

БОЛЬШИЕ NF КНИГИ

Евгений
Торчинов



ВВЕДЕНИЕ
В БУДДИЗМ

ОПЫТ
ЗАПРЕДЕЛЬНОГО

« А З Б У К А »



Евгений Алексеевич Торчинов
Введение в буддизм.
Опыт запредельного
Серия «Non-Fiction. Большие книги»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68278355

*Введение в буддизм. Опыт запредельного: Азбука, Азбука-Аттикус;
Санкт-Петербург; 2022
ISBN 978-5-389-22099-7*

Аннотация

Евгений Алексеевич Торчинов – известный китаевед и буддолог, историк философии и культуры Китая, доктор философских наук, профессор, лауреат премии Санкт-Петербургского философского общества «Вторая навигация» за книгу «Введение в буддизм». В настоящее издание вошли три работы Е. А. Торчинова, которые можно назвать путеводителями в сложный, удивительный мир восточных верований и мистических практик.

«Введение в буддизм» – самая известная работа Е. А. Торчинова и, пожалуй, лучшая русскоязычная книга о буддизме. В доступной форме читатель может ознакомиться с основами формирования и развития буддизма, разобраться в великом разнообразии его школ и направлений, узнать о базовых идеях и концепциях.

Книга «Опыт запредельного» впервые была опубликована в 1997 году и сразу стала научным бестселлером. В этом труде подробно рассматриваются разнообразные типы религиозного опыта, а также связи религии с другими формами духовной культуры: с мифологией, философией и наукой. Читатель узнает о таких экзотических проявлениях религиозного сознания, как шаманские психотехники и мистериальные культы древнего Средиземноморья; прочитает о разнообразных практиках в даосизме, индуизме, буддизме и других религиях Востока и Запада.

Небольшая работа «Путь золота и киновари» посвящена даосизму: древней философии, мистическим и алхимическим практикам, насчитывающим не одну тысячу лет.

В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

Содержание

Введение в буддизм	6
Лекция 1	6
Лекция 2	33
Лекция 3	83
Лекция 4	119
Лекция 5	146
Конец ознакомительного фрагмента.	159

Евгений Торчинов

Введение в буддизм.

Опыт запредельного

© Е. А. Торчинов (наследник), 2022

© ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2022

Издательство АЗБУКА®

Введение в буддизм

Лекция 1 Предпосылки возникновения буддизма

Буддизм¹ – первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство – 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 этноконфессиональные и этногосударственные 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; продолжается начавшийся в конце XIX в. процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религи-

¹ Надо помнить, что слово «буддизм» ввели в обиход европейцы в XIX в. Самы буддисты называют свою религию просто *Дхармой* (Законом, Учением) или *Буддхадхармой* (Учением Будды).

ей сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма – Индией, и религией Дальнего Востока – цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры. Цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр, с уважением отзывались о ней 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 самых оснований. В лоне буддийской традиции были созданы утонченнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, – вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма (а дисциплина, занятая научным изучением буддизма, более ста лет тому назад получила название *буддология*) необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись прежде всего к вопросу о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглаша-

ет 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 I 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 считает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этот вывод, пожалуй, и все, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буд-

дизма. Впрочем, кажется, 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: это 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.). Последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, максимально приближенную к «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 вообще возник буддизм? Это неблагодарный вопрос, и, следуя совету выдающегося французского историка-медиевиста М. Блока, нам не стоит 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 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, обеспечивавшей 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 другого благородного сословия – варны кшатриев (воинов и светских правителей – царей). А буддизм и возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Важно также отметить, что именно 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 «Вмести-

лице Абхидхармы» («Абхидхармакоша») миф о происхождении общества, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В том, что буддизм опирался 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, Викрашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались утонченнейшие 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. 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 обра-

зом, 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. Вспомним, к слову, 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 всё отрицает. Тогда муж говорит, что всё 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 тысячелетия до н. э. стала 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 воз-

никновение 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 собой начала светской власти древнеиндийских царей.

О том, что такие конфликты имели место, мы косвенно знаем по произведениям поздневедийской и пуранической литературы [*пураны* (т. е. древние) – авторитетные тексты средневекового индуизма]. Так, в некоторых поздних *Упанишадах* (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 свирепого богатыря Парашураму («Раму 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 из 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.

Шраманы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. 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 шраманы 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 шраманы дали Индии философию и по форме. Поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из

первых индийских философов, участвовавших в дискуссиях с другими шраманами 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.

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, – к состоянию 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. 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, что 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 – лишь знак 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 садовых деревьев, называвшуюся Лумбини, царица почувствовала родовые схватки, взялась за ветку дерева и родила сына, который вышел из ее чрева через бедро. Младенец тут же встал на ноги и сделал семь шагов, провозгласив себя существом, превосходящим и людей, и богов.

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. Пока же будущий Будда еще младенец, и его доставляют во дворец отца

в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала – 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, *уинишу* – 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 великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира, и растили в роскоши и неге. Мальчик неизменно обгонял всех своих сверстников в науках и воинском искусстве. Но он с детства проявлял склонность к размышлениям, и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса (*самадхи*) такой интенсивности, что его сила остановила одно из божеств, пролетавших неподалеку. Нрава принц был кроткого, что поначалу даже восстановило против него его невесту – принцессу Яшодха-

ру, которая 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, что и изменило 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 от смерти защитить не могут. 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. Согласно преданию, 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 покинул дворец на своем любимом коне Кантаке, в сопровождении лишь одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Затем 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, что сопровождалось 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 бывший

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

Надо сказать, что шраманские философы (*париварджуки* – странствующие) проповедовали самые разные доктрины. Вот некоторые данные о них, содержащиеся в палийских буддийских текстах (имена даются здесь также в палийском, а не в санскритском варианте): Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий; Макхали Госала (глава известной школы *адживиков*) утверждал строгий детерминизм и фатализм; Аджита Кесакамба отстаивал учение, близкое к 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 Сиддхартхой, 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 «Дерево 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 устранился, 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 Океанического Отражения: его сознание уподобилось безграничной поверхности Мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент Сиддхартха Гаута-

ма, 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», и это неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими 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; буквально «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 осво-

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

бождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же подступил 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 религиозных центров Индии – в находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Поза Алмазной Несокрушимости – эпитет места Пробуждения; ныне Бодхгая, штат Бихар) Бенарес (Варанаси). 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 и стали 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 две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного Колеса Учения – Дхармачакры (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) стали симво-

лом 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), Махамандгальяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов (*бхикшу*) появились и монахини (*бхикшунни*). Будда не забыл и о своих родных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом. 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 завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пробовал погубить Будду, то напустив на него опьяненного слона (который, однако, встал перед Буддой на колени), то обрушив на него огромный камень. Когда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, на самом же деле стремясь расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Но его козни были тщетны, и в конце концов он был с позором изгнан из общины. 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 веч-

ную 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, перестало 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, – его 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 конусовидной 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 сохрани-

лась 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 записью 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 – *Дхармакаи*.

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 был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным 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 всё, чему учил Будда, – нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи (*Виная*), проповеди и поучения Будды (*сутры*) и его философское учение, «сверх-Дхарму» (*Абхидхарму*). Так возник буддийский Канон – *Трипитака* (на пали – *Типитака*), то есть «Три Кор-

зины» 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 *пракритов*, 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 из них, наиболее распространенные. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической ин-

дийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла 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 труда, как «Абхидхармакоша» Васубандху (был издан П. Прадханом в 1967 г.). Поэтому можно надеяться и на новые на-

ходки.

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 завершились в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII–XIII вв.) 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 своде несравненно полнее представлены и поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе «Агамы» (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 / Тангьюре* – китайских³.

³ Тибетский буддийский Канон делится на две части: *Ганджур* (в лхасском чте-

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 самой ранней мировой религии, обратимся к ее учению. Посмотрим, в чем же заключается основа буддийской религиозной доктрины.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Ашвагхоша. Жизнь Будды* / Пер. К. Бальмонта. М., 1990.
- Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975.
- Буддизм: Словарь. М., 1992.
- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.
- Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Ольденбург С. Ф.* Жизнь Будды. СПб., 1919 (2-е изд.: Новосибирск, 1994. С. 197–216).

нии *Кангьюр*) – собственно Трипитака – и *Данджур* (*Тангьюр*) – переводные и собственно тибетские неканонические философские, религиозные и литературные произведения. Китайская Трипитака (*Сань цзан; Да цзан цзин*) такого разделения не содержит.

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 важного 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 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 вычленивать некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы XX в. пытались сделать в Японии так называемые «критические буддисты» Хакамаэ Нориаки, Мацумото Сиро и их немногочисленные последователи). Любой беспристрастный исследователь вынужден рассматривать как «буддизм» любое учение, считавшееся буддийским самой традицией. Если использовать язык, им-

манентный 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, считающих себя буддийскими.

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 весьма различным). Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь 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 (последователи «южного» буддизма, часто не совсем корректно называемые хинаянистами) считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они есть лишь некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой, чтобы подготовить учеников к восприятию ими истин более высокого порядка, таких, например, как тождество сансары и нирваны или наделенность всех живых существ природой Будды. Но в любом случае рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

Четыре Благородные Истины

Четыре Благородные Истины (*чатур арья сатъяни*) представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с формулировками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда видел себя врачом, призванным исцелить живых существ 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 метафоричности – психотерапевтический) характер, и его создателем или первооткрывателем (с 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 при переводе отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского *дуккха*, и заменить его такими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании), все-таки представляется оптимальным 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.

«Всё 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 это удовольствие (*сукха*) не является противоположностью страданию, а само как бы включено в страдание, являясь как бы 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 духовное (например, эстетическое) наслаждение и даже готовы при этом воскликнуть «Остановись, мгновение!», но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем оттого, что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего страдаем еще сильнее. Или наоборот. Мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигаем цели. Но нас ждет горькое разочарование: плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута и 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 всё. Мы не только страдаем (в смысле мучаемся), но и все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. Кажется, что человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, опутанный 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 человеческим уделом. Страдают и животные. Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду идет 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) страдают. Им приходится воевать с демонами – *асурами*, им введом 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 включено и отвращение как обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни – влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающиеся в соответ-

ствующих реакциях и мотивациях, базирующиеся на фундаментальном заблуждении, или неведении (*авидья*), которое выражается 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 жадой пронизана вся природа. Это как бы сердцевина жизнедеятельности каждого 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 «судьба» или «участь», как 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 обозначать 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 триада «тело, речь, мысль» является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (гаты «Авесты» – священного текста зороастрийцев), что указывает на ее 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 обуславливается кармой (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»: страна, в которой рождается человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семья 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 лю-

бое живое существо. Сансара безначальна⁴, 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 («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 жела-

⁴ Впрочем, вопрос о том, имеет ли мир начало или же нет (равно как и вопрос о бесконечности мира) относился буддизмом к так называемым «неопределенным» вопросам, на которые Будда не давал ответа, храня «благородное молчание». Поэтому, строго говоря, по крайней мере с позиций раннего буддизма, вопрос о начале сансары не имеет ответа. Как говорится в одной из палийских сутт (сутр): «Недоступно мысли, о монахи, начало сансары. Не могут ничего знать о начале сансары существа, что, будучи объаты неведением и охвачены страстью, блуждают в ее круговороте от рождения к рождению».

нием 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 «Бог», 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 повто-

ритель, 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.

В буддийских текстах постоянно подчеркивается, что человеческая форма рождения особенно благоприятна: только человек занимает срединное положение между живыми существами – он не так погружен в обманчивое блаженство, как боги, но и не настолько измучен, как обитатели адв; кроме того, человек, в отличие от животных, наделен 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, а обретение его – великое счастье, поскольку лишь человек способен достичь освобождения, и в высшей степени неразумно пропустить столь трудно обретаемую возможность. Цзонкхапа (Цзонхава), знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV–XV вв., 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 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 палийского Канона – Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя в соответствии с общими принципами буддийского учения может быть применен 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 определенного порядка, который будет

соблюден и здесь.

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

1) *Авидья* – неведение (в смысле непонимание и непрочувствование) Четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает наличие 2) *самскар* – формирующих факторов (мотиваций, базовых подсознательных влечений и импульсов), влекущих умершего к новому переживанию бытия, к новому рождению. Промежуточное существование заканчивается, и происходит зачатие новой жизни.

II. Данная жизнь

3) Наличие *самскар* обуславливает появление различающего 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 (*тришина*), тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют 9) схватывание, привязанность (*упадана*). Влечения и привязанности составляют сущность 10) жизни, сансарического бытия (*бхава*). Но эта жизнь непременно должна привести к новому рождению.

III. Следующая жизнь

11) Новое рождение (*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, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, попадая не столько в деятельное, сколько в страдательное положение.

На тибетских *танка* (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода изображения носят название *бхава-чакра* (колесо бытия) и представляют собой следующее. Вообра-

зите себе три концентрические 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». Эти три животных суть невежество (*моха*), гнев (*рага*) и страсть (*двеша*) – три базовых аффекта (*клеша*), лежащих в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня)⁵.

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; форми-

⁵ Палийский трактат «Висуддхимагга» – «Путь очищения» (написан самым крупным тхеравадинским мыслителем Буддхагхошей, V в. н. э.) так определяет клеши: «Омрачающие аффекты суть следующие феномены-дхармы: страсть, гнев, невежество, гордыня, ложные взгляды, сомнения и безразличие; они сами омрачены и омрачают все дхармы, вступающие с ними в контакт» (гл. 22). Другой палийский текст, «Неттипакарана», гласит: «Карма и омрачающие аффекты суть причина сансары».

рующие импульсы – 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.

Это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимающая его, страшный монстр, символизирующий страдание – 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, хотя страдание пронизывает все уровни сансарического бытия, существует тем не менее состояние, в котором страдания больше нет, и 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 в. часто строи-

ли 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, затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, использующихся в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому как перестает волноваться поверхность моря, когда утихает вздымающий волны ветер, прекращаются и страдания, когда иссякают все аффекты 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 его все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX в. Л. Витгенштейна, провозгласившего: о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних «Упанишадах» – брахманских текстах философского характера – сообщалось, что об Абсолюте (*Брахмане*) можно говорить только в отрицательных терминах: «*нетти, 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. Мы также ограничимся тем кратким абрисом, что дан здесь.

Но как же достичь освобождения, нирваны? Об этом говорит **четвертая Благородная Истина** – истина о пути (*марга*), ведущем к прекращению страданий, то есть о Благородном Восьмеричном Пути (*арья аштанга марга*).

Весь буддийский путь делится на три больших 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 мотивации 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. Эти обеты 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.); 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 подроб-

но 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 (гадание, предсказание судьбы, составление гороскопов и т. п.).

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»; оно родственно русскому слову *иго* и английскому *yoke* – «ярмо, иго». Слово *йога*, таким об-

разом, 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 изменение сознания и переход 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 мудрецом Патанджали в IV–V вв. н. э. Йога в широком смысле – любая форма психопрактики, направленной на достижение освобождения от сансары; 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 созна-

ния).

