**Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации**

Лепехов С. Ю.

Пусть это будет и некоторым преувеличением, но все же есть основания утверждать, что еще ни одной из работ, заявленных как 'исследование буддийской философии', до сих пор не удавалось удерживаться строго в пределах таким образом обозначенной авторами темы - все они, так или иначе, неизбежно выходили за границы того, что принято считать собственно 'философией'. Проблема заключалась, конечно, не в авторах, а в особенностях самого предмета изучения.

Действительно, буддийская Дхарма плохо укладывается в рамки такого европейского понятия? как 'философское направление'. Возможно поэтому многим приступающим к ее исследованию привычней и надежней оставаться в области очерченной достаточно расплывчатым, но удобным определением - 'религиозное течение'. Удобным на первый взгляд.

При более близком знакомстве с предметом обнаруживается, что и такое привычное понятие, как 'религия', не объясняет специфики буддизма. Оно вообще мало что объясняет, но как раз в силу своей широты и неопределенности позволяет закрыть глаза на многие несообразности, несоответствия схемы и действительности (а при необходимости наиболее зияющие 'дыры' помогает 'замаскировать' с помощью словосочетаний типа 'религиозная философия' и т.п.).

К сожалению, при отсутствии других приходится довольствоваться теми понятиями, которые есть. За неимением одного подходящего приходится использовать все, имеющие хоть какую-то эвристическую ценность. Но, может быть, такая многоплановость, системная сложность объекта исследования в сочетании с его цельностью и нерасчленимостью даже в мысленном эксперименте указывает на необходимость изменения самого масштаба его рассмотрения? Если это предположение верно, то 'буддийская философия' лишь часть, причем нерасторжимая часть, того целого, которое называется 'buddhadharma, и поэтому не может изучаться отдельно от других его частей, и тогда становится понятно, почему В.Г.Лысенко свою работу 'Ранняя буддийская философия' начинает такой фразой: 'Данное исследование призвано служить введением не только в собственно философию буддизма, но и до некоторой степени в его религию, культуру и цивилизацию'[1]. Обратим внимание на последние слова и запомним. Представляется, что они появились здесь не случайно, хотя о буддийской цивилизации как таковой в работе, по сути дела, ничего не говорится. Но контекст, в котором буддийская цивилизация и культура упоминается в связи с буддийской философией, очевиден.

Во-первых, буддийская философия выступает здесь идейной основой, истоком буддийской цивилизации. А во-вторых, что на наш взгляд неизбежно из этого контекста следует - вне всей совокупности явлений, составляющих основное содержание буддийской культуры и цивилизации, буддийская философия не может быть адекватно 'прочитана' и понята. Хотя в книге так прямо не говорится, но всей логикой своих рассуждений автор подводит читателя к такому выводу.

Касаясь проблемы разграничения 'философии' и 'не-философии' и имея в виду не только буддизм, но и другие индийские школы, В.Г.Лысенко ссылается на необходимость учитывать 'гораздо более широкий контекст истории культуры, чем это принято в истории европейской философии'. И дело не только в том, что этот контекст может быть в большей или меньшей степени известен читателю. Как справедливо отмечает автор, знакомясь с философскими достижениями буддийской культуры и цивилизации, 'нельзя не задуматься об их месте в ней и о возможности рассматривать их по тем же законам, что и философскую мысль в контексте европейской культуры'[2]. На многих страницах книги доказывается и показывается, что эти контексты различаются.

Так, если для европейской философии основным мотивом были теоретические поиски высшей объективной Истины, то для буддизма проблема истины существовала главным образом как проблема достижения такого состояния сознания, в котором реальность открывается ему такой, 'как она есть' - yathabhutam. Истина, с точки зрения буддизма, не имеет самостоятельного значения 'вне ценности 'спасительного' преобразования психики человека'. Под 'Дхармой' В.Г.Лысенко подразумевает 'целостность всего буддийского пути спасения в единстве его 'энаниевых' и психотехнических аспектов', а под проповедью Будды - 'лишь одну из приуроченных к данному моменту форм его выражения'[3]. Философствование Будды никогда не стремилось к идеалу замкнутой системы идей, самодостаточной в пределах собственных посылок, а всегда приобретало формы, позволяющие учитывать теоретическую позицию оппонентов, 'перекликаясь' с философскими взглядами собеседников[4]. Здесь уместно вспомнить слова Дж.Мура о том, что 'поиски 'единства' и 'системы' за счет истины не являются ... задачей философии, хотя бы даже философы в действительности всегда стремились к этому'[5].

