



ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

ТОРЧИНОВ

***ВВЕДЕНИЕ
В БУДДИЗМ***

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

р у с с к а я к л а с с и к а

Евгений Алексеевич Торчинов

Введение в буддизм

Серия «Эксклюзив: Русская классика»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=66983944

Введение в буддизм / Евгений Алексеевич Торчинов: АСТ; Москва; 2022

ISBN 978-5-17-145419-7

Аннотация

Буддизм. Одна из древнейших и самая философская из великих мировых религий, буквально перевернувшая в XX веке мироощущение западных и российских интеллектуалов и прочно вошедшая в наши современные культурные коды. Религия, происхождению, формированию и развитию которой посвящена эта книга на основе курса лекций, прочитанных Е. А. Торчиновым в 1994–1999 на философском факультете СПбГУ.

Что же представляет собой эта религия самоуглубления и отрицания страстей, созданная, по преданию, в VI в до н. э. печальным царевичем из древнего индийского рода Шакья, мечтавшим избавить человечество от страданий? Какой была ее основа, на какие школы и направления она разделилась впоследствии, в своем триумфальном шествии по Дальнему Востоку? И каким, наконец, стало ее влияние на культуру Запада и России?..

В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

Содержание

Лекция 1	5
Лекция 2	32
Конец ознакомительного фрагмента.	64

Евгений Торчинов

Введение в буддизм

© Е. Торчинов, наследники, 2021

© ООО «Издательство АСТ», 2022

Лекция 1

Предпосылки возникновения буддизма

Буддизм¹ – первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство возникло приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам – более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и две другие только что названные религии: подобно христианству и исламу, буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этно-конфессиональные и этно-государственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии, при этом продолжается начавшийся в конце XIX века процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма – Индией, и на Дальнем Востоке, цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры; цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буд-

дизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр и с уважением отзывались Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока – индийскую, китайскую, не говоря уж о культурах Тибета и Монголии, пронизанных духом буддизма до их последних оснований. В лоне буддийской традиции были созданы уточненнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, так как вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на путях схождения новоевропейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма (а дисциплина, занятая научным изучением буддизма, более ста лет тому назад получила название буддологии) необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И, конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись прежде к вопросу о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглашает принцип всеобщей причинной обусловленности, а следовательно, и сам также должен рассматриваться с точки зрения причинной обусловленности (пратитья самутпада).

Не будет ошибкой сказать, что буддизм возник в Индии

(точнее, на индийском субконтиненте, поскольку на территории исторической Индии в настоящее время существует несколько государств – Республика Индия, Пакистан, Бангладеш и Непал; к этим континентальным странам следует также добавить и остров Ланку) в середине первого тысячелетия до н. э., то есть в знаменитое ясперсовское «осевое время», время возникновения рациональной философии и этически ориентированных религий, когда архаическая имморальная религиозность сакрализованного космоса сменяется религиями спасения и освобождения человеческого существа.

Сама буддийская традиция признает две даты паринирваны (смерти) основателя буддизма – Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни) – 544 г. до н. э. и 486 г. до н. э. (здесь, конечно, не имеются в виду совершенно фантастические даты, родившиеся из астрологических выкладок поздних тантрических авторов). Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 г. весь мир отмечал 2500-летие буддизма. Однако в настоящее время ни один серьезный буддолог не признает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этот вывод, кажется, и все, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буддизма. И, пожалуй, есть согласие и еще по одной позиции: никто не сомневается, что Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в. до

н. э. Далее начинаются разногласия: одни ученые максимально приближают Будду к эпохе походов Александра, другие же, напротив, разводят эти даты. Эти разногласия определяются спецификой источников, которыми те или иные буддологи предпочитают пользоваться, – царские хроники, монастырские хроники или же списки глав сангхи (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273?–232? до н. э.). Именно последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, наиболее близкую «золотой середине» – около 400 г. до н. э. Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа.

Почему буддизм вообще возник? Вообще-то это неблагодарный вопрос, и, следуя совету выдающегося французского историка-медиевиста М. Блока, нам не следует предаваться «фетишизму истоков» и надеяться на то, что знание причин возникновения буддизма раскроет для нас его суть. Более того, надо откровенно признаться, что современные научные данные о древнеиндийском обществе слишком скудны, чтобы надеяться на ответ, хоть сколько-нибудь приближающийся к полноте. О происхождении буддизма написано множество книг, но особой ясности в этом вопросе по-прежнему нет. Поэтому здесь мы ограничимся тем, что охарактеризуем

некоторые достаточно очевидные причины и условия, способствовавшие возникновению буддизма и его укреплению в индийском обществе древности.