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, однако некоторые из них 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 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*), называе-

мое 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. Хорошо известно, что 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 в нашем опыте буддизм не находит и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Фактически буддизм

мом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души удивительно напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», поэтому буддологи XIX в. 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: 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 на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое: есть ли колеса колесница? или, может

быть, кузов – колесница? 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 позволяет Нагасене сказать, что в таком случае никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Отсюда Нагасена делает вывод, что точно так же и личность есть 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*).

Порядок перечисления скандх не случаен – он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вна-

чале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление 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, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для уяснения специфики буддийского понимания личности. Еще на заре XX в. О. О. Розенберг писал, что 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, 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, хотя буддизм и отрицает единую простую душу, он все-таки признает некие субстанции, некие «кирпичики», из которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совершенно не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые довольно 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 будет понятнее, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов – «философская психология». Теория *дхарм* настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов выдающийся российский буддолог академик Ф. И. Щербатской так и назвал: «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“»; впервые книга была опубликована в Англии). К учению о дхармах – элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующих то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться⁶.

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 *dh*

⁶ По существу, дхармы и есть то, к чему сводится психофизический комплекс, который именуется «личность».

– «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 дхарму субстанцией? Опять-таки нет, причем сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого придерживалась, например, 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 подробнее мы поговорим об этом 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 и 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 только как 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 дхарм буддистами 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. Вводя понятие дхармы в качестве онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и 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, буддизм смотрит на личность только лишь как на имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм. Это и есть достаточ-

но 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 *сарвастивадинов* (*вайбхашиков*) насчитывает 75 дхарм, а список *йогачаринов* (*виджнянавадинов*) включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификации дхарм, то, во-первых, их можно классифицировать по скандхам (дхармы, относящиеся к рупа скандхе, ведана скандхе и т. п.). 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 «связан-

ные 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 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 находит

в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать «неблагими» (*akuшала*). 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 дхармами, но обусловленными предшествующими – 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.

С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновенности (*кишаникавада*). 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 мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (и соответственно весь комплекс дхарм, то есть живое суще-

ство) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне: «Призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется „жизнь“».

Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. Каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Итак, согласно теории мгновенности, 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 кинопленкой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм и воспринимаем его как чистый континуум. Различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и эти кадры 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 этот вопрос достаточно парадоксален:

ничто 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», а 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) бьет по шару (условная личность – *пудгала*), получающему таким образом определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, передает ему ускорение и определяет его траекторию и т. д. Здесь сохраняется, 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, эмпирически выражающийся 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** (то есть бытие есть не некая постоянная, вечная субстанция, или сущность, а процесс, который опять-таки не опирается ни на какую неизменную основу).

Завершая наш обзор основ буддийского учения, скажем несколько слов о буддийской космологии. Но прежде остановимся на специфике самого отношения буддизма к космологической тематике.

Центральная и, можно сказать, единственная проблема

буддийского учения – живое существо (человек) и его освобождение. Все самые, казалось бы, абстрактные проблемы, обсуждавшиеся на протяжении столетий буддийскими философами, только представляются таковыми. Буддизм – учение вполне прагматическое, и знание просто ради знания интересует его очень мало. Буддийский мыслитель не древнегреческий философ, на досуге предававшийся поискам истины ради самой истины. Это монах, стремящийся к освобождению сам и желающий привести к нему других людей. Именно освобождение – побудительный мотив буддийского философствования. Что такое человек, как устроено его сознание, каковы механизмы его функционирования и как его надо преобразовать, чтобы из страдающего сансарического существа он превратился в существо свободное, из профана – в святого, из существа омраченного – в существо просветленное? Отсюда и проистекает интерес буддизма к психологии и проблемам сознания. К проблематике же, непосредственно не ведущей к освобождению или нейтральной относительно этой цели, буддизм относился весьма прохладно. В ответ на различного рода абстрактные метафизические вопросы, не имеющие к тому же адекватного выражения в языке (таковых буддийская традиция насчитывает четырнадцать), Будда хранил «благородное молчание». Хорошо известна также притча о раненом человеке, которую однажды Будда поведал своим ученикам, донявшим его как-то весьма абстрактными вопросами. Вот, сказал Будда, в глаз чело-

веку попала отравленная стрела, и пришел врач, способный исцелить его. Но тот человек сказал врачу, что не даст ему вынуть стрелу, прежде чем врач не расскажет ему все о своих предках, родственниках, изучаемых им науках, а также не ответит и на другие его вопросы. Такой человек, заключил Будда, умрет раньше, чем узнает все, что его интересует. Параллель вполне понятна: Будда – врач, а его неразумные ученики подобны раненому из притчи. Буддизм, правда, утверждает, что Будде присуще всезнание (*сарваджнята*), то есть ему ведомы и все истины метафизического порядка. Это всеведение обретается в акте пробуждения, для достижения которого следует усердно практиковать Благородный Восьмеричный Путь, а не предаваться пустым словопрениям (как это любили делать странствующие философы – шраманы) или бесполезным (да и бесцельным) интеллектуальным играм, которым те же шраманы, да и ортодоксальные брахманы тоже, были привержены.

Эта установка буддизма полностью определяла и его отношение к вопросу, как устроен мир. Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а *вайбхашики-сарвастивадины* были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии – это психокосм, то есть мир, уже

отраженный в сознании человека⁷ и таким образом включенный в его сознание или, точнее, в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать личностью. Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь в связи с ними какие-либо аффективные состояния. Мир же как объективная реальность совершенно безразличен нам, пребывая «в безмятежности» и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является иначе для разных типов живых существ: мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развертывания сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа и потоком амброзии (*амриты*) для божества. И лишь буддисты школы *йогачара* не считали возможным утверждать, что за этими субъективными «Гангами» находится некий объективный, «правильный» Ганг.

Здесь можно обратиться и к современной философии. Эстонский биолог и философ фон Икскуль специально занимался проблемой соотношения тел животных и восприятия

⁷ В современной философии такой «индивидуальный» мир называется фанероном (термин Ч. Пирса).

ими среды обитания. Вот элементарный пример из его умозаключений. Растет сосна. Для лесника это дерево, которое следует или охранять, или использовать на дрова. Для лисицы это дом и убежище, потому что под корнями сосны находится ее нора. А что такое сосна для короеда, который живет в сосне и одновременно питается ею, – можно только догадываться. Но если для эстонского ученого тела животных приспособляются к их среде обитания, то для буддистов наоборот – среда как бы формируется под данный вид живых существ.

Таким образом, в буддийской космологии описывается не физическая вселенная, а психокосм, прежде всего психокосм человека. Как же выглядит этот психокосм?

Если в рассуждениях о природе личности, дхармах, мгновности и других аналогичных вопросах буддисты мыслили вполне логично, рационально и дискурсивно, то их рассуждения о космологии явно пронизаны архаическим мифологизмом, пропущенным, однако, через призму общемировоззренческих посылок и доктрин буддизма. По существу, буддисты не создавали новую космологию, а заимствовали ее из общеиндийского культурного наследия, слегка видоизменив в соответствии с принципами своего учения. Впрочем, буддисты никогда не придавали какого-то исключительного мировоззренческого значения своей картине мира и довольно спокойно трансформировали ее в регионах распространения буддизма под влиянием местных представлений и космоло-

гических систем. А такой авторитетный деятель современного буддизма, как Далай-лама XIV, и вообще сказал однажды, что если быть буддистом означает верить в мировую гору Сумеру, расположенные вокруг нее континенты и находящийся под землей ад, то он вообще не буддист⁸.

Традиционные буддийские представления о мире-психокосме таковы. Вселенная по своей природе троична (вспомните архаичные представления о трех мирах – нижнем, среднем и верхнем), она состоит из трех уровней, или трех миров (*лока*; ср. лат. *locus* – место): мира желаний (*камадхату*), мира форм (*рупадхату*) и мира неформ (*арупадхату*). Из-за своей трехслойности вселенная часто называется «троемирием» или «троекосмием» (*траялокья*). Мир желаний – место, где живут (или которое переживают) почти все живые существа, за исключением некоторых высших божеств и чрезвычайно продвинутых йогоинов. В мире желаний пребывают обитатели адов, голодные духи, животные, люди и большая часть богов. В центре плоской земли находится устремленная в невообразимую высь гора Сумеру, во-

⁸ Еще одним доказательством весьма гибкого отношения буддизма к космологии может служить тот факт, что великий буддийский философ V в. Васубандху в своем «Вместилище Абхидхармы» в соответствии с учением кашмирских вайбхашиков рассматривал ад как вполне реальное «местопребывание», расположенное в преисподней, на самом нижнем уровне земли (мира желаний), а в своем же произведении «Двадцать стихов о только лишь сознании» («Вимшатики виджняптиматра сиддхи»), написанном с позиций йогачары, определял его как чисто ментальную иллюзию, простую объективацию содержания сознания «грешника», страдающего в аду без какого-либо объективного коррелята.

круг которой располагаются дворцы тридцати трех богов мира Брахмы. Гора Сумеру окружена несколькими кольцами гор, образованных различными металлами. За ними простирается гладь Мирового океана, в котором находятся четыре континента, один из которых – «наш» континент (его название *Джамбудвипа*; в средневековых источниках так обычно называется Индия). Под землей находятся обиталища претов и система десяти (холодных и горячих) адов, самый нижний и страшный из которых называется *нирая* («без избавления»), поскольку срок пребывания в нем невероятно долг, хотя и конечен.

Миров-троекосмий, подобных нашему, неизмеримо много, они существуют по тем же законам, как бы параллельно нашему миру.

Космическое время циклично и безначально, то есть ни один из циклов не может считаться первым. Мир никем не создан, идея божественного творения буддизмом принципиально отвергается по целому ряду соображений как этического (благой Бог не мог бы сотворить мир, суть которого – страдание живых существ), так и метафизического характера (о них речь пойдет в лекции, посвященной непосредственно буддийской философии). Причина существования миров – энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому как будущая жизнь существа обуславливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство (*акаша*), в котором постепенно начинают веять некие ветерки, мало-помалу крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, постепенно сгущающийся до состояния алмазной твердости и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть не что иное, как овеществившаяся энергия совокупной кармы живых существ разрушившейся вселенной (сравните с объективированной волей как физической основой феноменов в философии А. Шопенгауэра, особенно в его работе «О воле в природе»). Дальнейшее формирование мира происходит сверху вниз. Вначале внезапно возникает небесный дворец с богом Брахмой на престоле, после этого вокруг него появляются другие тридцать три бога небес мира желаний. Они видят Брахму и восклицают: «Это Брахма! Он вечен, он был всегда! Он всех нас создал!» – так возникает вера в бога-творца. Клубящиеся в выси златоцветные облака начинают изливать дождь, который заливает диск ветра внизу и постепенно образует Мировой океан. Из растворенной в нем мути формируются континенты и гора Сумеру. Последними образуются ады.

Люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настоль-

ко влечет, что они начинают есть земляной пирог и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеденным, люди уже не могут обходиться без пищи. Им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и люди придумывают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, – появляется собственность. Но поскольку риса становится все меньше и меньше, одни нарушают межи полей других и начинают воровать рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка, и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для поддержания этого порядка. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так формируется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает образование воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего

кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного «общественного договора». Кстати, буддизм (равно как моизм – учение философа Мо-цзы, или Мо Ди, в Древнем Китае) является учением, одним из первых провозгласившим принцип общественного договора как основы государства.

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Все крупные общеиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими, или покровительствовавшими буддизму. Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть, планомерно вытесняли брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда). Брахманской идее «божественного царя» (*дэва раджа*) буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения (*дхарма раджа*).

Но вернемся к космологии. Постепенно человеческие нравы вырождаются все больше и больше, и эгоизм становится столь велик, что люди уже буквально не выносят даже вида друг друга. По мере этой нравственной деградации сокращается и срок жизни, постепенно доходя до десяти лет. (Это не означает, что люди умирают детьми, за де-

сять лет разворачивается весь жизненный цикл, как у кошки или собаки.) Наконец люди разбредаются по лесам, стараясь не встречаться, а встречаясь, сразу же пытаются убить друг друга. И вот во время самой ужасной нравственной деградации находится человек, у которого появляется мысль, что так больше жить нельзя, что надо менять отношение к своим собратям. Он идет к другим людям и обучает их дружелюбию. После этого нравы начинают улучшаться, а срок жизни постепенно возрастает до 84 000 лет, после чего снова начинается период деградации. Период убывания срока жизни и нравственной деградации получил название «период убывания», противоположная фаза цикла – «период возрастания». Эти отрезки становятся условной мерой времени всего космического цикла, даже тех его периодов, когда ни людей, ни других существ нет. Вся *махакальпа* («великий период»), то есть космический цикл, делится на четыре малые *кальпы*: пустота (от разрушения одного мира до начала формирования другого), формирование, пребывание (когда космос стабильно пребывает) и разрушение. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати периодов возрастания и убывания, то есть длительность всего мирового эона равна восьмидесяти периодам возрастания и убывания.

В течение кальпы пребывания мира в мире появляются Будды и чакравартины. *Чакравартин* (Государь, Поворачивающий Колесо) – миродержец, совершенный вселенский монарх, обладающий теми же тридцатью двумя признаками,

что и Будда (вспомните житие Сиддхартхи Гаутамы – Будды Шакьямуни и предсказание астролога Ашиты), но они выражены слабее. Одновременно Будда и чакравартин появиться не могут. Чакравартины отличаются по типу *чакры* (буквально «колесо»; здесь имеется в виду боевой метательный диск), которая является их атрибутом: чакравартина с золотой чакрой все люди сами просят, чтобы он правил ими; чакравартин с серебряной чакрой начинает собирать войска для завоевания мира, но не успевает собрать их, как все государства признают его власть; чакравартин с железной чакрой двигает войска в поход, но его враги сдаются без боя: ненасильственное правление – отличительная черта чакравартина.

После двадцати периодов возрастания и убывания человеческой жизни накопившаяся дурная карма приводит к тому, что мир постепенно начинает разрушаться. Первым признаком этого является прекращение рождения в адах, поскольку ады разрушаются первыми (возможно, говорят буддисты, в это время не совершаются поступки, приводящие к рождению в аду, а может быть, люди, имеющие такую карму, рождаются в адах других мировых систем). Наконец все существа гибнут, а мир-вместилище охватывает пожар. Последним гибнет пылающий дворец Брахмы, и мир прекращает свое существование, уступая место кальпе пустоты; в этой пустоте снова начинают веять ветерки, и весь цикл повторяется.

Впоследствии, уже в рамках махаянского буддизма, между буддистами велись споры о том, может ли когда-нибудь произойти такое, что все живые существа достигнут нирваны и сансара прекратит свое существование раз и навсегда. Мнения по этому вопросу разделились: одни буддийские школы признали такую возможность, другие посчитали это невозможным, приняв доктрину не только о безначальности, но и о бесконечности сансары.

Все сказанное выше характеризует нижний мир буддийской космологии. Что же представляют собой остальные два мира – мир форм и мир не-форм?