Действительно, достижение 'единства', которое в своем наиболее абстрактном виде может быть осмыслено как целостность и непрерывность символического пространства, является задачей не философии, а культуры в целом. Следовательно, как ни парадоксально это звучит - в определенных ситуациях приходится выбирать между 'истиной' и 'единством' или, в другом контексте, между 'философией' и 'культурой'. Буддисты с самого начала отдали предпочтение 'целостности' и 'единству' и поэтому буддийская Дхарма не укладывается в узкие рамки 'философии', но и этот, следует особо отметить, именно философский подход был определяющим в процессе формирования буддийской Дхармы, т.е. буддийской культуры и цивилизации, и, в этом смысле, буддизм, по-видимому, не имеет аналогов в мировой истории.

Что же тогда можно отнести к собственно буддийской философии? В.Г.Лысенко в качестве 'рабочей гипотезы' предлагает считать ею 'то, что Будда проповедовал прежде всего умным собеседникам, или интеллектуалам (vinnu puriso) в отличие от простых людей, йогов, ритуалистов, заядлых спорщиков и других категорий слушателей'[6].

Основания для такого разделения она находит в самом каноне, где в отношении некоторых рассуждений указывается, что они могут быть поняты только умными и учеными людьми. Более того, заметим, существуют даже и такие тексты, которые адресованы 'глупым'. Однако следует ли так уж доверчиво относиться ко всем подобным указаниям канонических текстов? Например, некоторые сутры Праджняпарамиты (учения, для восприятия которого, как известно, одного интеллектуализма было недостаточно) предназначалось, если следовать тексту буквально, специально 'тупым' и 'ленивым' (manda, mandotaha). Удивительно, что даже такой выдающийся буддолог как Э.Конзе принял все это за чистую монету, ведь ранее в этой же сутре ('Свалпакшаре') говорилось, что 'через получение этой Праджняпарамиты' сам Будда достиг 'Полного, Прямого и Совершенного Просветления' и благодаря ей же 'возникают все Будды'[7]. В сутре описывается передача Буддой Бодхисаттве Авалокитешваре 'Праджняпарамиты в Нескольких Словах' (т.е. 'Свалпакшары'). Буддисту легко представить Бодхисаттву Авалокитешвару в самих различных обликах - и одиннадцатиликим, и шестируким, но еще ни один буддист, я думаю, не считал его глупым и ленивым. Абсурдность подобного предположения в отношении Будды Шаньямуни просто вопиюща. Это-то как раз и используется в тексте сутры. Так что иной раз бывает не просто разобраться - кто 'интеллектуал', 'кто 'йог', кто 'простой человек'. Ясно, что в этой сутре парадоксальным образом (в 'нескольких словах') показано единство и целостность всего Учения, всей Дхармы как изложенной в пространных и сложных рассуждениях, так и 'свернутой' в короткую мантру. Здесь также изложена идея 'равности' всех живых существ перед лицом Дхармы по всем критериям, в том числе и по такому традиционно 'трудному' для любой религиозной психологии и сотериологии, как умственные и душевные способности (вспомним до сих пор неразрешенную классическую герменевтическую проблему объяснения смысла евангельского выражения 'нищие духом'). Под 'несколькими словами' можно понимать как мантру этой сутры, так и весь ее текст, построенный в обычной для жанра сутр форме диалога. 'Несколько слов этого диалога и в не меньшей степени контекст, в котором они произносятся, отсылают к невообразимому количеству значений, утверждая наличие общего для всех смыслового пространства. Собственно, сутра сама по себе и служит парадоксальным определением такого единства и одновременно единства сознания и психических способностей всех людей. Отсюда можно вывести множество тождеств, в том числе тождество дхармического и социально-культурного пространства, которое является одним из идеологических оснований всей буддийской цивилизации.

Можно ли считать это философией? Для самих буддистов, конечно, этот вопрос не имел какого-либо значения. Но нас, в данном случае, интересует: насколько применим на практике предложенный в книге критерий для определения 'философичности' буддийского текста. По замыслу автора он должен различать те разделы канона, которые обращены к 'простым людям', укрепляя в них веру (sraddha) в Будду, Дхарму и Сангху[8], к йогам - служа для них 'методическим' руководством для достижения 'трансовых состояний' (dhyana), и, наконец, к 'интеллектуалам' - вот эти-то тексты и предлагается считать 'Философией', хотя и с оговоркой, что данный критерий 'является, строго говоря, чисто условным, чисто операциональным и не претендующим на окончательное решение вопроса о природе раннебуддийской философии'[9].