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда и где буддизм с самого начала своего существования получил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивающей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы «слабым звеном» брахманизма), а с другой – именно здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение иного «благородного» сословия – варны кшатриев (воинов и светских правителей – царей). А именно буддизм возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Здесь важно отметить, что опять же буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных образований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в. н. э. великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» (Абхидхармакоша) социогенный миф, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (пред-

лагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В опоре буддизма даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую, была скрыта существенная опасность, в полной мере проявившаяся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII—XIII вв.). Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викрамашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались уточненнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогины-махасиддхи («великие совершенные») собирались на свои мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии – индуизма. И вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению (Дхарме) Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической

ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вот, например, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете – Шантаракшита (VIII в.), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения – Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания: вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застаёт свою жену в объятиях любовника. Муж начинает ругать ее, а она все отрицает. Тогда муж говорит, что все видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!».

Середина I-го тысячелетия до н. э. была в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что «слабое звено» брахманизма – государства северо-востока Индии – стало опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений, в свою очередь, было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и

формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между брахманами (жречеством) и кшатриями (воплощавшими начала светской власти древнеиндийских царей).

О том, что такие конфликты имели место, мы косвенно знаем по произведениям поздневедийской и пуранической литературы (пураны, древние – авторитетные тексты средневекового индуизма). Так, в некоторых поздних Упанишадах (Упанишады – часть ведического корпуса, брахманских текстов Откровения, содержащих религиозно-философское учение брахманской традиции, прежде всего доктрину единства атмана – «я», «души» и абсолютного духа – Брахмана) появляется фигура кшатрия, который не только превосходит брахманов своей мудростью и ученостью, но и наставляет их относительно природы атмана. Таковым, например, в Упанишадах выведен современник Будды царь Магадхи Аджаташатру. В пуранах рассказывается о том, как бог Вишну воплотился в свирепом богатыре Парашураме («Раме с топором»), чтобы уничтожить кшатриев, восставших против господства брахманов. Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что и Будда, и Вардхамана Махавира (основатель джайнизма, другой альтернативной брахманизму религиозной традиции Индии) были выходцами именно из кшатрийской, а не брахманской варны.

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что

выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так называемых шраманов, аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких *шраманов* (или на языке пали – *саманов*) и был Будда Шакьямуни, исторический основатель буддизма.

Шраматы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. Прежде всего именно от них идет традиция свободного философского диспута и философии как логико-дискурсивного обоснования и вывода тех или иных теоретических положений. Если Упанишады только провозглашали некие метафизические истины, то шраматы стали философские истины обосновывать и доказывать. Именно в дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое множество) рождалась индийская философия, в отличие от мудрости Упанишад. Можно также сказать, что если Упанишады безусловно являются философскими текстами по их предмету, то шраматы дали Индии философию и по форме. Именно поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавшим в дискуссиях с другими шраматами по правилам, принятым в их среде.

В настоящее время совершенно невозможно реконструировать научную биографию Будды. Простое отсечение мифологических сюжетов и элементов фольклорного характера совершенно неэффективно, а материала для подлинной биографической реконструкции у современной науки явно недостаточно. Поэтому здесь мы даже не будем пытаться заниматься этим безнадежным делом и представим не биографию, а вполне традиционное жизнеописание Будды на основе синтеза ряда буддийских житийных текстов (таких, как «Жизнь Будды» Ашвагхоши – I в. н. э. или махаянская «Лалитавистара»).

В течение сотен и сотен жизней Бодхисаттва (бодхи – пробуждение, просветление; саттва – существо; здесь – будущий Будда) совершал бесчисленные подвиги любви и сострадания, постепенно накапливая заслуги и приближаясь к состоянию мудреца, познавшего истину и вышедшего из мучительного колеса чередования рождений и смертей – Будды. И вот пришло время его последнего рождения. Бодхисаттва пребывал в это время на небесах Тушита и обзирал землю в поисках наиболее благоприятного места для своего последнего рождения, поскольку он уже находился на таком уровне духовного развития, что мог выбирать. И его взгляд остановился на небольшом государстве народа шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала), которым управлял мудрый царь Шуддходана из древнего царского рода. И Бодхисаттва, который мог даже просто

появиться в мире не входя в материнскую утробу, решил избрать семью царя шакьев для своего рождения, дабы впоследствии люди, испытывая глубокое уважение к почтенному роду царей шакьев, с большим доверием отнеслись бы к проповеди Будды, видя в нем отпрыска древней и славной семьи.

В эту ночь жена царя, царица Махамая, увидела сон: в ее бок вошел белый слон с шестью бивнями, и она поняла, что зачала великого человека. Буддизм учит, что зачатие Будды было вполне естественным, а видение белого слона было лишь знаком зачатия великой личности.

Незадолго до родов царица в сопровождении своей свиты отправилась в соответствии с обычаем в дом своих родителей. На пути, когда они проходили через рощу саловых деревьев, называвшуюся Лумбини, царица почувствовала родовые схватки, взялась за ветку дерева и родила сына, который вышел из ее чрева через бедро. Младенец немедленно встал на ноги и сделал семь шагов, провозгласив себя существом, превосходящим и людей, и богов.