Мир форм называется так потому, что группа чувственного (*рупа*) представлена там значительно слабее, чем в мире желаний. Это чистые формы, без грубой материальности. Мир форм населен высшими богами, не вмешивающимися в дела мира желаний. Срок их существования чрезвычайно велик, так как мир форм (и не-форм) не подвержен разрушениям и воссозданиям.

Мир не-форм (подобно адам, по учению йогачаринов) представляет собой чистые состояния сознания без соответствующих им местопребываний. Здесь нет ни времени, ни пространства, ни восприятия, ни не-восприятия. И тем не менее это не нирвана, а часть сансары. В мире не-форм нельзя родиться обычному живому существу. Только йогини, уже при жизни развертывающие свое сознание на этом уровне, могут после смерти проявиться здесь. Но к этому

стремиться никоим образом не следует: срок существования здесь настолько долог, что даже время длительности великой кальпы ничто по сравнению с ним. Но потом сила кармы и формирующих факторов непременно проявится, и йогин, попавший сюда, неизбежно родится вновь на более низких уровнях сансары, ничего не приобретя, но потеряв драгоценное время, которое могло бы быть использовано для обретения нирваны. Поэтому появление здесь считается столь же неблагоприятным, как и рождение в аду. А это значит, что буддизм не одобряет лишённую направленности на освобождение, чисто технически изоощренную психотехнику. Здесь уместно вспомнить, что и Будда вошел в окончательную нирвану не с высшего уровня восьмой ступени созерцания, а с четвертого уровня.

В некоторых буддийских текстах высказывается мысль, что именно достижение уровня мира не-форм принимают за освобождение (слияние с Богом и т. п.) йогини-небуддисты (индуисты, джайны и другие), попадая, таким образом, в ловушку своей психопрактики, лишённой правильного сотериологического ориентира.

Итак, в этой лекции мы кратко рассмотрели основные положения раннего буддизма и теперь можем вернуться к историческому материалу.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

Буддийский взгляд на мир. СПб., 1993.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; Раздел третий: Учение о мире / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб., 1993.

Вопросы Милинды (Милинда паньха) / Предисл., пер., коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова; Под ред. Ю. Н. Рериха. М., 1960 (2-е изд.: СПб., 1994).

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Касевич В. Б. Буддизм: Картина мира. Язык. СПб., 1996.

Лысенко В. Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.

Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // *Щербатской Ф. И.* Избранные

труды по буддизму. М., 1988.

Лекция 3

Школы и направления буддизма. Хинаяна и Махаяна

Буддизм практически никогда не был единой религией, и само буддийское предание утверждает, что почти сразу после паринирваны Будды он начал делиться на различные течения и направления. В течение последующих трехсот-четырехсот лет в буддизме появилось около двух десятков школ (обычно говорят о восемнадцати школах), представлявших две большие группы – *стхавиравадины* (пали: *тхеравадины*) и *махасангхики*. Эти две группы на рубеже нашей эры дают начало основным направлениям буддизма, существующим и поныне: *Хинаяне* (Тхераваде) и *Махаяне*. Поэтому ранний период истории буддизма в Индии часто называют «сектантским периодом».

Стхавиравадины (последователи «учения старейших») утверждали, что именно они сохраняют в чистоте и полноте истинное учение Будды, тогда как махасангхики искажают его и привносят в Дхарму недопустимые новшества. Относительно происхождения термина *махасангхики* в науке существуют расхождения. Одни буддологи считают, что название связано с тем, что махасангхики полагали необходимым расширить *сангху* (монашескую общину) за счет допуска в

нее мирян (*маха* – «великий», *сангха* – «община»). Другие предполагают, что это название появилось потому, что сторонники этого течения представляли большинство сангхи, были «большевиками».

Многие из восемнадцати школ отличались друг от друга только деталями учения, например пониманием тех или иных вопросов *Винаи*, дисциплинарного кодекса монахов, но между некоторыми из них расхождения были значительными. Здесь имеет смысл сделать одно небольшое отступление, вызванное необходимостью пояснить некоторые аспекты истории буддизма.

Обычно по популярным книгам создается впечатление, что в истории буддизма сменяли друг друга следующие направления: за школами сектантского периода следовал буддизм Тхеравады, который вытеснила Махаяна, в свою очередь замененная тантризмом – *Ваджраяной*. Эта схема верна лишь в том смысле (да и то весьма относительно), что перечисленные учения появлялись в указанном порядке. Но следует иметь в виду, что более ранние школы и направления никуда не исчезали с появлением поздних, а продолжали сосуществовать с ними. Имеются данные, что многие весьма ранние школы (например, *махишасики*, считающиеся древнейшей из стхавиравадинских школ) благополучно дожили до X–XI вв. – до времени почти полного исчезновения буддизма в Индии, когда, как обычно считается, прочно господствовал тантрический буддизм. Интересные данные о чис-

ленности монастырей разных школ в VII в., то есть в период максимальной зрелости буддизма и начала его вытеснения из Индии брахманизмом, дает китайский паломник, переводчик и махаянский философ Сюань-цзан:

Стхавиры		
401 монастырь	26 800	последователей
Махасангхики		
24 монастыря	1100	последователей
Сарвастивадины		
158 монастырей	23 700	последователей
Саммати		
1351 монастырь	66 500	последователей
Неустановленная школа		
145 монастырей	6700	последователей

В этих данных Сюань-цзана весьма интересны следующие обстоятельства: во-первых, в период расцвета махаянского буддизма большую популярность имели не просто «хинаянские» школы, а школы, возникшие в самый ранний период истории буддизма; во-вторых, наиболее популярной в этом списке оказывается школа *самматиев* (они же *пудгалавадины* или *ватсипутрии*), считавшихся еретиками, достаточно далеко отошедшими от истинного учения Будды в такой важнейшей его части, как анатмавада. Не означает ли это, что вопреки всеобщему мнению именно они представляли

магистральный путь развития буддизма в ту эпоху? Нет, не означает, поскольку в великих монастырях-университетах Индии того времени (самый знаменитый из них Наланда, где учился и сам Сюань-цзан) безусловно господствовали махаянские философские школы умеренной *мадхьямаки* и *йога чары*; именно они чуть позднее были принесены учеными индийскими монахами в Тибет, образовав основу теоретического уровня буддизма в этой Стране снегов. Тем не менее важно все-таки иметь в виду, что в истории буддизма школы не исчезали бесследно и древние направления сосуществовали с более поздними.

Среди школ стхавиравадинского направления особенно выделялась уже упомянутая выше школа ватсипутриев, разделившаяся позднее на несколько ветвей, важнейшей из которых была школа саммитиев. Все ветви ватсипутриев получили общее название *пудгалавады* (от слова *пудгала* – личность), поскольку они учили, что хотя атман, «я», и не существует, но в опыте имеется особая дхарма «пудгала» (личность), не тождественная пяти скандхам, но и не отличная от них. Эта «пудгала» обеспечивает как тождественность личности в пределах всего потока индивидуального существования, так и связь между различными жизнями в круговороте сансары; она же обретает и нирвану. Поскольку эта доктрина достаточно далеко отошла от классического буддийского учения, ватсипутрии считались почти еретиками, что, впрочем, не мешало широкому распространению их взглядов.

Из прочих школ необходимо упомянуть *махишасиков*, старейшую из всех школ. Махишасики развивали учение о существовании некоего «коренного сознания» (*мула виджняна*), являющегося источником всех эмпирических форм сознания. Эта идея значительно позднее оказалась востребована махаянистами-йогачаринами, которые возводили к ней свое учение об *алая-виджняне* (сознании-сокровищнице), причем один из основателей этой школы, Асанга, или Арья-Асанга (IV в.), в своем трактате «Компендиум Махаяны» («Махаяна сампариграха шастра») прямо ссылаясь на это положение доктрины махишасиков.

Весьма значительное распространение получили учения *сарвастивадинов* (от *сарва* – «все» и *астхи* – «есть»), создавших философскую школу *вайбхашики*, разработавшую классическое изложение теории дхарм, и *саутрантиков* (от слова «сутра» – текст, содержащий наставление Будды), учение которых было во многом переходным от древней стхавиравадинской Абхидхармы к Абхидхарме махаянской.

Все школы стхавиравадинской ориентации учили, что дхармы реальны, будучи последним онтологическим основанием опыта. Однако в интерпретации понятия «дхарма» между школами существовали значительные различия; так, сарвастивадины говорили, что все дхармы реальны и существуют в действительности, тогда как саутрантики полагали, что ряд дхарм представляет собой лишь условные единицы языка описания. Они верили, что цель совершенства

ния на буддийском пути – святость (архатство) и уход в нирвану; причем эта цель достигается каждым человеком в отдельности и лишь благодаря его собственным усилиям. Они также считали, что Будда был таким же человеком, как и все прочие люди, но достигшим совершенства и освобождения (то есть что он был первым *архатом* нашей эпохи). Эта точка зрения получила позднее наименование *лаукика* («мирская», от *лока* – «мир, вселенная»).

После исчезновения буддизма в Индии в XIII в. стхавиравада (под палийским названием *Тхеравада*) оказалась распространенной только на территории таких стран Южной и Юго-Восточной Азии, как Шри Ланка, Бирма, Таиланд (исторический Сиам), Лаос и Камбоджа, почему и получила название «южный буддизм». В этой поздней Тхераваде слились учения и доктрины разных школ древней стхавиравады, по отдельности прекративших свое существование. В названных выше странах и сейчас тхеравадинский буддизм играет огромную роль как в духовной и культурной, так и в социально-политической жизни их народов.

От всех направлений стхавиравады («старейшин») резко отличались школы *махасангхиков* («великообщинников»), наиболее представительной из которых была школа *локоттаравадинов* (от *лока* – «мир» и *уттара* – «высший»), то есть «надмирников». Локоттаравадины учили, что, хотя царевич Сиддхартха Гаутама и был до своего «совершенного и всецелого пробуждения» просто человеком, пробудился он к

истине и стал Буддой, то есть уже много больше, чем просто человеком, благодаря своему приобщению к некоей особой вечной и надмирной дхарме – пробуждению, *бодхи*. Таким образом, состояние пробуждения рассматривается локотта-равадинами как особый вечный и запредельный сансарическому «быванию» метафизический принцип. Здесь уже со всей очевидностью присутствуют предпосылки для формирования махаянского понимания Будды «как истинносущей реальности всех дхарм» (*сарва дхарма бхутатахата*).

И теперь мы вплотную подошли к вопросу о двух основных направлениях буддизма – Хинаяне и Махаяне.

Вначале необходимо сказать несколько слов о самих этих названиях. Слово «Хинаяна» означает «Малая Колесница» (в смысле «малый, или низший, ущербный, путь»), тогда как значение слова «Махаяна» – «Великая Колесница» (в смысле «Великий Путь»). Уже из этих названий можно догадаться, что слово «Хинаяна» не является самоназванием: вряд ли кому-нибудь когда-нибудь могла прийти в голову столь самоуничижительная мысль, как назвать свою веру «малым», или «низшим», путем. И действительно, эта «Хинаяна» есть не что иное, как та Тхеравада, о которой мы говорили чуть раньше. И поименовали ее «Хинаяной» с вполне понятными целями не кто иной, как махаянисты, считавшие себя следующими Великим Путем совершеннейшего учения Будды. Впрочем, тхеравадины в долгу не остались и стали третировать Махаяну как позднее искажение хранимого ими

в нерушимости учения Благословенного. Но в любом случае слово «Хинаяна» имеет уничижительный смысл, и никогда не следует при встрече с приверженцем этого учения называть его хинаянистом. По этой же причине многие современные буддологи отказываются употреблять в научном тексте слово «Хинаяна» и говорят только о Тхераваде. Однако в отечественной буддологии существует давно закрепившаяся традиция пользоваться этим словом, поэтому не будем изменять этому словоупотреблению и мы, имея в виду, однако, все сказанное выше.

Когда же оформились Хинаяна и Махаяна?

Интересен тот факт, что Хинаяну и Махаяну разделяет не такой уж большой период времени, и это не позволяет ставить знак равенства между Хинаяной и ранним буддизмом, а также считать Махаяну исключительно поздним временем и солидаризироваться, таким образом, с ортодоксальной тхеравадинской позицией.

Временем оформления Хинаяны можно с полным основанием считать 80 г. до н. э., когда на Ланке впервые происходит письменная фиксация тхеравадинского Канона – палийской Типитаки. Но приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры: самый ранний махаянский канонический текст «Аштасахасрика Праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов-шлок») относится именно к I в. до н. э. А если учесть, что Махаяна прошла еще период за-

рождения и первоначального становления в рамках учений махасангхиков, которые, видимо, можно считать «протомахаяной», то это направление буддизма можно «удревнить» еще больше.

Обратившись к истории буддологии, найдем, что в XIX в. (и приблизительно до 30-х годов XX в.) в науке (особенно в англо-германской школе буддологии) господствовало представление о тождестве Хинаяны / Тхеравады и раннего буддизма и о более позднем и несколько искаженном характере Махаяны. Эта точка зрения начинает интенсивно пересматриваться с 20–30-х годов XX в. (не без влияния работ представителей отечественной петербургской / ленинградской школы) и окончательно отбрасывается мировой наукой в 50-е годы. Во-первых, наступает ясное осознание того факта, что между Тхеравадой, оформившейся в I в. до н. э., и учением Будды и первых буддистов (V–IV вв. до н. э.) лежит целая пропасть. Во-вторых, были выяснены корни Махаяны в учениях махасангхиков, которые появились достаточно рано, задолго до оформления палийской Типитаки. И наконец, в-третьих, датировки ранних махаянских текстов показали их хронологическую близость ко времени оформления Тхеравады. Во всяком случае вряд ли кто-нибудь из серьезных академических ученых ныне возьмется утверждать тождество тхеравадинской доктрины и учения самого Будды. Скорее, можно говорить о том, что учение Будды и его учеников и первых преемников в качестве наставников сан-

гхи является неким X, которое послужило основой как для Y Тхеравады, так и для Z Махаяны. Или, другими словами, в раннем буддизме содержались основания для его развития как в хинаянском, так и в махаянском направлении.

В чем же заключаются принципиальные отличия между Хинаяной (под Хинаяной мы будем понимать здесь не только и не столько современную Тхераваду, сколько все древние стхавиравадинские направления и группы) и Махаяной? Рассмотрим этот вопрос на основе двух базовых аспектов обеих традиций: 1) их представления об идеальной личности и цели буддийского пути и 2) их учения о природе Будды.

Идеальной личностью Хинаяны является *архат*. Это слово означает «достойный» (тибетская этимология этого слова – «уничтожитель врагов», то есть аффектов, *клеш*, – является ошибочной и может считаться народной этимологией). Архат – это святой монах (*бхикшу*; пали: *бхиккху*), достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути – нирваны и навсегда покинувший мир. На пути к нирване монах проходит ряд ступеней: 1) ступень «вступившего в поток» (*сротапанна*), то есть вставшего на путь бесповоротно («вступивший в поток» уже не может деградировать и сойти с пути); 2) ступень «единожды возвращающегося» (*сакридагамин*), то есть человека, сознание которого еще в одном рождении должно вернуться на уровень мира желаний (*камадхату*), и 3) ступень «более не возвращающегося» (*анагамин*), то есть святого, чье сознание от-

ныне будет всегда пребывать в состоянии медитативного сосредоточения на уровне миров форм (*рупадхату*) и не-форм (*арупадхату*). Практика анагамина завершается обретением плода архатства и вступлением в нирвану «без остатка» (*анупадхисшеша нирвана*).