Не уверен, что временные параметры здесь имеют такое уж принципиальное значение, но , по крайней мере, для буддийской философии более позднего периода, чем рассматриваемый в книге, предложенный критерий явно не годится.

Взять хотя бы 'Махаяна-шраддхотпада-шастру' - фундаментальнейший философский текст китайской и всей дальневосточной традиции. Само название ('Трактат о пробуждении веры в Махаяну') вроде бы уже говорит само за себя, к тому же и адресован он в том числе и 'простым людям'[10], но под рубрику популярной литературы для малообразованных, конечно, не подпадает, к тому же в индо-буддийской традиции никогда не существовало такого полярного 'разведения' понятий 'вера' и 'значение', как в христианской. Что же касается второй категории текстов, посвященных так называемой 'Логической психотехнике', то как раз в них, как правило, встречаются очень важные для буддизма философские рассуждения. В действительности же все эти достаточно условные типы чаще всего бывают объединены в одном тексте таким образом, что разъединить их без 'насилия' над источником и без ущерба для понимания невозможно.

Впрочем, сам автор благоразумно воздерживается от применения на практике своего критерия и нигде в книге прямо не указывает - какие именно тексты она относит к первому, второму и третьему типу, предоставляя читателю самому заняться этим непростым занятием.

Все вышесказанное справедливо и по отношению к другой предлагаемой автором классификации буддийской литературы по принципу: 'для себя' и 'для другого'.

Под буддизмом 'для себя' В.Г.Лысенко понимает такой тип 'текстовой деятельности', который связан прежде всего с практикой медитации. В разделе книги, посвященном этому предмету, отмечается, что буддийская медитация возникла в тесной связи со всей древней брахманско-шраманской традицией йоги.

Что касается чисто технических приемов, то большинство из них уже использовалось предшественниками буддистов из других индийских школ, практикующих йогу. Вместе с тем, что совершенно справедливо подчеркивается автором, именно в медитации очень ярко проявляется специфика буддизма, поскольку она занимает центральное место в практике спасения, и именно в ней во многом выразилось то новое, что было привнесено Буддой в религиозную жизнь Индии[11].

В чем же усматривается исследователями специфика буддийской медитации? Критикуя попытки Дж.Бронкхоста выявить 'собственно буддийский элемент' медитации чисто филологическими методами и констатируя их 'ничтожный эвристический эффект', В.Г.Лысенко указывает на игнорирование им такого важнейшего системообразующего фактора, как 'специфически буддийские цели этой практики'. Именно под влиянием этих целей методы других традиций преобразуются, вступая в иные, чем обычно, соотношения между собой и приводят в конечном счете к совершенно другому итоговому результату[12].

Рассмотрев подробно практику 'смрити/сати' ('самообладания'), как она изложена в 'Сатипаттхана-сутте', автор приходит к выводу о 'тотальном' характере буддийского так называемого 'осознания', или, пользуясь современной терминологией - 'интроспекции', роль которой в буддизме неизмеримо возрастает по сравнению с другими индийскими учениями[13]. Этой интроспекцией должно быть охвачено абсолютно все, включая мельчайшие подробности каждодневной рутины, в отличие от шраманско-брахманской йоги, которая даже если и поглощала почти все время аскета, всегда рассматривалась как особое занятие, отличное от исполнения обычных ритуалов. Анализ текста сутры позволяет автору сформулировать некоторые общие принципы буддийской 'культуры психики'. Они сводятся к тому, что вся без исключения деятельность буддийского монаха должна быть сознательной и целенаправленной и подчиняться следующим правилам. Во-первых, все происходящее должно рассматриваться и описываться как объективный процесс, не зависящий от моего 'я'. Во-вторых, реальность должна анализироваться в терминах буддийского учения о дискетных элементах ее составляющих и группах этих элементов - скандх, аятан, дхату, представляющих 'знаниевый', по выражению В.Г.Лысенко, компонент культуры психики. В-третьих, любое такое дискретное событие (дхарма) должно осознаваться 'в модусах существования, возникновения и прекращения'. В-четвертых, следует отказаться от увязывания переживаемого опыта с собственным 'я', что ведет к освобождению от привязанности к вещам, проистекающей от этого эгоизма[14].