Но эти чудесные роды оказались роковыми, и вскоре Махамая умерла. Но ее сын не забыл о матери, которой совсем не знал: уже после своего Пробуждения он вознесся на небеса Тушита, где обрела рождение Махамая, рассказал ей, что стал Буддой, победителем страданий, и проповедал ей Абхидхарму – буддийское философское учение. Но пока будущий Будда – еще младенец, и его доставляют в отцов-

ский дворец в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала г. Катманду), центре страны шакьев.

Царь призвал к младенцу астролога Ашиту, и тот обнаружил на его теле тридцать два признака великого человека (знак колеса между бровями, а также на ладонях и ступнях ног, ушнишу – выпуклость на темени, перепонки между пальцами и т. д.). На основании этих признаков Ашита объявил, что новорожденный станет или великим государем, властителем всего мира (чакравартином), или святым, познавшим истину, – Буддой. Тогда мальчика нарекли Сиддхартхой Гаутамой. Гаутама – его фамильное имя; слово «Сиддхартха» можно перевести как «Полностью Достигший Цели».

Царю, конечно, хотелось, чтобы его сын стал великим государем. Поэтому он решил так организовать жизнь сына, чтобы ничто не могло навести его на философские размышления или раздумья о смысле жизни. Принца поселили в роскоши и неге в великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира. Мальчик рос, неизменно обгоняя всех своих сверстников в науках и спорте. С детства, однако, он проявлял склонность к размышлениям, и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса (самадхи) такой интенсивности, что его сила даже остановила одно из божеств, пролетавших неподалеку. Нрава принц был кроткого, что поначалу даже восстановило против него его невесту – принцессу Яшодхару, ко-

торая сочла, что подобная кротость не пристала кшатрию и несовместима с воинской доблестью. И только после того, как Сиддхартха продемонстрировал Яшодхаре свое воинское искусство, она согласилась стать его женой; у них родился сын Рахула. Казалось, что план царя-отца непременно осуществится. Так продолжалось до тех пор, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет и он однажды не отправился на охоту. Эта охота изменила всю его жизнь.

На охоте принца впервые потрясло созерцание страданий, переполняющих жизнь. Он видит перепаханное поле, на котором птицы выклевают червей из комьев земли, и поражается, почему одни живые существа могут жить только ценой смерти других. Но самым важным для духовного переворота Сиддхартхи оказываются четыре встречи: царевич видит похоронную процессию и понимает, что все люди и он сам смертны и ни богатство, ни знатность не могут защитить от смерти. Он обращает внимание на прокаженного и впервые осознает, что болезни подстерегают любого смертного. Принц смотрит на нищего, просящего подаяние, и понимает мимолетность и призрачность богатства и знатности. И вот Сиддхартха оказывается перед мудрецом, погруженным в созерцание. Глядя на него, принц осознает, что путь самоуглубления и самопознания – единственный путь к постижению причин страданий и способа избавления от них. Говорят, что сами боги, также пребывающие в колесе рождений – смертей и жаждущие избавления, послали принцу навстречу

увиденных им людей, чтобы вдохновить его вступить на путь познания и освобождения.

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью он покидает дворец на своем любимом коне Кантаке и в сопровождении одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз в жизни, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Сделав это, он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков.

Сиддхартха присоединялся к разным шраманским группам, быстро достигая всего, чему учили их наставники. Наиболее известными из учителей будущего Будды были Удрака Рамапутра и Арада Калама. Они проповедовали учение, близкое санкхье – одной из ортодоксальных брахманских школ, возникшей, однако, в шраманской среде, а также учили йогической практике духовных упражнений, в том числе дыхательной гимнастике, требовавшей длительной задержки дыхания, сопровождавшейся мучительными ощущениями. По учению санкхьи, мир представляет собой результат ложного отождествления духа (пуруша) с материей (пракрити). Полное отчуждение духа от материи есть освобождение (кайвалья) и избавление от всех страданий. Сиддхартха очень быстро достиг всего, о чем учили его наставники, и те даже предложили ему стать их преемником. Однако быв-

ший царевич отказался: он сам не нашел того, чего он искал, и ответы, которые он получил, практикуя методы своих наставников, не удовлетворили его.

Надо сказать, что шраманские философы (париварджики, «странствующие») проповедовали самые различные доктрины. Вот некоторые данные о них, содержащиеся в палийских буддийских текстах (имена даются здесь также в палийском а не санскритском варианте): Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий; Макхали Госала (глава известной школы адживиков) утверждал строгий детерминизм и фатализм; Аджита Кесакамбала отстаивал учение, близкое материализму; Пакуддха Каччаяна говорил о вечности семи субстанций; Санджая Белаттхипутта был приверженцем полного агностицизма, а Нигантха Натапутта исповедовал скептические взгляды.