По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только наделенным великими добродетелями и святостью, обретенной благодаря совершенствованию в течение многих сотен жизней. После пробуждения, которое, с точки зрения Хинаяны, было не чем иным, как обретением плода архатства, Сиддхартха Гаутама перестал быть человеком в собственном смысле этого слова, став Буддой, то есть просветленным и освобожденным от сансары «существом» (это слово здесь по необходимости приходится брать в кавычки, так как буддисты называют существами только обитателей троемирия сансары, а не Будд), но никак не богом или какой-либо иной сверхъестественной сущностью. Если мы, будучи монахами (Хинаяна подчеркивает, что только монах, соблюдающий все обеты Винаи, может стать архатом и обрести нирвану), станем во всем следовать примеру Будды и его учению, то достигнем того же самого, чего достиг он. Сам Будда ушел в нирвану, его в мире нет, и для него мира нет, а поэтому бессмысленно ему молиться или просить его о помощи. Всякое поклонение Будде и поднесение даров его изображениям нужны не Будде, а людям, воздающим таким образом долг памяти великому Освобо-

дителю (или Победителю) и упражняющимся в добродетели даяния.

Понятно, что Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма⁹. Строго говоря, в рамках этой традиции только монахи и могут считаться буддистами в собственном смысле этого слова. Только монахи могут реализовать цель буддизма – обретение покоя нирваны, только монахам открыты все наставления Благословенного, и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. На долю мирян остается только улучшение своей кармы через совершение добрых дел и накопление заслуг, обретенных поддержкой и содержанием сангхи. Благодаря этим заслугам миряне в одной из последующих жизней будут достойны принятия монашеских обетов, после чего и они смогут вступить на Благородный Восьмеричный Путь. Поэтому тхеравадины никогда не стремились к особенно активной миссионерской практике или к вовлечению мирян в жизнь сангхи и в различные формы религиозной деятельности.

В силу всех этих обстоятельств Хинаяна получила рас-

⁹ Правда, следует отметить, что в странах Юго-Восточной Азии (особенно в Бирме / Мьянме и Таиланде) весьма распространена практика временного принятия монашеских обетов (особенно на период сезона дождей, когда по древней традиции в монастырях проводятся длительные медитативные сессии). На время принятия обетов миряне уходят в монастыри и ведут такую же жизнь, как и монахи. Затем обеты снимаются и миряне возвращаются в свои семьи. Кроме того, старая конституция Бирмы предписывала каждому мужчине провести определенный срок (от трех месяцев до года) в монастыре.

пространение только в странах, культура которых, даже независимо от буддизма, формировалась под сильнейшим влиянием индийской культуры, то есть в странах Южной и Юго-Восточной Азии (за исключением Вьетнама, исторические судьбы которого были тесно переплетены с судьбами Китая, в результате чего во Вьетнаме сформировалась буддийская традиция на основе форм китайско-дальневосточной Махаяны). Правда, хинаянский буддизм одно время (с первых веков до нашей эры и до мусульманских завоеваний VII–VIII вв.) был довольно широко распространен на территории Центральной Азии (современные Узбекистан, Таджикистан, северо-западные территории КНР), где он успешно конкурировал с автохтонной религией населявших эти земли ираноязычных народов – зороастризмом (маздеизмом). Но это объясняется прежде всего тем, что значительная часть названных территорий входила на рубеже нашей эры в состав Кушанской империи, объединявшей под своей властью Северную Индию и часть Центральной Азии; при этом следует отметить, что кушанские монархи были прежде всего покровителями Махаяны.

Что касается Махаяны, то ее подход к обозначенным выше доктринальным вопросам был совершенно иным.

Идеальной личностью для последователей Великой Колесницы был не обретший нирвану архат, а стремящийся к достижению состояния Будды на благо всех живых существ бодхисаттва. Во-вторых, уже не нирвана, а пробуждение ста-

новится целью буддийского пути в рамках этого направления. В-третьих, для махаянистов Будда отнюдь не просто человек. Будда есть метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, лишь явленная людям в виде человека – Учителя, Будды Шакьямуни, как она была явлена ранее в образах других Будд и как она будет многократно явлена и позднее – в грядущих Буддах нашей и иных кальп.

Уже самые ранние махаянские тексты (сутры, посвященные Запредельному Совершенству Премудрости – *праджня-парамите*) провозглашают следующую точку зрения: нирвана, к которой стремятся хинаянисты, не есть истинная и высшая нирвана. Да, говорят махаянисты, последователи Малой Колесницы выходят из сансары, освобождаются от мучительной круговерти рождений-смертей, но высшая истина остается недоступной для них, ибо, освободившись от аффективных препятствий (*клеша аварана*), они всё еще остаются во власти препятствий, связанных с неправильным знанием, – так сказать, препятствий гносеологического характера (*джня аварана*), которые могут быть преодолены только на пути Махаяны, ведущем к совершенному и всецелому пробуждению, то есть к достижению состояния Будды, который был не просто первым архатом, а великим окончательно и всецело пробужденным существом (*самьяк самбуддха*). И это состояние пробуждения много выше нирваны хинаянского архата. Более того, махаянские тексты отнюдь не склонны называть хинаянских святых архатами; их обыч-

ное обозначение в этих произведениях *шраваки* и *прагьяека-будды*.

Шраваки («слушающие голос») – это ученики Будды, не постигшие всех глубин учения Татхагаты и привязавшиеся к идее нирваны как индивидуального освобождения, а также их ученики и последователи. Короче говоря, это синоним хинаянского монаха. Достигают шраваки нирваны через постижение сути Четырех Благородных Истин. Прагьяека-будды – категория достаточно загадочная, и до сих пор не совсем понятно, какие исторически существовавшие социальные группы или типы личности могут быть к ней отнесены. Само это выражение означает «уединенный» или «отъединенный» Будда, «Будда для себя». Предполагалось, что прагьяека-будды обретают нирвану самостоятельно, собственными усилиями, вне связи с сангхой и без опоры на учение Будды. Достигнув цели, они не проповедуют Дхарму людям, оставаясь в уединении и полном отрешении от мира. По существу, Мара, искушая Будду призывом оставаться под Древом Бодхи и не ходить на проповедь, стремился превратить Шакьямуни в прагьяека-будду, что ему, как мы знаем, не удалось. Считается, что пробуждение прагьяека-будд заключается в постижении ими принципа причинно-зависимого происхождения (*пратитья самутпада*).

Вообще же идея бодхи, истинного пробуждения Будды, настолько важна для Махаяны, что ее часто называют *Бодхисаттваяной*, то есть Колесницей Бодхисаттв, существ

(*саттва*), стремящихся к пробуждению (*бодхи*). Так кто же такие бодхисаттвы?

В раннем буддизме, как мы помним, бодхисаттвой назывался будущий Будда до того, как он обрел пробуждение, то есть, собственно, стал Буддой. В Махаяне бодхисаттва – это любой человек, монах или мирянин, наделенный *бодхичиттой* (*читта* – сознание, психика; в данном случае – установка на нечто или намерение достичь чего-либо), то есть намерением обрести бодхи, пробудиться, стать Буддой. Таким образом, в ранней Махаяне меняется, по сравнению с Хинаяной, цель буддийской практики. Позднее меняется и ее мотивация.

Интересно, что это раннее махаянское значение слова «бодхисаттва» сохраняется в словоупотреблении современных китайских буддистов: в некоторых случаях бодхисаттвой (кит. *путисадо* или, обычно в сокращенной форме, *пу-са*) может быть назван любой верующий: ведь предполагается, что, будучи махаянистом, он стремится именно к достижению состояния Будды, к пробуждению.

Несколько позднее в текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, начинает все громче и громче звучать новый обертон, постепенно становящийся основным и важнейшим. Это новый мотив стремления к пробуждению, формулирующийся обычно так: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза считается теперь стандартной формулой, выражающей суть бодхичитты. Бодхичитта – это умение ви-

деть все живые существа в качестве своих матерей (ведь если все мы находимся в круговороте сансары с *безначальных* времен, то мы уже побывали со всеми существами во всех возможных отношениях, в том числе каждое из них успело побывать и в роли нашей матери). А поскольку хороший сын или дочь не могут равнодушно видеть, как их мать мучается в сансаре, и не могут стремиться к нирване, оставив мать страдать в коловращении циклического существования, их святой долг отказаться от собственного спасения до тех пор, пока им не удастся спасти свою мать. Именно так описывается бодхичитта в сочинениях классической, зрелой Махаяны и в проповедях ее современных представителей.

В зрелой Махаяне двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся мудрость (*праджня*) и сострадание (*каруна*).

Тексты утверждают, что невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами, причем сострадание начинает восприниматься в практическом модусе – как набор «искусных средств» или методов (*упая*), посредством которых бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования. Как птица не может лететь только на одном крыле, говорят тексты, так и состояния Будды нельзя достичь только при помощи одной лишь мудрости или одних искусных средств: мудрость без средств пассивна, средства без мудрости слепы. Впоследствии в рам-

ках тантрического буддизма мудрость начинает символически изображаться в виде женского божества, искусные средства / сострадание – в виде мужского; их соитие есть высшая интеграция (*юганаддха*), ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Вот характерное буддийское предание, описывающее важность соединения праджни и упаи (каруны), мудрости и метода (сострадания).

Великий буддийский философ, один из отцов философии йогачары Асанга (IV–V вв.) стремился установить общение с бодхисаттвой Майтреей, грядущим Буддой, чтобы стать его учеником. Для этого он погрузился в созерцание и пробыл в самадхи три года. Выйдя из самадхи без какого-либо результата, Асанга увидел человека, стачивающего напильником скалу. На вопрос удивленного Асанги тот ответил, что хочет сделать из скалы иглу. Асанга устыдился своего нетерпения и лености и снова на три года погрузился в самадхи, однако и на этот раз не достиг успеха. Выйдя из самадхи, он теперь увидел человека, который долбил подножие огромной горы ломом и перетаскивал камни на другую сторону долины. Асанга удивился работе этого человека и спросил, ради чего он все это делает. Человек ответил философу, что гора загораживает солнце окнам его дома и он хочет перенести ее на другое место. Асанга снова устыдился своего нетерпения и недостатка усердия и еще на три года ушел в самадхи, но и на этот раз ничего не достиг. Тогда огорченный и разоча-

рованный монах покинул место своего уединения и вошел в близлежащий город. На городской площади он увидел издыхающую собаку, в боку которой кишели черви. Сердце Асанги преисполнилось сострадания, и он подумал, что если он оставит все как есть, то погибнет собака, а если он снимет с нее червей, то погибнут черви. Тогда Асанга взял нож и отрезал от бедра кусок собственной плоти, снял с собаки червей и положил их на мясо. В этот же момент собака чудесным образом преобразилась и перед потрясенным Асангой явилась в сиянии света бодхисаттва Майтрея, с которым Асанга безуспешно стремился вступить в общение, практикуя йогу. Но и его занятия йогой не пропали даром – ведь именно благодаря им он обрел мудрость, которая теперь, соединившись с состраданием, принесла желаемый плод¹⁰.

Великое сострадание (*маха каруна*) бодхисаттвы в самых возвышенных выражениях провозглашается во многих махаянских текстах, но нигде, пожалуй, о нем не говорится сильнее, чем в «Бодхисаттвачарьяаватаре», тексте, который можно образно назвать «Поэмой о бодхисаттве» (написан Шантидэвой в VII–VIII вв.):

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;
Пусть я буду рабом, кому нужен раб;

¹⁰ Противники йогачары по-иному осмыслили йогические занятия Асанги перед созданием им своего учения: «Асанга много лет бесплодно занимался созерцанием в лесу, но, не добившись успеха, создал настолько громоздкую философскую систему, что снести ее может разве что слон».

Пусть я буду мостом, кому нужен мост.

И вместе с тем сострадательная миссия бодхисаттв не есть мирской альтруизм или благотворительность. Ее цель сугубо религиозна и сотериологична – освобождение страдающих существ от уз циклического существования чередующихся рождений-смертей со всеми его муками и скорбями.

Иногда тексты выделяют три типа бодхисаттв: *бодхисаттва-царь*, который вначале достигает состояния Будды, а потом заботится об освобождении сразу всех существ (подобно царю, пекущемуся сразу о всех подданных); *бодхисаттва-лодочник*, «перевозящий» по одному существу на «другой берег» существования, и *бодхисаттва-пастух*, который вначале спасает все существа и только потом сам вступает в нирвану (подобно пастуху, который вначале загоняет в ворота усадьбы свой скот и лишь потом входит в них сам).

Махаяна считает идеал бодхисаттвы естественным выводом из доктрины анатмавады: ведь само понятие индивидуального освобождения, принятое в школах Хинаяны, имплицитно предполагает веру в некую индивидуальность, которая освобождается. Махаяна более радикальна: пока для человека, пусть даже святого, существует различие между «я» и «не-я», между «собой» и «другими», он остается во власти аффективного заблуждения относительно «я» (*атма моха*). А следовательно, только спасение всех есть спасение каждого и только спасение всех существ есть и спасение меня са-

мого, снимающее, однако, само представление о «я» и «самом».

Но не означает ли это, что бодхисаттвы никогда не обретут покоя нирваны? Ведь живых существ во всех мирах больше, чем «песчинок в Гангах, которых столько же, сколько песчинок в одном Ганге», а бодхисаттвы дали обет не вступить в нирвану, пока не освободятся все живые существа. Разные буддийские тексты по-разному отвечают на этот вопрос. Так, «Лотосовая сутра» устами самого Будды возвещает, что рано или поздно обеты будут исполнены, все живые существа освободятся и бодхисаттвы смогут обрести покой нирваны. Другие тексты отрицают окончательное освобождение всех существ и утверждают, что сама сострадательная миссия бодхисаттв и есть их нирвана, – в этом труде заключена и награда за труд, выражающаяся в освобождении от иллюзии «я».

Махаянские тексты очень много говорят об «искусных средствах»¹¹, в которых выражается великое сострадание бодхисаттвы. Иногда они приобретают вид своеобразной уловки, к которой бодхисаттвы прибегают, чтобы спасти живое существо из трясины сансары, приспособившись к разным психологическим типам людей и к их разному уровню

¹¹ Первоначально в махаянских текстах говорилось не столько об «искусных средствах», сколько об «искусности в средствах» (*упая каушалья*), однако позднее (особенно в текстах китайско-дальневосточного буддизма) слово *упая* стало пониматься не как средство вообще, а именно как «хорошее средство», «подходящее средство», «искусное средство».

понимания. Вот типичная притча из важного раннего махаянского текста (ок. II в. н. э.) – «Лотосовой сутры» («Саддхарма пундарика сутра»; «Сутра лотоса Благой Дхармы»), известная как притча о горящем доме.

