяснения или по зрелом размышлении, «ведомых» — тех, кто размышляют о нем, кто работают над ним; наконец, четвертые называются пада-парама — это те, кто «ставят слова вперед», т.е. понимают букву, но не дух учения. В тексте Пуггала-паньяти о людях последней категории говорится, что, хотя они слышат учение много раз, много о нем рассказывают, много помнят и декламируют наизусть, они никогда не приходят к его пониманию. Каждому типу больного соответствует лекарство, каждому аффекту (*асава*, клеша) — противоядие (*пратипакхиа*). Самые подробные рекомендации по типам и объектам медитации в зависимости от типа индивидуальной психики содержит «Висуддхи-магга» Буддагхосы. В противовес аффектам (акушала-дхарма) следует культивировать состояния, действующие искусным образом (кушала). Чувственность искореняется созерцанием отвратительного (ашубха-бхавана), например, трупов людей и живонных, всего омерзительного, связанного с телом, а также охраной «дверей» своих чувств (контроль чувственного восприятия с тем, чтобы индрии, или чувственные способности, не были слишком захвачены образами вещей), умеренностью в еде, обществом хороших людей (которые занимаются этим видом медитации и находят в нем удовольствие), подходящей беседой. Гневливости следует противопоставлять дружелюбие, включающее осознание того, что люди являются продуктом

своей собственной кармы: гнев бессмыслен, ибо бессилен что-либо в них изменить и может лишь причинить вред самому гневающемуся. Испытывать гнев по отношению к кому-то, поясняет Буддагхоса, — это все равно что бросать песок против ветра — он все равно упадет на голову бросающего — или же швырять нечистоты в другого, пачкая собственные руки. Ленивый человек должен культивировать усилие, избегать чревоугодия, всего развивающего лень, и расслабляющих поз, быть особенно внимательным к сиянию светил — Луны ночью и Солнца днем. Тщеславному же предписывается послушание и учение, почитание старших и т.п., похожие средства рекомендованы и нерешительному. Чистым «интеллектуалам», чья мысль возбуждена простым любопытством, полезно понаблюдать за процессами дыхания и т.п., чтобы понять, что их мысль подобна ветру, раздувающему огонь аффектов.

Подводя итог, можно сказать следующее. Ранее исследователи философии буддизма и интерпретаторы индийской философии, как правило, оставляли понятие «медитации» без внимания — в силу убежденности в том, что философская работа сводится к теоретизированию о предельно значимых предметах. Однако индийская традиция в целом и буддизм в частности дает основания утверждать, что философию не удастся безнаказанно редуцировать к одному из видов интеллектуальной деятельности без утраты ее специфики, т.е. не превратив ее в естествознание, лингвистику и т.п., поскольку философия непременно изменяет сознание и жизнь (одним словом, бытие) философа.

Таким образом медитацию в буддизме можно рассматривать в более широком философском смысле как условия любого познавательного акта: навык концентрации мысли, являющийся необходимой основой любого акта понимания.

Литература, вопросы и задания к разделу

Задания

1. Выпишите из текста всего раздела термины, выделенные **жирным** и **курсивным** шрифтом. Выпишите из текста определения и значение этих терминов, если они даны в тексте раздела. Если определений терминов в тексте не дано, то найдите и выпишите их определения и значения из энциклопедии-*Философия буддизма. Степаняц М.Т* Издательство: М.: Вост. лит. 2011.
2. Потренируйтесь в правильном произношении специальных терминов буддийской философии.

3. Составьте схему в которой будет отражено, то как между собой связаны логически основные понятия буддийской философии рассмотренные в этом разделе.

Вопросы для самопроверки

1. Каковы основные аргументы Будды против «детерминизма» джайнов?
2. Каковы три возможности прекращения действия закона кармы?
3. В чем видит Будда источник кармы и сансары?
4. Как срабатывает принцип упая-каусяля в вопросе о карме?
5. В чем проявляются всеобщность дуккхи?
6. Почему дуккха не сводится к страданию?
7. В чем различие между страданием в христианстве и дуккхой в буддизме?
8. Какая из четырех истин свидетельствует о том, что буддизм является религией и почему?
9. В чем отличие буддийской этики от христианской?
10. Какие звенья восьмеричного пути относятся к «культуре поведения», какие — к «культуре психики», а какие — к «культуре мудрости»?
11. Какой атман отрицал Будда?
12. Каковы функции скандх в объяснении природы индивида?
13. Какие проблемы, стоящие перед индийскими мыслителями, решала анатта-вада и какие новые ставила?
14. Каким из четырех истин соответствует закон пратитья-самутпады и почему?
15. Каков характер причинно-следственных отношений в пратитья-самутпаде?
16. Каков философский смысл пратитья-самутпады? Какие проблемы, стоящие перед буддизмом, решала эта концепция?
17. Какова роль пратитья-самутпады в объяснении закона кармы?

18. Является ли буддийская концепция причинности «детерминистской»?
19. Может ли теория дхарм быть названа «метафизикой» и в каком смысле?
20. Каково значение теории дхарм в раннем буддизме?
21. Какова специфика буддийской медитации по сравнению с общеиндийской йогой?
22. Какова роль интроспекции в буддийской медитации?
23. В чем главное различие между саматхой и випассаной?
24. Можно ли достичь нирваны только с помощью йоги?
25. Каково отношение между медитацией и философией в раннем буддизме?

Литература

1. Е. А. Торчинов. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000// <http://anthropology.ru>
2. С. Чаттерджи, Д. Датта. Древняя индийская философия// <http://www.rodon.org>
3. С. Радхакришнан. Индийская философия// <http://www.psylib.org.ua>