Сиддхартха внимательно слушал всех, но ничьим приверженцем так и не стал. Он предался суровой аскезе и умерщвлению плоти. Впоследствии он сам говорил, что дошел до такой степени истощения, что, дотронувшись до живота, чувствовал пальцем позвоночник. Но аскеза не приблизила его к просветлению, и истина оставалась столь же далекой от него, как и тогда, когда он жил в царском дворце в Капилавасту.

Тогда Сиддхартха решил отказаться от крайности аскетизма и принял скромную, но питательную еду (рисовую кашу на молоке) из рук жившей неподалеку девушки. Пять ас-

кетов, практиковавших вместе с Сиддхархой, сочли его отступником и покинули его, оставив в полном одиночестве. Тогда бывший принц сел в позе созерцания под баньяновое дерево (*figus religiosa*), получившее в буддийской традиции наименование «Древа Пробуждения» (бодхи), и дал клятву, что не сойдет с этого места до тех пор, пока не достигнет своей цели и не познает истину, после чего вошел в состояние глубокого сосредоточения, погрузившись в созерцание.

Чувствуя приближение победы Сиддхартхи над миром смертей и рождений, злой демон Мара атаковал его своими демоническими полчищами, а когда тот не уstraшился, попытался соблазнить его обликом своих прекрасных дочерей. Но Сиддхартха остался непоколебим, и Мара отступил. Между тем Сиддхартха все глубже и глубже погружался в созерцание, и ему открылись Четыре Благородные Истины о страдании, причинах страдания, прекращении страдания и пути, ведущем к прекращению страданий. Еще глубже стало его сосредоточение, и он постиг всеобщий принцип причинно-зависимого происхождения. Наконец разум Сиддхартхи достиг четвертого уровня сосредоточения, и перед ним засиял свет нерушимого покоя нирваны, Великого Освобождения. Здесь Сиддхартха вошел в состояние транса (самадхи) Океанического Отражения, когда его сознание уподобилось безграничной поверхности мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент Сид-

дхартха Гаутама, царевич из клана Шакьев, исчез, и в мире появился Будда (Buddha) – Пробужденный, Просветленный (санскритский корень buddh тот же самый, что и в русских словах «будить», «пробуждаться», что абсолютно неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими и т. п. языками, относится к индоевропейской языковой семье). И больше уже не был он принцем и наследником престола, строго говоря, не был он больше и человеком, ибо люди рождаются и умирают, а Будда пребывает превыше и жизни, и смерти. И его имена и титулы отныне – Будда Шакьямуни (Пробужденный Мудрец из рода Шакьев), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший²), Бхагаван (Благословенный, Блаженный; дословно – «наделенный благой долей»), Сугата (Правильно Идущий), Джина (Победитель), Локаджьештха (Почитаемый миром). И возрадовалась вся вселенная, боги осыпали Будду небесными цветами, по миру разлилось прекрасное благоухание, и земля сотряслась от появления Победителя. Но сам Будда еще семь дней пребывал в состоянии самадхи, наслаждаясь блаженством освобождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же приступил Мара с последним искушением. Он предложил Будде оставаться здесь, под Древом Бодхи, и наслаждаться обретенным блаженством, никуда не ходя и не проповедуя истину другим людям. Но Будда немедленно отверг это искушение и пошел в один из ре-

лигиозных центров Индии – Бенарес (Варанаси), находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Ваджрасана (санскр.) – Поза Алмазной Несокрушимости, эпитет места Пробуждения; ныне Бодхгая, штат Бихар). Придя туда, он направился в близлежащий Олений Парк (Сарнатх), где и произнес свою первую проповедь – Проповедь о Повороте Колеса Учения (Дхармы). Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали, став, таким образом, первыми буддийскими монахами, первыми членами сангхи – буддийской монашеской общины. Так новая религия сразу же обрела свои Три Драгоценности (Триратна), три объекта поклонения, с принятия прибежища в которых человек может считаться буддистом – Будду, Дхарму (его Учение) и Сангху (монашескую Общину).

Кроме аскетов, Будде внимали еще две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) Колеса Учения (дхармачакра) стали символом буддизма и буддийской проповеди; это изображение можно увидеть на крышах многих буддийских храмов, в том числе и Санкт-Петербургского Дацана.