Жил некогда богатый человек, у него было несколько маленьких детей, которых он очень любил. Однажды он поехал на ярмарку, пообещав детям привезти гостинцев. Вернувшись, человек увидел, что его дом объят пламенем, а дети как ни в чем не бывало продолжают играть в пылающем жилище. Их отец закричал: «Бегите сюда, иначе вы сгорите и погибнете», но маленькие дети не понимали слов «сгореть» и «погибнуть» и продолжали беззаботно играть. Тогда их отец закричал: «Бегите сюда, я привез вам игрушки!» Тут дети со всех ног кинулись к отцу и спаслись таким образом из огня, а их отец подарил им три драгоценные колесницы.

Аллегии этой притчи вполне понятны. Хозяин дома и отец детей – Будда. Дети – живые существа, беззаботно играющие в пылающем огнем страданий доме сансары. Будда любит живые существа, как любит отец своих детей, и, чтобы спасти их, прибегает к уловке (*уная*), обещая разные игрушки. В конце концов он дарит им три драгоценные колесницы, то есть учит существа трем путям спасения: путям шравиков, пратьека-будд и бодхисаттв (китайская традиция видела здесь намек еще и на четвертую Колесницу – Единый Путь Будд).

Иногда методы могли даже принимать вид внешне жесто-

ких поступков, как бы не имеющих ничего общего с принципом сострадания. Вот любопытный пример.

В один японский монастырь повадился приходить олень, и монахи угощали и ласкали его. Но однажды это увидел настоятель и избил оленя, после чего он ушел и более не приходил. Возмущенные монахи потребовали у настоятеля объяснений, и тот сказал им: «Привыкнув к вам, олень перестанет вообще бояться людей и станет слишком доверчив. А этим непременно воспользуется какой-нибудь негодяй и убьет животное. Так что пусть уж он лучше боится людей и держится от них подальше».

И еще один пример.

Два великих монаха-йогины плыли из Индии на Ланку и везли с собой много золота для строительства на Ланке буддийской ступы. Об этом прознала команда корабля и решила убить монахов, чтобы завладеть золотом. Монахи благодаря своим телепатическим способностям узнали об этом и решили защищаться. Они рассудили так: если эти матросы убьют монахов-бодхисаттв, они совершат ужасный поступок, из-за которого наверняка попадут в ад *авичи* (пять поступков, непременно ведущих к рождению в наихудшем из адов: убийство отца, убийство матери, убийство архата, внесение смуты и раскола в монашескую общину и пролитие крови Будды), а население Ланки останется без ступы, которая тоже нужна для его совершенствования. Поэтому монахи и их сопровождающие первыми напали на матросов, по-

вязали их и бросили в море. Побудительным мотивом такого, казалось бы, жестокого поступка было сострадание как к самим матросам (чтобы спасти их от адских мук), так и к жителям Ланки, которые могли остаться без буддийской святыни.

На своем пути к достижению пробуждения и обретения состояния Будды бодхисаттвы постепенно восходят по десяти ступеням совершенствования, подробно описанным в махаянской литературе. Этот путь невероятно долог, он требует трех *асанкхья* («неизмеримых») эонов-каल्प. На последней ступени этого пути, называемой *дхарма-мегха* («облако Дхармы»), бодхисаттва обретает пробуждение, не уходя, однако, в нирвану. Ко времени достижения высших ступеней бодхисаттва приобретает огромное могущество, намного превосходящее могущество богов добуддийской ведической религии (в одной сутре говорится, что бодхисаттва такого уровня может жонглировать мирами, как фокусник жонглирует цветными шариками). Поэтому со временем махаянисты стали называть бодхисаттвами, как правило, не просто верующих, стремящихся к бодхи, как это было в ранней Махаяне, а великих святых, уже реализовавших в полной мере идеал бодхисаттвы и неустанно пекущихся о всех живых существах. Культы таких великих бодхисаттв, как Авалокитешвара (символ сути великого сострадания), Маньджушри (воплощение трансцендентной премудрости), Тара (ее культ напоминает средневековый культ Мадонны в Ев-

ропе; будучи преисполненной великого сострадания, Тара дала обет стать Буддой в женском теле, чтобы показать, что женщина ни в чем не уступает мужчине), Самантабхадра, Кшитигарбха (в народном буддизме распространено предание, что он обещал заполнить своим телом все ады, чтобы там уже более никто не поместился), и многих других стали центральными культами махаянского буддизма во всех странах его распространения.

Путь бодхисаттвы называется путем парамит. Слово *парамита* означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как «переход на другой берег»; таким образом, в буддизме парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства, или «совершенства, переводящие на другой берег [существования]». Как правило, в текстах дается набор из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство премудрости, или премудрость, переводящая на другой берег существования; запредельная премудрость). В этом списке пять первых парамит относятся к группе искусных средств (*упая*), а шестая парамита сама образует целую группу – группу *праджни* (мудрости). Единство всех парамит, осознаваемое как единство метода и мудрости, есть пробуждение, обретение состо-

яния Будды.

Праджня-парамита занимает здесь особое место, ибо она оказалась единственной парамитой, ради которой была создана особая группа сутр, получившая название праджня-парамитских сутр, или литературы праджня-парамиты (они и были самыми ранними махаянскими текстами). Если в Хинаяне праджня понимается как умение распознавать дхармы, то в Махаяне это некая особая способность непосредственно воспринимать реальность как она есть (в буддийской терминологии она обозначается словом *матхата*, буквально – «таковость»; от *матха* – «так» и суффикса – *та*, аналогичного русскому – *ость*). В таком качестве Запредельная Премудрость именуется «матерью всех Будд» и символически олицетворяется образом богини, воплощающей в себе суть Совершенства Премудрости (ср. с образом Софии в восточнохристианской и гностической традициях; об этой параллели специально писал английский буддолог Э. Конзе).

Столь же велико отличие Махаяны от Хинаяны и по вопросу о том, что представляет собой Будда, Будда вообще, а не только исторический Шакьямуни. Махаяна занимает здесь «сверхмирскую» позицию, восходящую к учению локоттаравадинов-махасангхиков. Поскольку Будда есть Будда благодаря обретению *бодхи*, то природа Будды и природа бодхи совпадают, и если бодхи суть вечный надмирный принцип, то таков и Будда. Пробужденность Будд выражается в Дхарме – Учении, и Дхарма, таким образом, формиру-

ет как бы духовное и истинное тело Будды. Но под дхармой понимается также и «элементарная частица» опыта, «квант» реальности. Будда есть наивысшее существо, и его Дхарма – наивысшая Дхарма. Таким образом, духовное Тело Будд есть Дхарма дхарм, «дхармовая природа», *дхармата*, реальность реальности. В ходе приблизительно таких рассуждений в Махаяне сформировалось учение о Дхармовом Теле (*Дхармакая*) Будд как реальности, наделенной наивысшим онтологическим статусом. Дхармовое Тело едино для всех Будд, оно есть *бхутатхата*, истинная реальность как она есть и природа всех дхарм (подобно тому как вода есть природа любой волны, а по своему составу вода остается той же самой и в горном потоке, и в грязной луже). Следовательно, природа Будды есть истинная природа всех феноменов, всех дхарм в абхидхармистском смысле этого слова. А из этого Махаяна делает еще один радикальный вывод: нирвана и сансара тождественны, между ними нет сущностного различия; сансара есть лишь иллюзорный аспект нирваны, никогда не возникавший и никогда не исчезающий, подобно тому как не может исчезнуть или появиться иллюзия, – на то она и иллюзия, что не имеет реального онтологического статуса и не существует «в себе». Если привести знаменитый индийский пример с веревкой, принятой по ошибке за змею, то можно сказать, что сансара – это змея, а нирвана – веревка. Причем реально, на самом деле веревка никогда не превращалась в змею и змеи никогда не было в веревке. Поэто-

му, во-первых, можно сказать, что веревка пуста от змеи или лишена змеи, как и нирвана пуста от сансары, лишена какой бы то ни было «сансарности», это отсутствие *сансарности* в нирване и есть высшая истина, или истинная реальность. Это и есть Дхармовое Тело всех Будд, или Будда в своей истинной природе в самобытии (*свабхава*). Из этого следует и еще один вывод: все дхармы суть дхармы Будды, они *Буддovy* по своей природе, или их природа суть природа Будды (*буддхата, буддхатва*). А из этого, в свою очередь, следует, что все существа не кто иной, как Будды, но только не пробудившиеся к пониманию этого, не реализовавшие свою внутреннюю и изначально пробужденную природу.

В поздней Махаяне Дхармовое Тело рассматривается в двух аспектах: как *свабхавикакая* («тело своебытия») оно есть реальность с высшим онтологическим статусом, а как *джняна дхармака* (Дхармовое Тело гносиса / знания) оно есть когнитивный аспект этой реальности, чистая недвойственная (*адвая*) мудрость, лишенная («пустая») какой-либо субъект-объектной дихотомии.

Однако, в отличие от Хинаяны, Махаяна утверждает, что Будда, обретя Дхармовое Тело («пробудившись»), не покидает навечно мир, не уходит в недоступную для существ сансары нирвану без остатка.

По своему великому состраданию Будда производит из своего Дхармового Тела как бы два его отражения, одно из которых проявляется в мире форм и не-форм, а другое – в

мире желаний. Оба эти «тела», в отличие от Дхармового Тела, обладают особой формой, обусловленной неисчислимыми благими качествами Будд. Поэтому оба эти «тела» вместе известны как *рупакая*¹² – «оформленное тело», «формное тело».

Первое из них называется *самбхогакая* – «тело всеблаженства», в нем Будда (у каждого Будды оно свое) наслаждается нирваной как положительным блаженством. Но самое важное состоит в том, что именно в этом «теле» Будды общаются с высшими личностями (йогинами, бодхисаттвами), чье сознание разворачивается на уровне миров форм и неформ, и наставляют их, являясь им в видениях и т. п.

Второе – *нирманакая*, «магически созданное тело» или «тело, созданное магическими метаморфозами». В этом теле Будды являют себя на уровне мира желаний и в образе учителей-монахов проповедуют людям Дхарму. Таким Буддой в «магически созданном теле» был и Шакьямуни после обретения бодхи принцем Сиддхартхой Гаутамой. А «Лотосовая сутра» идет еще дальше и провозглашает устами самого Будды, что он был пробужден прежде всех времен; его рождение в Капилавасту и пробуждение под Древом Бодхи в Бодхгая было лишь благой уловкой (*упая*), необходимой для того, чтобы указать людям путь к освобождению. Таким

¹² Согласно текстам зрелой Махаяны, бодхисаттва обретает Дхармовое Тело Будды посредством мудрости (*праджня*), тогда как *рупакая* обретается через накопление заслуг (*пунья*), благодаря практике искусных средств спасения живых существ и великому состраданию.

образом, Будда приобретает черты Бога-спасителя, особенно усилившиеся в дальневосточном варианте махаянского буддизма. Но буддизм и в форме Махаяны все-таки останется нетеистической религией: мир сансары не является результатом божественного творения, он плод некоей трансцендентальной иллюзии (*авидья*) относительно природы «я» и реальности, выражающейся в субъект-объектной дихотомии и влечении-отвращении эмпирических субъектов к объектам и другим субъектам.

В буддийской иконографии Дхармовое Тело Будды обычно вообще не изображается или изображается в виде ступы (в дальневосточной традиции возможно его иконографическое олицетворение в образе Будды Вайрочаны – Будды Великого Солнца); самбхогакая как «прославленное тело» изображается в виде человека в йогической позе созерцания, наделенного различными пышными царственными атрибутами: венцами, диадемами, серьгами, браслетами и т. д. И наконец, в «теле» нирманакая Будда изображается в простых монашеских одеждах и с чашей для сбора подаяния (*natpa*) в руках.

И Хинаяна, и Махаяна признают приход в наш мир множества Будд (в прошлом и будущем), но лишь в Махаяне эти неисчислимые Будды не только нашего мира (называемого миром *Саха*), но и других миров становятся объектами культа и поклонения. Среди них особенно выделяется Будда Амитабха (Будда Безграничного Света), почитание которого

характерно для всех направлений Махаяны, а в Китае и Японии культ этого Будды и его Земли Блаженства (*Сукхавати*) оказался даже центральным для некоторых школ и течений. Для Махаяны характерны также развитая литургия, пышные богослужебные ритуалы и мистерии.

Между Хинаяной и Махаяной существует также весьма существенное различие в их отношении к монашеству и мирянам. Более того, это исключительно важное различие, поскольку сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведшие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (*Виная*), а не доктринально-теоретическими расхождениями; именно различия в понимании роли и места монашества вызвали и первоначальный раскол на стхавираваду и махасангхику (тем не менее даже этот раскол, равно как и другие, не мешал последователям Хинаяны и Махаяны зачастую жить в одних и тех же монастырях, но опять-таки при условии одинакового понимания уставных монашеских норм).

Как уже говорилось ранее, Хинаяна – сугубо монашеское направление буддизма, которое только монахов, собственно, и считает буддистами *par excellence*. Поэтому хинаянисты в принципе не стремятся к активной миссионерской деятельности или проповеди среди мирян. По-иному дело обстоит в Махаяне. Хотя было бы принципиально неверным умалять значение и роль монахов в махаянском буддизме, тем не ме-

нее нельзя не подчеркнуть, что принятие монашеских обетов и постриг отнюдь не являются необходимыми условиями для обретения состояния Будды. А некоторые махаянские тексты даже особо превозносят мирян, достигших более высоких уровней духовного постижения, чем большинство монахов и даже многие великие бодхисаттвы. Таков, например, богатый «домохозяин» Вималакирти из «Вималакирти нирдеша сутры» («Сутры о Вималакирти»), личность которого служила образцом для подражания десяткам поколений буддистов-мирян, особенно в Китае и других странах Восточной Азии. Махаянисты, исходя из доктрины «искусных средств», стремились найти средства воздействия на все слои населения и на все психологические типы личности, к каждому из них подобрать свой ключик, чтобы побудить как можно большее число людей встать на путь, ведущий вначале к обретению лучшего рождения, потом к освобождению и наконец к обретению состояния Будды ради блага всех живых существ. Эта же установка на спасение всех «существ-матерей» побуждала махаянистов активно заниматься проповедью Дхармы и распространением буддийского учения за пределами Индии. И необходимо отметить, что именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией (в качестве Хинаяны он и по сию пору оставался бы региональной традицией). Именно в форме Махаяны буддизм утвердился от Индии до Бурятии и от Японии до Калмыкии, продолжая и сейчас достаточно быстро продвигаться в Европу

и Америку (во Франции и Германии буддизм уже стал третьей по распространенности религией). В древности же, до мусульманских завоеваний, география буддизма была еще разнообразнее: буддисты населяли территорию современного Афганистана, где еще совсем недавно можно было видеть гигантские статуи Будд и бодхисаттв¹³, высеченные в горных склонах; буддийской была империя Маджапахит в Индонезии, государственным культом которой был культ синкретического индо-буддийского божества Шива-Будды (и сейчас герб мусульманской Индонезии украшен девизом: «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности своей они едины»); множество буддистов жило в Центральной Азии, эту религию (наряду с пришедшим из Ирана манихейством) исповедовали уйгуры, и перечень можно еще продолжать и продолжать.