Сиддхартха Гаутама покинул дворец в двадцать девять лет и стал Буддой в тридцать пять лет. После этого он еще

сорок пять лет проповедовал свое учение в разных государствах северо-востока Индии. Богатый купец Анатхапиндада подарил сангхе рощу близ города Шравасты, столицы государства Кошала. Там Будда и его монахи часто останавливались, приходя в Кошалу. Сангха быстро росла, и, если верить сутрам, ее численность достигла 12 500 человек. Из числа первых монахов выделились самые выдающиеся ученики Будды: Ананда, Махакашьяпа («Знаменосец Дхармы»), Махамаудгальяяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов (бхикшу) появились и монахини (бхикшуни). Будда не забыл и о своих родных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом страны. После бесед с Буддой его сын Рахула и Яшодхара приняли монашество. Отец Будды, Шуддходана, оставшийся, таким образом, без наследников, взял с Будды слово, что он больше никогда не примет в общину единственного в семье сына без согласия его родителей. Будда обещал это, и с тех пор этот обычай свято соблюдается в буддийских странах, особенно на Дальнем Востоке. Однако не все складывалось благополучно. Слава Будды вызвала зависть его двоюродного брата Дэвадатты, который и раньше всегда завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пытался погубить Будду, то напустив на него опьяненного слона (который, однако, встал на колени перед Буддой), то обрушив на него огромный камень. Ко-

гда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, стремясь на самом деле расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Однако все его козни были тщетны, и наконец он был с позором изгнан из общины. Вся литература джатак (дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы – будущего Будды) полна историй о том, как Дэвадатта враждовал с Бодхисаттвой еще в их прошлых жизнях).

Шло время. Будда старел, и близился день его отхода в окончательную нирвану. Это произошло в местечке Кушинагара, на берегу реки Найранджани, относительно недалеко от Бенареса. Простившись с учениками и дав им последнее напутствие надеяться только на собственные силы, «быть светильниками самим себе» и усердно трудиться во имя освобождения, Будда лег в позе льва (на правый бок, головой к югу и лицом к востоку, подложив правую руку под голову) и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому, и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. Закончилась его последняя жизнь, больше не будет новых рождений и новых смертей. Гончарный круг кармы остановился, и тело, последняя объективация былого влечения к профаническому существованию, пе-

рестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, которое заменило высшее блаженство.

Ученики Будды в соответствии с обычаем кремировали тело Учителя. После кремации в пепле ими были найдены шарира – особые образования в форме шариков, характерные для тел святых. Они стали важнейшими буддийскими реликвиями. Цари соседних государств прислали гонцов с просьбой дать им частицы праха Будды, мотивируя свою просьбу словами: «Пробужденный был из сословия кшатриев, и я тоже из сословия кшатриев. Поэтому я прошу передать мне часть праха от погребального костра Пробужденного». Позднее эти частицы праха и шарира были помещены в особые реликварии – ступы, культовые строения конусо-видной формы. Эти ступы стали как бы предшественниками китайских пагод и тибетских чортенов (монгольских субурганов). Надо также сказать, что буддийские ступы – одни из наиболее ранних архитектурных памятников Индии (вообще все наиболее ранние памятники индийской архитектуры – буддийские). Обнесенная стеной ступа в Санчи сохранилась до нашего времени. По преданию, таких ступ было сто восемь (священное в Индии число).

Позднее, когда реликвии закончились, в ступы стали класть тексты сутр, почитавшихся как запись подлинных

слов Будды. Поскольку суть Будды есть Дхарма, его Учение, то сутры как бы представляли собой Дхарму как духовное тело Будды. Эта замена (физическое тело – духовное тело; «мощи» – тексты; Будда – Дхарма) оказалась очень важной для последующей истории буддизма, поскольку здесь, видимо, коренятся истоки чрезвычайно важного учения махаянского буддизма о Дхармовом Телe Будды (Дхармакая).

Предание о жизни Будды не могло не трогать и не волновать людей разных эпох и культур. Оно дошло даже до Византии, превратившись в сказание о царевице Иосафате (искаженное «бодхисаттва») и его отце Авенире. Под именем «Иосафат» Будда и был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным и в православные святцы.

Предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел так называемый первый буддийский «собор», когда собрались все ученики Будды, и трое из них – Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяна на память воспроизвели все, чему учил Будда: нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи (Виная), проповеди и поучения Будды (Сутры) и его философское учение, «сверх-Дхарму» (Абхидхарма). Так возник буддийский Канон – Трипитака (на пали – Типитака), то есть «Три Корзины» Учения (в Древней Индии писали на пальмовых листьях, которые носили в корзинах). В действительности первый из известных нам вариантов Канона – палийская Типитака – складывался в течение нескольких столетий и был

впервые записан на Ланке около 80 г. до н. э., то есть более чем через триста лет после нирваны Будды. Поэтому некритически отождествлять палийский Канон с учением раннего буддизма и тем более с учением самого Будды было бы легкововрно и совершенно ненаучно.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали – одном из праакритов, то есть языков, переходных от древнего языка Вед – санскрита – к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в Магадхе. Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская, так и хинаянская, писалась на санскрите. Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на «язык Вед»: «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», – говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новоиндийских языков. Хинди, бенгали, тамили, телугу, урду – вот только некоторые наиболее распространенные из них. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи пред-

ставляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

Однако санскритская Трипитака до нас не дошла: завоевания мусульманами государства Палов в Магадхе (Бихар) и Бенгалии (последней цитадели буддизма в Индии) в XIII в. привели к массовому сожжению буддийских монастырей с их библиотеками и гибели множества санскритских буддийских текстов. Поэтому сейчас мы, к сожалению, располагаем только очень ограниченным количеством буддийских текстов на санскрите (некоторые из них к тому же существуют только во фрагментах). Правда, даже в XX в. удавалось находить санскритские буддийские тексты, ранее считавшиеся безвозвратно утерянными. Так, в 1937 г. Н. Санкритьяна нашел в небольшом тибетском монастыре Нгор оригинальный текст такого фундаментального философского текста, как «Абхидхармакоша» Васубандху (был издан П. Прадханом в 1967 г.). Поэтому можно надеяться и на новые находки.

В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака, священная для буддистов-тхеравадинов Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи и Лаоса,

а также два варианта махаянской Трипитаки – на китайском (перевод текстов и формирование Канона в основном завершилось в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII–XIII в.) языках. Китайская Трипитака авторитетна для буддистов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, а тибетская – для народов Тибета, Монголии и российских буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы. Китайская и тибетская версии во многом совпадают, а в каких-то отношениях дополняют друг друга: например, в китайский Канон вошло значительно меньше произведений тантрической литературы, чем в тибетский, в тибетском же своде также несравненно полнее представлены поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе «агама» (пали – *никая*) содержатся переводы буддийских текстов, по-видимому, отражающих даже более раннюю редакцию текстов, известных нам по палийскому Канону, чем в самой Типитаке. И, конечно, в китайской Трипитаке почти отсутствуют сочинения тибетских авторов, а в тибетском Данджуре/Тангюре – китайских³.

Таким образом, к 80 г. до н. э. (год письменной фиксации Типитаки) завершается первый, «доканонический» этап развития буддизма и окончательно оформляется палийский тхеравадинский Канон; приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры.

А теперь, после краткого обзора предпосылок возникновения буддизма и первых шагов этой первой мировой религии, обратимся к ее учению. Посмотрим, в чем же заключается основа буддийской религиозной доктрины.

Примечания

¹ Надо только помнить, что само слово «буддизм» создано европейцами в XIX веке. Сами буддисты называют свою религию просто Дхармой (Закон, Учение) или Буддхадхармой (Учением Будды).

² Если слово Tathagata (с долгим «а» в середине) интерпретируется как tatha+gata, то оно будет означать «Так Пришедший», а если как «tatha+agata», то его значение станет «Так Ушедший». Поскольку такая семантическая игра возможна только на санскрите, на другие языки слово «Татхагата» переводилось то как «Так Ушедший» (тибетский яз.), то как «Так Пришедший» (китайский яз.). Полисемия этого эпитета обыгрывается в некоторых буддийских священных текстах (сутрах). Например: Татхагата ниоткуда не пришел и никуда не ушел, поэтому его и называют Татхагатой» (Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра).

³ Тибетский буддийский Канон делится на две части: *Ганджур* (в лхасском чтении – *Кангьюр*) – собственно Трипитака и *Данджур* (*Тангьюр*) – переводные и собственно тибет-

ские неканонические философские, религиозные и литературные произведения. Китайская Трипитака (*Сань цзан; Да цзан цзин*) такого разделения не содержит.

Рекомендуемая литература

1. *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1990.
2. *Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.
3. Буддизм: Словарь. М., 1992.
4. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
5. Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.
6. *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
7. *Ольденбург С. Ф.* Жизнь Будды. СПб., 1919 (2-е изд.: Жизнь Будды. Новосибирск, 1994. С. 197–216).
8. *Шохин В. К.* Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.

Лекция 2

Основы буддийского учения

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 (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О. О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и подчас более напоминающих разные религии, 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 сконструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычленить некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы пытаются сделать в Японии так называемые «критические буддисты» – Хакамая Нориаки, Мацумото Сиро и их немногочисленные последователи); по существу, любой беспристрастный исследователь вынужден признать «буддизмом» любое

учение, считавшееся буддийским самой традицией. 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.

Но 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). Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь и обратимся. К этим базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины анатмавады («не-души») и кшаникавады (учение о мгновенности), а также буддийскую космологию. Все буддисты верят, 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 пропедевтических 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 рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

Четыре Благородные Истины (чатур арья сатьяни) представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с формулировками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда и видел себя врачом живых существ, призванным исцелить их от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению – нирване. И действительно, первая Истина (Истина о страдании) – констатация болезни и постановка диагноза; вторая (Истина о причине страдания) указывает на причину болезни (то, что в современной медицине называется «этиология и патогенез»), третья (Истина о прекращении страдания) – прогноз, указание на возможность исцеления и, наконец, четвертая (Истина о Пути) представляет собой прописанный больному курс лечения. Таким образом, буддизм с самого начала своего существования мыслился как своеобразный проект преобразования человека из существа страдающего и онтологически несчастного в существо свободное и совершенное. Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоры – психотерапевтический) характер, и его создателем, или первооткрывателем (с той оговоркой, что, согласно учению буддизма, Будды были и до исторического Сиддхартхи Гаутамы), был Будда Шакьямуни.