Распространяясь среди самых разных народов, адаптируясь к самым разным культурным и цивилизационным условиям, буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью: ни одной из своих формообразующих доктрин буддизм никогда не поступался и не жертвовал. Идея упаи, благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и в бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и

¹³ Взорваны талибами весной 2001 г.

на островах Японии. Придя в новые земли и увидев, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам (как это было, например, в Тибете), буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет. Напротив, они говорили местному населению, что их боги теперь тоже познали Четыре Благородные Истины, стали буддистами и будут изо всех своих сил защищать Дхарму Будды и охранять верующих в нее. Или, как это часто бывало в Японии, буддисты объявляли местных богов воплощениями или проявлениями сил Будд и бодхисаттв, после чего те оставались в пантеоне, но уже в буддийском облике.

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибето-монгольская Махаяна (иногда все еще неправильно называемая ламаизмом) с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России – буряты, калмыки, тувинцы, – население различных областей Гималаев и некоторых других мест) и дальневосточная Махаяна, на основе китайского буддизма и с каноническими текстами на китайском языке (Китай, Корея, Япония, Вьетнам).

Особое место в махаянском буддизме занимает буддизм Непала, точнее – буддизм неваров, одной из этноконфессиональных групп непальского общества. Невары совершают богослужения на санскрите и почитают «девять провозглашений Дхармы» (*нава дхарма парьяя*), образующих их ка-

нон. «Девять провозглашений Дхармы» – это девять текстов (в основном сутр) Махаяны, сохранившихся на санскрите: «Ланкаватара сутра» («Сутра о нисхождении на Ланку»), «Аштасахасрика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запретельной Премудрости в восемь тысяч шлок»), «Дашабхумика сутра» («Сутра десяти ступеней»), «Гандавьюха сутра» («Сутра цветочной гирлянды»), «Саддхармапундарика сутра» («Лotosовая сутра»), «Самадхираджа сутра» («Сутра царственного самадхи»), «Суварнапрабхаса сутра» («Сутра золотого луча»), «Гухьясамаджа тантра» («Татхагата-гухьяка» – «Тантра сокровенного собора») и «Лалитавистара» (махаянский вариант жизнеописания Будды).

Можно предположить, что неварский буддизм представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте, когда она включила в себя учения и формы практики тантрического буддизма – *Ваджраяны* – и испытала достаточно сильное влияние индуизма. К сожалению, неварский буддизм остается почти неизученным¹⁴.

К школам и направлениям, сложившимся уже в рамках буддизма Махаяны, мы вернемся позднее, при разговоре об

¹⁴ Культура неварских княжеств достигла своего расцвета в XVII в. Позднее они были завоеваны воинственными гурхами, что привело к значительному культурному упадку неваров. Центром современного неварского буддизма является Патан (близ Катманду). Там находятся архитектурные копии многих буддийских святынь, а в некоторых неварских монастырях монахи наставляют в Дхарме и европейцев.

истории распространения буддизма в Тибете и Китае.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Лекция 4

Доктринальные тексты

Махаяны (Литература сутр)

Появление махаянских сутр является одним из самых загадочных моментов в истории буддизма. Мы не имеем ни малейшего представления ни об их авторах, ни о точном времени их появления. По существу, датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык. Исходя прежде всего из этих дат, мы можем предположить, что сутры Махаяны в основном создавались между I в. до н. э. и VI в. н. э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II–IV вв. Интересно, что в самих текстах иногда содержится указание на возможное время появления первых махаянских канонических сочинений. Так, «Алмазная сутра» (Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом] – «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра») гласит:

Будда сказал Субхути: «Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в которых тщательное изучение таких речей сможет породить

разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться как к истине. Знай, что благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч Будд взрастили их благие корни. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благодати счастья».

Таким образом, сутра прямо говорит о том, что праджня-парамитские тексты появятся через пятьсот лет после нирваны Будды, то есть около I в. н. э.

Буддийская традиция утверждает, что все махаянские сутры являются записью подлинных слов Будды, произнесенных им для своих наиболее совершенных учеников. Позднее эти тексты были сокрыты Буддой и пребывали в сокрытии до тех пор, пока не появились люди, способные понять их. Так, одно из преданий повествует, что великий махаянский философ Нагарджуна (ок. II в. н. э.) спустился в подводный дворец царя *нагов* – чудесных змеев или драконов, где и обрел спрятанные там Буддой тексты праджня-парамиты.

Поскольку эти сутры признавались подлинными словами Будды, практически все они имеют сходную структуру, характерную для буддийской литературы сутр, и, за редким ис-

ключением, начинаются словами «Так я слышал» или «Так мной было услышано» (*эва майя шрутам*), указывающими на то, что «автор» сутры – Ананда, ученик Будды, слышавший его проповеди лично и потом изложивший их на первом буддийском «соборе» в Раджагрихе.

Разумеется, не может быть и речи о том, что неизвестные авторы сутр стремились самовозвеличиться, беспардонно приписывая собственные мысли и суждения самому Будде. Это невозможно представить даже по чисто психологической причине: ведь авторы сутр оставались неизвестными, более того – их личность скрывалась за личностью Будды, и, следовательно, никакой известности, которая могла бы тешить их тщеславие, они не получали, а сутры навсегда оставались анонимными произведениями. Думается, приписывание текстов махаянских сутр Будде можно объяснить совершенно иначе.

Хинаяна провозглашала: «Все, чему учил Будда, есть истина». Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она приобрела вид: «Все, что истинно, и учил Будда» (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший универсальный принцип, в природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом его земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартхой Гаутамой. По существу, любой монах, лю-

бой йогин, испытавший состояние пробуждения, истинность которого по определению имеет имманентный характер, то есть является вполне самоочевидной для обладающего данным опытом, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как понимание и видение Будды. Поэтому не приходится удивляться, что в литературе сутр используются традиционные повествовательные формулы, свидетельствующие о том, что данный текст поистине есть подлинное слово Будды. Таким образом, по меткому замечанию одного буддолога, Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь.

Само слово *сутра* означает нить, на которую что-либо нанизывают (например, бусы или четки). Сутрами в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции. Однако если брахманистские сутры представляют собой чрезвычайно лаконичные афоризмы, фиксирующие в виде кратких и требующих непременно комментария формул суть того или иного учения, то буддийские сутры подчас представляют собой огромные сочинения нарративного (повествовательного) характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами (в качестве примера можно привести «Праджня-парамита сутру в пятьсот тысяч шлок» – самое объемистое из буддийских канонических сочинений, полный перевод которого на любой из европейских языков

займет несколько солидных томов¹⁵.

За несколько столетий формирования буддизма Махаяны было создано огромное количество самых разнообразных сутр, отличавшихся друг от друга как по форме, типу, так и по содержанию. Более того, многие сутры прямо противоречили друг другу и часто одна сутра отрицала то, что провозглашала другая. Но Махаяна утверждала, что все сутры суть учение Будды, то есть в Махаяне не было тенденции сортировать сутры и отделять «подлинные» тексты от «апокрифических». Но именно поэтому возникла необходимость классифицировать тексты и объяснить противоречия между сутрами. Таким образом, в буддизме появилась проблема герменевтики, то есть истолкования текста. В результате буддийские герменевтики разделили все сутры на две группы: сутры «окончательного значения» (*ниртартха*) и сутры, «требующие интерпретации» (*нейартха*)¹⁶. К первой груп-

¹⁵ Поскольку слово *сутра* является санскритизацией исходного палийского слова *сутта*, в науке существует даже предположение, что эта санскритизация была ложной и что слово *сутта* соотносится с совсем иным санскритским словом – *сукта* («хорошо сказанное»). Это толкование учитывает и принципиальное жанровое отличие буддийских сутр от одноименных текстов брахманистской традиции.

¹⁶ Теория буддийской герменевтики и классификация сутр по принципу «ниртартха – нейартха» восходят к йогачаринскому философу Асанге (IV–V вв.) и его трактатам «Компендиум Махаяны» («Махаяна санграха») и «Абхидхарма самуччая». Дальнейшее ее развитие связано с именем Чандракирти (VII в.), представителя радикальной *мадхьямаки*, автора трактатов «Введение в мадхьямаку» («Мадхьямакаватра») и «Ясное разъяснение» («Прасаинапада»); окончательное оформление она получила у философа Ратнакарашанти (XI в.).

не были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй – тексты, которые могут быть определены как «искусные средства» (*упая*); в них Будда проповедует Дхарму индоевропейски, приспособившись к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящихся под влиянием различных лжеучений. И те и другие тексты были объявлены подлинными словами Будды, поношение даже текстов *нейартха* считалось грехом, но ценность этих двух типов текстов все-таки признавалась различной.

Однако классификация сутр по принципу «нитартха – нейартха» отнюдь не решила всех проблем. По мере возникновения различных школ буддийской философии становилось ясно, что те сутры, которые одна школа объявляла сутрами «окончательного значения», другая школа признавала лишь условно истинными, «требующими дополнительной интерпретации». Так, например, школа *мадхьямака* считала сутрами «окончательного значения» праджня-парамитские тексты, учившие о пустоте и бессущности дхарм, тогда как сутры, провозглашавшие принцип «только лишь сознания», отвергались ею как «требующие дополнительной интерпретации». Напротив, школа *йогачара* именно эти последние тексты считала сутрами, выражающими высшее учение Будды, признавая за сутрами праджня-парамиты лишь относительную истинность.

Впоследствии в рамках китайского (а позднее и всего

дальневосточного) буддизма появилась даже особая методика *пань цзяо* – «критики / классификации учений», в соответствии с которой каждая школа классифицировала различные буддийские школы по «степени» их истинности и близости к «подлинному» учению Будды (соответствовавшему, конечно, учению школы, осуществлявшей классификацию).

Интересно, что со временем в буддизме сформировалась даже так называемая «теория двух ночей», излагающаяся в некоторых сутрах. Согласно этой теории, от ночи пробуждения до ночи отхода в нирвану Будда вообще не произнес ни одного слова, но его сознание, подобное ясному зеркалу, отражало все проблемы, с которыми к нему приходили люди, и давало им безмолвный ответ, который они и вербализировали в виде разных сутр. Таким образом, доктрины всех сутр условны (конвенциональны) и имеют смысл лишь в контексте вызвавшего их к жизни вопрошания.

Рассмотрим теперь основные типы махаянских сутр.

1. Сутры теоретического характера. К этому типу можно отнести все а) праджня-парамитские сутры, легшие в основу философии школы мадхьямака; б) такие тексты, как «Ланкаватара сутра» («Сутра о сошествии на Ланку») и «Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны»), легшие в основу учения школы йогачара. Иногда первая группа (связанная с мадхьямакой) называлась группой сутр Второго Поворота Колеса Учения, а вто-

рая группа (связанная с йогачарой) – группой сутр Третьего Поворота. Эти названия связаны с доктриной, возникшей в рамках самих сутр Третьего Поворота, о том, что Будда трижды провозгласил Дхарму, три раза «повернув» Колесо Учения: в первый раз – провозгласив учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна); во второй раз – открыв учение о пустоте и бессущности всех дхарм (Махаяна) и в третий раз – объяснив доктрину «только лишь сознания».

Как уже говорилось, праджня-парамитские сутры были самыми ранними каноническими текстами Махаяны. История их становления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст – «Аштасахасрика праджня-парамита сутра» («Сутра в восемь тысяч шлок»), – содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков появляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями «Праджня-парамита сутра в десять (двадцать пять, сто, пятьсот) тысяч шлок». Эти тексты по своему содержанию никак не отличались от «Аштасахасрики», разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т. п. Следующий этап формирования праджня-парамитской литературы – период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной

Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны, и даже знамениты, два текста этого типа: «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]»), более известная в Европе под неточным названием «Алмазная сутра») и «Праджня-парамита хридая сутра» («Сутра сердца Запредельной Премудрости» или «Сутра сердца»; уже название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, «сердце» праджня-парамиты). Эти сутры были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения Махаяны, но в Китае и в других странах Восточной Азии они были наиболее почитаемы.

Каковы основные идеи праджня-парамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом:

1) Бессущностна не только личность (*пудгала найратмья*), но и образующие ее (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния – дхармы (*дхарма найратмья*). Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из подобного представления вытекают и все прочие ложные идеи: о вечном «я», душе, субстанциальной личности и другие.

2) Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности все живые существа являются Буддами и

изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасти эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах.

3) Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда – синоним истинной реальности как она есть (*бхутататхата*), и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам.

4) Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она в принципе несемиотична и недоступна для языкового выражения. Все описываемое не есть реальность, и все реальное не может быть выражено в языке и представлении.

5) Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджня-парамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем их человеке соответствующего состояния. Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджня-парамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя.

Последний пункт особенно важен: праджня-парамитский

текст – текст с психопрактическими функциями. Как показали еще в 70-е годы XX в. исследования эстонского буддолога Л. Мялля, праджня-парамита представляет собой объективацию в виде текста определенного, «пробужденного» состояния сознания; в свою очередь, такой текст способен породить аналогичное состояние сознания у человека, вдумчиво текст изучающего (состояние сознания → текст как его объективация → состояние сознания). Изложение материала в праджня-парамитских текстах тоже далеко от дискурсивной линейности: многочисленные повторы и ошеломляющие парадоксы специально предназначены для активного трансформирующего воздействия на психику воспринимающего текст человека. В качестве примера такого парадокса можно привести небольшую цитату из «Алмазной сутры»:

«Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то она тогда была не праджня-парамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Татхагата какую-нибудь Дхарму?» Субхути сказал Будде: «Нет ничего, что проповедовал бы Татхагата». – «Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?» Субхути сказал: «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире». – «Субхути, о всех пылинках Татхагата проповедовал как о не-пылинках. Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами. Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам

распознать Татхагату?» – «Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату. И по какой причине? Татхагата учил о тридцати двух признаках как о не-признаках. Это и называют тридцатью двумя признаками».

В этом фрагменте диалога между Буддой и его учеником Субхути (этот диалог, собственно, и образует сутру) последовательно проводится одна мысль: в опыте мы имеем дело не с реальностью, а с ее **наименованиями**, то есть с ментальными конструктами (*викальпа, кальпана*), подменяющими для нас реальность как она есть, и эта подлинная реальность незнакова, неописываема, невыразима в слове по своей природе, она запредельна наименованию.

А парадоксальность «Сутры сердца праджня-парамиты» выражается в кощунственном для традиционалиста-хинаяниста отрицании реальности Четырех Благородных Истин («нет ни страдания, ни причины страдания, ни прекращения страдания, ни пути»), звеньев цепи причинно-зависимого происхождения – все они «пусты», они «бессамостны» и т. п. Чтобы понять, насколько шокирующе звучала эта сутра для буддиста, жившего полтора тысячелетия назад, представьте себе христианский текст, в котором Христос провозглашает, что нет ни Бога, ни сатаны, ни ада, ни рая, ни греха, ни добродетели и т. д.