Рассмотрим Четыре Благородные Истины подробнее.

Итак, *Первая Истина* – это истина о страдании. В чем же она заключается и что такое страдание (дуккха)?

Несмотря на то, что многие исследователи предлагали отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского «духкха» при переводе этого понятия, и заменить слово «страдание» такими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании). Тем не менее представляется оптимальным все-таки оставить здесь русское слово «страдание» как наиболее экзистенциально сильное и выразительное. Что касается несомненных отличий семантических полей русского и санскритского слов, то они вполне выявятся в ходе дальнейшего рассмотрения первой истины.

«Все есть страдание. Рождение – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание. Соединение с неприятным – страдание, разлучение с приятным – страдание. Поистине все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. Конечно, буддисты отнюдь не отрицают того обстоятельства, что в жизни есть и приятные моменты, сопряженные с удовольствием, однако само это удо-

вольствие (сукха) не является противоположностью страданию, а как бы включено в страдание, являясь его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. Мы можем испытать сильное физическое или даже духовное (например, эстетическое) наслаждение и готовы при этом даже воскликнуть: «Остановись, мгновение!» Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем, оттого что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем еще сильнее. Или наоборот: мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигли цели, но нас постигает горькое разочарование – плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута, а более стремиться не к чему. И, наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это еще не все. Мы не только страдаем (в смысле – мучаемся), но мы также все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По видимости – человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий. Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается че-

ловеческим уделом. Страдают животные. Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду царит борьба за выживание. Неисчислимы страдания обитателей адов (временное состояние согласно буддизму; вечных мук эта религия не знает), страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные духи – преты. Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) тоже страдают. Им приходится воевать с демонами – асурами, им ведом страх смерти, поскольку они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. Вот констатация болезни, вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?

Вторая Благородная Истина – истина о причине страдания. Эта причина – влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни, как сказал бы увлекавшийся буддизмом и другими индийскими учениями А. Шопенгауэр. При этом влечение понимается буддизмом максимально широко, ибо в это понятие включается и отвращение как обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни – влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающееся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующееся на фундаментальном заблуждении, или неведении (авидья), выража-

ощемся в непонимании того, что суть бытия есть страдание. Влечение порождает страдание, если бы не было влечений и жажды жизни, то не было бы и страданий. А этой жаждой пронизана вся природа. Она как бы сердцевина жизнедеятельности каждого живого существа. И регулируется эта жизнь законом кармы.

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 безначальна¹, то есть ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребы-

вает 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 («удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем», – пел Владимир Высоцкий), то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной порабощенности, 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, от-

ветственным 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». Здесь буддийская позиция в значительной степени сближается с рассуждениями о невинно страдающих бессловесных тварях старца Зосимы из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».

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 упоение 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 (Цзонха-

ва), 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).

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. Последуем традиции и мы.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из

двенадцати звеньев (нидан), и, в принципе, безразлично, с какой ниданы начинать изложение, поскольку наличие любой из них обуславливает и все остальные. Однако логика изложения требует тем не менее определенного порядка, который будет соблюден и здесь.

I. Прошлая жизнь (точнее, промежуток между смертью и новым рождением, антарабхава).

1. **Авидья** (неведение). Неведение (в смысле непонимания и непрочувствования) четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает наличие —

2. **Самскар** (формирующие факторы, мотивации, базовые подсознательные влечения и импульсы), влекущих умершего к новому переживанию бытия, новому рождению. Промежуточное существование заканчивается, и происходит зачатие новой жизни.

II. Данная жизнь.

3. Наличие самскар обуславливает появление сознания (**виджняна**), неоформленного и аморфного. Наличие сознания обуславливает формирование —

4. Имени и формы (**нама-рупа**), то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются —

5. Шесть баз (**шад аятана**), то есть шесть органов, или

способностей (индрия), чувственного восприятия. Шестой индрией является манас («ум»), также считающийся органом восприятия «умопостигаемого». В момент рождения шесть органов восприятия приходят в —

6. Соприкосновение (**спарша**) с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает —

7. Чувство (**ведана**) приятного, неприятного или нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его приводят к появлению —

8. Влечения, страсти (**тришна**), тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют —

9. **Упадану** (схватывание, привязанность). Влечения и привязанности составляют сущность —

10. Жизни, сансарического бытия (**бхава**). Но эта жизнь непременно должна привести к —

III. Следующая жизнь.

11. Новому рождению (**джати**), которое в свою очередь непременно закончится —

12. Старостью и смертью (**джала-марана**).