Именно психопрактическая функция праджня-парамитских сутр отличает их от других канонических текстов Ма-

хаяны, близких к ним по содержанию и учению, но организованных по-другому (то есть излагающих то же учение вполне линейно и дискурсивно, без гротеска и парадоксов). К таким текстам следует отнести сутры, появившиеся, по-видимому, в начале нашей эры и также тесно связанные с философией мадхьямаки, – это уже упоминавшиеся «Вималакирти нирдеша сутра», «Самадхираджа сутра» и некоторые другие.

Другая группа «теоретических сутр» связана с происхождением другой философской школы Махаяны – *йогачары*. Это прежде всего «Сандхинирмочана сутра» и «Ланкаватара сутра».

«Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны») сильно выделяется среди всех прочих сутр своей систематичностью и философской содержательностью. Только вводная часть, в которой окруженный учениками и бодхисаттвами Будда, пребывающий в некоем небесном мире, возвещает новое учение, напоминает о том, что мы имеем дело с религиозным текстом, а не с философским трактатом – *шастрой*. Можно даже сказать, что это своеобразная сутра-шастра (а ее содержание к тому же во многом совпадает с содержанием некоторых глав трактата Асанги «Йогачарабхуми шастра»).

В этой сутре Будда провозглашает учение о трех Поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение третьего Поворота является полным и окончательным. А основным принципом этого учения является тезис, согласно которому

«все три мира суть только лишь сознание» (*виджняптиматра*). Надо сказать, что сама эта формулировка впервые дается в другой сутре – «Дашабхумика сутре» («Сутре о десяти ступенях [пути бодхисаттвы]»). Далее «Сандхинирмочана» весьма систематично излагает основы учения школы йогачара.

«Ланкаватара сутра» во многом является антиподом «Сандхинирмочаны», и прежде всего антиподом, если так можно выразиться, формальным: если «Сандхинирмочана» – одна из самых систематичных и целостных сутр, то «Ланкаватара» – одна из самых беспорядочных и даже несколько путаных и противоречивых. По-видимому, существующий ныне текст является результатом неоднократного переписывания и механического соединения разных редакций и вариантов этого памятника. По своему учению «Ланкаватара», содержащая весьма интересные и глубокие философские пассажи, тоже тесно связана с учением йогачаринов, однако в отличие от «Сандхинирмочаны» она не только излагает основы классической йогачары, но и несет в себе содержательный пласт, отражающий доктрину *Татхатагарбхи* – учения о единой для всех существ природе Будды. Дополнительная (десятая) глава этой сутры (известная как «Сагатхакам») содержит некоторые доктрины, вступающие в противоречие с нормативным буддийским пониманием принципа анатмавады. Не исключено, что древние переписчики просто по ошибке вложили в уста Будды заявления

оппонентов буддизма, тезисы которых опровергаются в других частях сутры.

Обе сутры («Сандхинирмочана» и «Ланкаватара») были написаны, вероятно, во второй половине IV в., причем не исключено, что появление «Ланкаватары» связано с неудачной попыткой распространения Махаяны на острове Ланка (Цейлон). «Ланкаватара» сыграла огромную роль в формировании китайского буддизма, и особенно школы *Чань / Дзэн* (даже называвшейся первоначально школой Ланкаватары).

Следующая группа «теоретических» сутр связана с доктриной Татхагатагарбхи. Это махаянский вариант «Сутры великого ухода в нирвану» («Махапаринирвана сутра»), «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» («Шрималадэви симханада сутра»), «Сутра зародыша состояния Будды» («Татхагатагарбха сутра») ¹⁷ и отчасти «Сутра цветочной гирлянды» («Гандавюха сутра»).

Доктрина Татхагатагарбхи провозглашает, что каждое живое существо по своей природе есть Будда, и эта природа должна быть лишь реализована, переведена из потенциального состояния в актуальное. Вместе с тем Татхагатагарбха также синоним реальности как она есть, причем утверждается, что эта реальность наделена неисчислимым количеством

¹⁷ Слово *гарбха* полисемично и означает одновременно и «зародыш, эмбрион», и «утроба, лоно, матка, хорион». Следовательно, термин *Татхагатагарбха* означает и «зародыш [состояния] Будды» и «лоно, или вместилище, Будды».

благих качеств, противоположных качествам сансары.

Из всех названных выше текстов надо особенно отметить «Махапаринирвана сутру»; ее текст, по-видимому, окончательно сформировался в Центральной Азии (Согдиана, Хотан) во второй половине IV в., как и другой очень авторитетный в Китае текст – «Аватамсака сутра», частью которого стала упомянутая выше «Гандавьюха сутра» (ее перевод на китайский язык в начале V в. произвел настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определил дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны).

2. Сутры доктринального (религиозного) характера. К сутрам доктринального характера можно отнести тексты, посвященные изложению религиозной доктрины Махаяны (путь бодхисаттвы, учение о природе Будды и т. п.). Наиболее ярким представителем этого типа сутр является «Саддхарма пундарика сутра» («Сутра лотоса благой Дхармы» или «Лотосовая сутра»). Это достаточно ранний (около II в. н. э.) текст, представляющий собой компендиум махаянского учения. Его основные темы: учение об искусных методах бодхисаттвы (оно иллюстрируется уже приводившейся ранее притчей о горящем доме), доктрина всеобщего освобождения и понимание Будды как вечного надмирного начала.

Изложение учения о всеобщем освобождении в этой сутре тесно связано с так называемой дискуссией об *иччхантниках*, продолжавшейся в рамках Махаяны в течение столетий.

Под иччхантиками понимаются существа, настолько погрязшие во зле, что их «благие корни» оказались полностью отсеченными; это привело их к утрате способности в течение исключительно долгого времени (или даже навсегда) обрести пробуждение и стать Буддами. Некоторым образом под понятие *иччхантики* (причем добровольные) подпадают и бодхисаттвы: ведь если они дали обет не вступать в нирвану до окончательного освобождения всех существ, а существ этих бесчисленное количество, то, значит, должны отказаться от нирваны вообще: ведь вступив в нее, они нарушат обет, тогда как спасти все без исключения живые существа невозможно в силу их бесчисленности. Видимо, эта перспектива беспокорила многих махаянистов (хотя с точки зрения доктрины полного изживания бодхисаттвой самого представления о существовании «я» этого и не должно было быть), поскольку в «Лотосовой сутре» Будда самым решительным образом успокаивает бодхисаттв, провозглашая доктрину, согласно которой все живые существа без какого-либо исключения когда-нибудь будут освобождены, после чего все бодхисаттвы смогут и сами на законном основании вступить в окончательную нирвану. Все когда-нибудь станут Буддами, причем этого состояния достигнут не только мужчины, но и женщины (что многими буддистами древности отвергалось), – это прямо утверждает Буддой, высказавшим царевне из народа нагов (волшебных драконов или змеев) пророчество, что она непременно станет Буддой.

Другой важной доктриной «Лотосовой сутры» является учение о Вечном, или Вселенском, Будде: Будда Шакьямуни провозглашает, что он был пробужден изначально, прежде всех времен и вся его земная жизнь (рождение в роще Лумбини, уход из дома, аскеза, обретение пробуждения под Древом Бодхи и грядущий уход в нирвану в Кушинагара) есть не что иное, как искусный метод, «уловка» (*упая*), необходимая для того, чтобы люди знали, какому пути им надлежит следовать.

Для «Лотосовой сутры» характерен специфический повествовательный стиль, обилие образов, притч и метафор, а также достаточная простота и прозрачность авторской мысли.

Учение сутры об отсутствии иччхантиков и о непреходящем обретении состояния Будды всеми существами оказалось исключительно важным для Махаяны, особенно для ее дальневосточного варианта (Китай и в еще большей степени Япония). Именно после знакомства с «Лотосовой сутрой» китайские буддисты стали считать учение о всеобщности природы Будды единственным подлинно махаянским, отвергнув доктрину существования иччхантиков как «частично хинаянскую». На «Лотосовой сутре» базировала свое учение распространенная на Дальнем Востоке школа *Тяньтай* (яп. *Тэндай*), а также генетически связанная с ней японская школа *Нитирэн-сю*, основанная в XIII в. монахом Нитирэном (ныне с ней связана такая влиятельная в Японии об-

щественная организация, как «Общество ценностей» – *Сока гаккай*, а это одно из наиболее многочисленных направлений буддизма в современной Японии). Согласно учениям школы Тяньтай / Тэндай и Нитирэн-сю, в «Лотосовой сутре» Будда выразил наивысшую и совершеннейшую Дхарму, изложив ее к тому же наиболее понятным как для интеллектуалов, так и для простых людей образом. Это обстоятельство, далее утверждают представители этих школ, сделало данную сутру не только самой глубокой, но и самой универсальной из всех сутр Махаяны. Отметим также, что упоминавшуюся ранее «Махапаринирвана сутру» (выражающую доктрину Татхагатагарбхи) те же школы рассматривали в качестве финальной сутры, подтверждающей обетование «Сутры лотоса благой Дхармы». Что же касается влияния «Лотосовой сутры» на японскую классическую литературу, то его просто трудно переоценить.

3. Сутры девиционального (культового) характера.

К девициональным (от лат. *devotio* – почитание, поклонение, преклонение, преданность) можно отнести сутры, посвященные описанию миров, сил, благих способностей и качеств почитаемых Махаяной многочисленных Будд и бодхисаттв. Именно содержание девициональных сутр и сейчас определяет характер массовой религиозности и религиозного культа в странах распространения махаянского буддизма. Именно эти тексты дают нам представление о том, во что верят и на что уповают простые верующие-буддисты, не искушен-

ные в тонкостях философии и доктрины.

Среди этих сутр особенно выделяются три сутры, связанные с почитанием *Амитабхи* – Будды Бесконечного Света. Это малая «Сукхавати-вьюха сутра» («Сутра о явлении Земли Блаженства»), большая «Сукхавати-вьюха сутра» и «Амитаюс дхьяна сутра» («Сутра о созерцании Амитаюса»¹⁸).

Но прежде чем говорить об их содержании, необходимо сказать несколько слов о махаянской концепции «полей Будды» или «земель Будды» (они же «чистые земли»). Как уже отмечалось, буддийская космология учила о существовании бесчисленного множества тройственных параллельных миров, во всем подобных нашему миру Саха. Махаяна пошла дальше по пути развития этой идеи. Махаянские сутры утверждают, что некоторые из этих миров были как бы «очищены» трудами Будд и бодхисаттв, превратившись в своего рода райские земли, населенные только святыми, бодхисаттвами и Буддами. Такие миры и получили название «полей Будды» (*буддха киштра*). Кроме того, к «полям Будды» относились и некие миры, «искусственно» созданные Буддами магическим образом для превращения их в такие же райские обители. «Полей Будды» чрезвычайно много,

¹⁸ *Амитаюс* (Будда Бесконечной Жизни) – одна из ипостасей Амитабхи. Если тибетская традиция проводит отчетливое различие (как иконографическое, так и культовое) между Амитабхой и Амитаюсом, то китайско-дальневосточная ветвь Махаяны полностью их отождествляет, и два данных имени рассматриваются ею как имена одного и того же Будды, без каких-либо смысловых нюансов.

но только одно из них имеет совершенно особое значение в силу специфики обетов создавшего это «поле» Будды, – это и есть Земля Блаженства Амитабхи.

В малой «Сукхавати-выюхе» Будда, пребывающий со своей общиной в Шравастии (столица государства Кошала, место произнесения многих сутр), рассказывает своему ученику Шарипутре, что к западу от нашего мира, через сотни тысяч триллионов миров от него, расположен особый мир, называемый Сукхавати, то есть Земля Блаженства. Эта земля, как повествует уже другая сутра, была создана благодаря обетам жившего в том мире много *кальп* тому назад монаха Дхармакары, ставшего в том мире Буддой по имени Амитабха.

Однажды Дхармакара, движимый великим состраданием, произнес в присутствии Будды Локешварараджи ряд обетов, в которых он клялся достичь состояния Будды, превратив при этом свой мир в чистую землю, рай, в котором все родившиеся там обладали бы наилучшими условиями для совершенствования и обретали бы нирвану, не рождаясь более в каком-либо ином месте. Вот как говорит об этом сутра:

Дхармакара сказал: «Я желаю, чтобы Почитаемый Миром, являя великое сострадание, внимательно выслушал меня! Если я воистину обрету наивысшее бодхи и свершу истинное просветление, то в моей стране Будды, обладающей невообразимыми заслугами, добродетелями и великолепием, не будет адов, злых демонов, птиц и зверей, летающих и ползающих насекомых. Все живые существа, вплоть до обитателей

мира Ямы и трех дурных миров, которые родятся в моей стране, будут преобразованы [силой] моей Дхармы, мгновенно достигнут *ануттара самьяк самбодхи*¹⁹ и не родятся вновь в дурных областях существования. Если я исполню этот обет, то стану Буддой. Если же я не исполню этот обет, то да не обрету я непревзойденное истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа десяти сторон света, которые родятся в моей стране, [обретут] тела цвета пурпурного блестящего истинного золота и тридцать два признака великого мужа. Их конечности будут прямы и чисты. Если их телесный облик будет чем-либо отличаться [от вышеописанного], если они будут обладать каким-либо уродством, тогда не обрету я истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, будут знать свою судьбу на протяжении бесчисленных [прошлых] кальп, [а также] будут знать содеянное [ими] добро и зло. Они будут способны прозревать и воспринимать на слух явления прошлого, будущего и настоящего в десяти сторонах света. Если я не исполню этот обет, то да не обрету я истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, обретут способность проникновения в чужое сознание. Если они не будут способны узнавать о мыслях и [содержании] сознания

¹⁹ Совершенное и всецелое пробуждение, обретение состояния Будды.

обитателей *коти нают*²⁰ сотен тысяч земель [иных] Будд, то да не обрету я истинное просветление»²¹.

Дхармакара выполнил все свои обеты и стал Буддой по имени Амитабха, а его мир превратился в райскую землю. В нем растут деревья с листьями и цветами из драгоценных камней, разноцветные лотосы размером с колесо телеги, летают прекрасные магически созданные птицы, поющие о Будде, Дхарме и Сангхе. Вместо почвы там золотой песок, а дожди в том мире идут только по ночам. В этом мире практически нет страданий, и даже рождение в нем обретают не из материнской утробы, а из цветка лотоса. Родившиеся в Земле Блаженства люди совершенствуются на пути Дхармы под руководством самого Амитабхи, а затем вступают прямо в окончательную нирвану.

Но из всех обетов Амитабхи особую важность приобрел один, а именно его обещание, что любой человек независимо от своих поступков непременно обретет рождение в Земле Блаженства, если будет полностью уповать на Амитабху и с нерушимой верой повторять его имя. Может возникнуть вопрос, что же в таком случае происходит с законом кармы. Он продолжает действовать, хотя и трансформируется в силу великих обетов Будды и энергии его великого сострадания. Например, убийца, уверовавший в Амитабху, после смерти не попадет в ад, но он пробудет в бутоне лотоса столько вре-

²⁰ *Коти* – десять миллиардов; *наута* – сто миллиардов.

²¹ Перевод с китайского Д. В. Поповцева.

мени, сколько нужно для исчерпания дурной кармы, содеянной убийством. После же своего рождения в Сукхавати он долгое время не будет допущен в сообщество святых и долго будет лишен возможности лицезреть Будду Амитабху.

Культе Амитабхи и его Чистой Земли оказался признанным во всем мире махаянского буддизма (есть сведения, что даже такой великий философ, как Васубандху, на склоне лет предался почитанию Будды Бесконечного Света), а в Китае и Японии появились даже школы, проповедовавшие веру в Амитабху и его великие силы как главный путь к освобождению. Китайская школа Чистой Земли (*Цзинту*; яп. *Дзёдо*) была создана в VI–VII вв. Тань-луанем и Шань-дао, хотя начало ей было положено еще на рубеже IV–V вв. знаменитым монахом Хуэй-юанем. В XII в. она попала в Японию, где быстро приобрела еще более радикальный характер: монах Синран реформировал ее, создав собственно японскую школу Истинной веры Чистой Земли (*Дзёдо син-сю*), которая и сейчас является самой популярной в Японии ветвью буддизма (подробнее см. лекцию 9).

Синран учил, что ныне люди выродились и им более недоступны сложные формы йогической медитации, принятые в других школах буддизма. Поэтому единственный путь к спасению для них – вера в Амитабху и его спасительные силы. Более ничего не нужно – ни длинных молитв, ни сложных методов созерцания, ни знания философии, ни даже соблюдения монашеских обетов, – всё заменяет пламенная ве-

ра. Теперь нельзя спастись своими силами (*дзирики*), к чему призывают остальные школы буддизма; единственный верный путь – положиться на силы другого (*тарики*), то есть всемогущего Будды Амитабхи. Синран так настойчиво подчеркивает принцип спасения только верой, что такой крупный протестантский мыслитель XX в., как П. Тиллих, даже утверждал, что из всех религий мира Истинная вера Чистой Земли ближе всего подошла к протестантскому принципу спасения только верой и благодатью.

Дух амидаистского буддизма (*Амида* – японское произношение имени Амитабха) прекрасно передается одной из новелл замечательного японского писателя начала XX в. Акутагава Рюноскэ. В ней повествуется, как один самурай, свирепый и неукротимый воин, услышал проповедь монаха о Блаженной Земле Будды Амитабхи. Он выхватил меч и, прижав его к горлу монаха, потребовал, чтобы тот сказал ему, где находится эта земля. «На западе, на западе», – прохрипел монах. Тогда самурай немедленно отправился на запад. Он шел дни и ночи и наконец дошел до берега океана. Лодки у самурая не было, и он залез на дерево, чтобы дальше видеть в западном направлении. Так самурай и сидел неподвижно сутки за сутками, вглядываясь в горизонт, пока не умер от голода и жажды. И тогда на том месте, где он сидел, расцвел огромный благоуханный белый цветок.

На этом наш краткий обзор содержания махаянских сутр можно закончить. В заключение упомянем, что сами соста-

вители махаянских вариантов Трипитаки часто группировали сутры в своеобразные сборники, хотя принципы этих классификаций далеко не всегда ясны. Плодом этой классификационной деятельности стало выделение таких типов сутр, как «Ратнакута сутры», «Махавайпуля сутры», «Аватамсака сутры» и т. п., причем в тибетской (*Ганджур* или *Кангьюр*) и китайской (*Да цзан цзин*) эти классы, или группы, сутр отнюдь не всегда совпадают.

После рассмотрения основ религиозной доктрины буддизма и литературы махаянских сутр мы можем перейти к экскурсу в область буддийской философии.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. Гл. 4.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987. Гл. 3, раздел «Сутры».

Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Терентьев А. А. «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989.

Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Серебряный С. Д. «Лотосовая сутра». Предисловие к первому русскому переводу. М., 1998.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1998.

Сутра сердца праджня-парамиты / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993.

Лекция 5

Классическая буддийская философия: Мадхьямака (Шуньявада)

Говоря о месте и специфике буддийской философии, необходимо прежде всего отметить следующие обстоятельства.

Во-первых, буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковая. Буддийская философия была органической частью буддийского «проекта», направленного на трансформацию личности и «преобразование» человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и «исцеленное» от страданий, пробужденное (просветленное) существо. Носителями философского дискурса и философского знания в буддизме практически были исключительно члены монашеского сообщества – сангхи. В период зрелости и расцвета буддизма в Индии даже существовали монастыри, бывшие одновременно своеобразными философскими факультетами или институтами. В таких монастырях представители интеллектуальной элиты буддийского монашества занимались философией, по существу, как профессиональные мыслители.

ли. Наиболее знаменитыми монастырями-институтами были такие центры монашеской учености, как Нагарджунаконда, Наланда (самый знаменитый из них; он располагался близ древнего города Раджагрихи, столицы государства Магадха, где часто проповедовал Будда; ныне это юг северо-восточного индийского штата Бихар) и позднее Викрамашила (точное местонахождение не установлено; монастырь мог располагаться или в Магадхе, или в Бенгалии).

Поскольку главная цель буддийского «проекта» – преобразование сознания, изменение самого его типа (что могло описываться как замена различающего сознания – *виджняны*, базирующегося на субъект-объектной дихотомии, «недействительным» – *адвая* – сознанием-гносисом – *джняна*), проблемы психики, сознания и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной «феноменологией» сознания, подчиненной сoterиологическим интенциям буддизма. Это особенно заметно в школе йогачара, уже само название которой (практика йоги, или делание йоги) указывает на то, что философия в ней понимается как йога, психопрактика: уже чисто интеллектуальный логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению. Поэтому не истины, как правило, искали буддийские мыслители, а путей к духовной

свободе.

Во-вторых, буддийская философия относилась самими буддистами, как это ни парадоксально, к области «искусных средств», «уловок» (*упая*) бодхисаттвы, а не к области мудрости-понимания (*праджня*): ведь праджня (прежде всего праджня-парамита) состоит в непосредственном интуировании реальности как она есть, но эта реальность невыразима, несемантична, неопределима и недвойственна, а следовательно, и невербализуема в языке с его грамматическими и понятийными формами, приспособленными лишь к описанию одних иллюзорных ментальных конструктов и проекций (*викальпа, калпана*). Философия же, как и любая другая форма развертывания дискурсивного мышления, безусловно является языковой по своей природе. Следовательно, она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью. Но как средство, ведущее к мудрости, она может быть весьма полезна. Так, некоторые тексты утверждают, что философия школы мадхьямака является «лекарством» для людей с развитым чувством эго, самости, и с сильной привязанностью к этому эго (поскольку мадхьямака учит принципу пустотности всех дхарм), тогда как философия йогачары как «лекарство» предпочтительнее для людей, привязанных к вещам внешнего мира (поскольку йогачара показывает, что те свойства и качества, которые мы приписываем внешнему миру, на самом деле являются проекциями сознания).

В-третьих, буддийский философский дискурс во многом имеет полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обуславливает развитие философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль. Исчезновение буддизма из Индии подрывает и креативность брахманистской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной более к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эристики (искусству красноречия и аргументации), а затем и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку, как правило, буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

С каким собственно буддийским термином может быть соотнесено слово «философия»?

В санскрите есть несколько слов, которые более или менее совпадают по своим семантическим полям с греческим по

происхождению словом «философия». Наиболее важные из них – это *тарка* (умозрение) и *анвикишки* (логический дискурс). Однако в буддизме та форма интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией и о которой идет речь тогда, когда о буддийской философии говорят специалисты-буддологи, носит имя «Абхидхарма», «мета-Дхарма», «теория Дхармы» (если под Дхармой понимается Учение Будды) или «теория дхарм» (если под дхармой понимать элементарное психофизическое состояние). Видимо, слово «Абхидхарма» предполагало оба истолкования и его многозначность была вполне намеренной.

И действительно, все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм. Это совершенно отчетливо видно в школах хинаянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны: даже мадхьямики²², которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и равностны в своей пустотности, остаются в ноле абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой.

Традиционно принято считать, что в рамках буддизма существовало четыре философские школы (две первые – в рамках Хинаяны; вторая пара – в рамках Махаяны):

1. Вайбхашика (сарвастивада).

²² Как школа мысли данное учение называется мадхьямака, тогда как ее последователи – мадхьямики (ед. ч. – мадхьямик).

2. Саутрантика.

3. Мадхьямака (шуньявада).

4. Йогачара (виджнянавада или виджняптиматра).

Однако большинство современных буддологов считает, что к этим четырем школам, или *вадам*, следует добавить еще пятую – так называемую «теорию Татхагатагарбхи», процесс оформления которой в Индии, однако, не завершился, вследствие чего идеи этого направления оказались включенными в учение йогачаринов. В Китае же и Восточной Азии вообще влияние татхагатагарбхинских идей было не только исключительно сильным, но и формообразующим.

Поскольку учение «хинаянских» школ связано прежде всего с анализом и классификацией дхарм, о чем мы уже говорили во второй лекции, а также потому, что эти направления достаточно полно освещены в отечественной буддологической литературе (см. список рекомендуемой литературы к лекции 2 – работы В. И. Рудого, Е. П. Островской и Т. В. Ермаковой), здесь мы остановимся прежде всего на философских учениях, развившихся в рамках махаянского буддизма, ограничившись лишь самой краткой характеристикой двух философских школ Хинаяны.

1. Вайбхашика. Эта школа получила свое название от трактата «Махавибхаша» («Великий комментарий»), написанного мыслителем Паршвой (в настоящее время трактат сохранился только в китайском переводе). Таким образом, *вайбхашики* – последователи учения *Вибхашии* – «Коммента-

рия» Паршвы. Другое название этой школы – *сарвастива-да* (от санскритских слов *сарва* – «все» и *астхи* – «есть») – связано с учением ее представителей, по которому всё (то есть все дхармы, *сарва дхарма*) реально; все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны, и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом (*дравья сат*), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм (*праджняпти сат*). Представители этой школы занимались прежде всего классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были и эпистемологическими реалистами²³, то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной сторо-

²³ Термин «реализм» употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях: онтологический реализм – это учение, признающее действительное (*in re*) существование общих идей или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманистских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только лишь имена; они существуют лишь «по имени», номинально). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами.

ны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является «Вместилище Абхидхармы» (или «Энциклопедия Абхидхармы») – «Абхидхармакоша» (V в.), текст, написанный великим буддийским мыслителем Васубандху с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам Васубандху был в это время, видимо, саутрантиком).

2. Саутрантика. Название этой школы происходит от слова *сутра* (*саутрантики* – «приверженцы сутр», «сутристы»), так как ее последователи говорили, что абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как словах самого Будды, и игнорировать другие источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, например, многие дхармы (прежде всего *асанскрита дхармы* – «сверхмирские» дхармы, «не входящие в составы») лишь условными (*праджняпти*), а не реальными (*дравья*) единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогачаринами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков как на переходную форму от хинаянской к махаянской Абхидхарме. Кроме того, они были «репрезентативистами», то есть, признавая объективное существование внешнего мира, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, репрезентаций, реальных вещей, которые могут и не совпадать

с вещами «мира в себе» (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с порядком вещей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогачаринами.

Закончив на этом беглый обзор «хинаянских» школ, перейдем к философским традициям, сформировавшимся в лоне буддизма Махаяны. Первой из них сформировалась *мадхьямака* (*шуньявада*).

* * *

Слово «мадхьямака» можно условно перевести как «учение о срединности» (от *мадхьяма* – середина). С самого своего возникновения буддизм объявил себя «срединным путем» (*мадхьяма пратипад*), то есть, с одной стороны, путем поведенческой срединности (отказ от крайностей аскетизма и гедонизма), а с другой – путем отказа от крайних эпистемологических и метафизических позиций, обычно известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма (от лат. *aeternus* – вечный) – вера в наличие вечных и неизменных сущностей, таких как душа, Бог, абсолютная субстанция и т. п. Мадхьямака как раз и утверждала, что ее позиция выражает такое «срединное видение»: сказать, что «все есть» (как это делали сарвастивадины) – это этернализм, а сказать, что «ничего нет» – нигилизм; утверждение

же, что всё (все дхармы) пусто, то есть бессущностно и лишено «собственной природы» (*свабхава*), и есть «срединное воззрение». Именно слово «пустота» (*шунья*) и дало второе название школы: *шуньявада*, то есть доктрина (*вада*) пустоты (*шунья*).

Основателем мадхьямаки является философ по имени Нагарджуна, живший в I–II вв. н. э. (наиболее вероятным временем его жизни является вторая половина II в.). Однако в источниках упоминается также тантрический йогин и алхимик по имени Нагарджуна, живший приблизительно на пятьсот лет позднее (индо-тибетская тантрическая традиция утверждает, что Нагарджуна прожил около шестисот лет благодаря своим алхимическим занятиям и употреблению продлевающих жизнь эликсиров). Кроме того, некоторые произведения, помеченные как принадлежащие Нагарджуне, стилистически, лексически, а отчасти и содержательно значительно отличаются от текстов, несомненно созданных основателем мадхьямаки. Поэтому в науке очень долго обсуждался вопрос, сколько же было Нагарджун – один или несколько. В настоящее время абсолютное большинство ученых придерживается второго мнения.

Жизнеописание Нагарджуны известно нам в двух вариантах: в китайском, написанном Кумарадживой (рубеж IV–V вв.), и тибетском. Здесь мы приведем некий смешанный вариант, не опуская и фантастических житийных эпизодов.

Нагарджуна происходил из брахманского рода из Южной

Индии. В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом напряженных размышлений Нагарджуны стало видение, определившее характер его философского учения.

Он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и обнаружил внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, а в ней – четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря первосубстанции, первоосновы, нет и быть не может. Это понимание сделало его достойным обрести сутры праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антиси-

стемы»).

Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, однако в старости вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его *гуру*, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени). Для принца-наследника Нагарджуна даже написал трактат «Ратनावали», особенно интересный для изучения социологии знания в Древней Индии, поскольку материалы трактата показывают, какой объем философского знания был доступен мирянам (в буддизме всегда считалось, что философское умозрение – дело монахов, «носящих желтые одежды», а не мирян – домохозяев, «носящих белые одежды»).

Из учеников Нагарджуны самым известным был Арьядэва, создатель так называемой *мадхьямака-прасангики*, или «радикальной мадхьямаки» (в отличие от *мадхьямака-сватантрики*, «умеренной мадхьямаки»). Самым важным из философских текстов, написанных самим Нагарджуной, являются «Мула мадхьямака карики» («Коренные стихи о срединном воззрении»), на основе которых в западной литературе обычно и излагается мадхьямака. Однако на Востоке (прежде всего в Тибете) предпочтение отдается другому тексту – трактату «Мадхьяма-каватара» («Введение в мадхьямаку»), написанному радикальным мадхьямиком Чандра-

кирти (ок. VII в.), по которому мадхьямака и изучалась в монастырских университетах (*дацанах*)

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.