Вот краткое и сжатое перечисление звеньев цепи причинно-зависимого происхождения. Его главный смысл заключается в том, что все этапы существования причинно обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной

трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами и влечениями, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, находясь не столько в деятельном, сколько в страдательном положении.

На тибетских танка (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода картины носят название бхава-чакра («колесо бытия») и представляют собой следующее. Представьте себе три concentрические окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу (как белка в колесе), приводя в движение все «колесо бытия». Изображенные животные суть невежество (моха), гнев (рага) и страсть (двеша) – три базовых аффекта (клеша), как бы лежащие в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня)².

Внешний относительно этого большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ (обычно боги и титаны изображаются в одном и том же секторе); он содержит сцены жизни каждого типа существ.

И наконец, последний, узкий круг, образующий как бы

обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела, импульсы – сансары – фигурой гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге, сознание – обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (сознание неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой), имя и форма – двумя людьми, плывущими в одной лодке, шесть баз восприятия – домом с шестью окнами, соприкосновение органов чувств с их объектами – совокупляющейся четой и так далее.

Все это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание как главное свойство сансарического бытия. Вне колеса в верхнем углу картины обычно изображается Будда (или монах), указывающий перстом на сияющий круг около него – символ нирваны, состояния, свободного от страданий.

И тут мы можем перейти непосредственно к третьей Благородной Истине.

Третья Благородная Истина – истина о прекращении страдания, то есть о нирване (синоним – ниродха, прекращение). Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что несмотря на то, что страдание пронизывает все уровни сансарического существования, тем не менее существует состояние, в котором страдания больше

нет, и что это состояние достижимо. Это и есть нирвана.

Само слово «нирвана» (пали: ниббана) восходит к санскритскому корню «нир» со значением «угасание», «затухание» (например, угасание светильника или прекращение волнения моря). На этом основании буддологи XIX века часто строили свою теорию нирваны как полного прекращения жизни, некоего полного умирания, после чего обвиняли буддизм в пессимизме. Однако буддийские тексты вполне отчетливо указывают на то, что угасает или затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, используемых в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому, как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому, как прекращает волноваться поверхность моря, когда прекращается вздымающий волны ветер, точно так же прекращаются все страдания, когда иссякают все аффекты (клеши) и влечения, питающие страдания. То есть угасают именно страсти, привязанности, омрачения, а вовсе не бытие. С исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Так что же такое нирвана? Сам Будда никогда не давал прямого ответа на этот вопрос и старался молчать, когда этот вопрос все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX века Л. Витгенштейна, провозгласившего, что о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних Упанишадах – брахманских текстах философского характера – говорилось, что об

Абсолюте (Брахмане) можно говорить только в отрицательных терминах: «нети, нети» («не то, не то»), поскольку Абсолют трансцендентен нашему опыту, непостижим для мысли и невыразим в словах и понятиях. Нирвана, о которой учит Будда, – не Бог и не безличный Абсолют, и его молчание – не апофатическая теология. Нирвана – не субстанция (субстанций буддизм вообще не признает), а состояние, состояние свободы и особой внеличностной, или надличностной, полноты бытия. Но это состояние также абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего, подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ нирваны, вполне неадекватное представление о ней, привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания. Поэтому Будда и ограничивался самыми общими характеристиками нирваны как состояния, свободного от страданий, или как состояния высшего блаженства (парамам сукхам). Впоследствии буддисты разработают много разных концепций нирваны, но признание ее внезаковой, несемiotичной природы останется в буддизме навсегда. Поэтому пока также ограничимся тем кратким абрисом, что дан здесь.

Но как же достичь освобождения, нирваны? Об этом говорит *Четвертая Благородная Истина* – истина о пути (*мар-*

га), ведущем к прекращению страданий – то есть о Благородном Восьмеричном Пути (*арья аштанга марга*).

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 со-

здает 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, джайн-

ской йоге, индуистской йоге и т. д. Йогай, 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.

На этом мы завершаем наш по необходимости краткий разговор о Четырех Благородных Истинах буддизма и переходим к такой важной, если не сказать важнейшей, буддийской доктрине, как учение о несуществовании индивидуального субстанциального 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 индийского мышления от европейского. 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 трясины 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 та-

кое 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 об-

разом 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.

Следует 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 посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающим из нее последствиям 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: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»* («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 обратиться³.

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 *dhṛ* – «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 брахманист-

ская 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 современный петербургский буддолог В. И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как дравья сат, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой – как праджняпти сат, 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 вышесказанное, 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» – мы рассмотрим в лекции, посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

В буддийской философской (абхидхармической) литературе содержатся различные перечни и классификации дхарм. Так, школа сарваствивадинов (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 дхармы). 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 обы-

денному 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 они 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».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.