Как отмечает автор, 'борьба с плотью', столь актуальная для всех самых известных религий, в буддизме носит 'более теоретический характер'. Точнее было бы сказать, что в буддизме этой 'борьбы' как таковой по существу и нет, поскольку 'плоть' в общем-то не рассматривается как 'сосуд греха', - 'омрачающими' считаются в большей степени психические, чем соматические причины. С плотью, с точки зрения буддизма, и нет необходимости бороться - достаточно понять ее изменчивость, недолговечность, 'иллюзорность' и принципиальную неэстетичность для того, чтобы стать невосприимчивым к ее искушениям. Автор обращает наше внимание на то, что 'Будда рисует смерть и дальнейшую участь тела предельно натуралистически, подчеркивая ординарность этих событий и лишая их всякой таинственности и сакральности'[15].

Таким образом, уже практика смрити служила предпосылкой для формирования философского мировоззрения, поскольку в том мире, в который она 'вводила', не действовали никакие другие силы, кроме природных, не существовали никакие другие связи, кроме естественных причинно-следственных связей. Причем потустороннее существование если и признавалось, то в сущности оно ничем принципиально не отличалось от посюстороннего.

Вместе с тем смрити - только предварительный этап перед более высоким уровнем буддийской медитации - самадхи, включающего последовательный переход от одной к другой, как пишет В.Г.Лысенко, 'стадии интроверсии имея в виду восемь дхьян. Смысл этой практики заключается в том, чтобы 'переключить все познавательные способности человека с внешних предметов на 'внутренние', обеспечивая его постепенное углубление в себя (интроверсия), кульминирующееся в трансе - 'выныривании' из себя на самом глубинном уровне, лишенном всех прежних атрибутов 'внутреннего' и 'внешнего' бытия'[16].

Заметим здесь, что слово 'интроверсия' (также как и, возможно, более подходящее в данном случае - 'интроспекция') не годится для описания буддийских дхьян, т.к. обозначает совсем другую психологическую реальность в другой 'культуре психики'. (Трудно 'вынырнуть' из себя, если 'я' отсутствует, причем не только с буддийской точки зрения). Точно так же вряд ли уместны в этом контексте параллели с описаниями транса в разных мистических традициях (упоминаются: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Оккхарт, суфизм, индуизм)[17] на том основании, что всякий мистический опыт по определению сугубо индивидуален, принципиально неповторим, иррационален - буддийские же дхьяны совершенно безличностны, воспроизводимы - как безличностно и воспроизводимо состояние нирваны, состояние Будды ('пробужденность'), поэтому-то буддизм знает не одного Шакьямуни, а тысячу будд'[18].

Именно эта воспроизводимость и мотивация сделать воспроизводимыми и доступными плоды состояний сосредоточения для каждого и отличает буддизм, как отмечается далее в этом же разделе книги, от других учений, например, от 'типологически близкого буддизму гносиса упанишад'[19]. Автор отмечает, что в упанишадах очень мало говорится о том, 'каким образом достигли прозрения главные 'гностики' - Яджнявалкья, Праджапати и др'. Хотя ученики и получают определенное 'посвящение' в истину об Атмане, 'но оно, как правило, не связано ни с какой систематической подготовкой'. Можно провести, служа учителю, десятки лет, но при этом никаких знаний от него не получить. В.Г.Лысенко считает, что 'этим подчеркивается труднодоступность данного знания, его элитарный характер'. 'В сущности, - пишет она, - мудрецы упанишад отнюдь не горят желанием нести свои знания 'в массы', напротив, они всячески противятся, лавируют и громоздят препятствия, если кто взыскует этих знаний'. Но дело, наверное, не в том, что 'учитель упанишад', как замечает автор, 'обычно не проявляет ни симпатии, ни сострадания, ни желания помочь - он суров и иногда даже жесток'[20]. Ведь не заучивание священных текстов, не освоение способов медитации и даже не передача истины об Атмане были основным содержанием традиционного ведийского обучения. Как показал В.С.Семенцов, главной его целью было 'воспроизводство не текста, но личности учителя - новое, духовное рождение от него ученика'. 'Именно это, - отмечает он, - живая личность учителя как духовного существа - и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры'[21]. Но этот путь оказался тупиковым - каким бы ни были совершенными методы (большей частью бессознательного) подражания поведению учителя, они были не в состоянии полностью исключить те собственные 'личностные наслоения', которые привносило каждое последующее поколение в процессе трансляции традиции. Сущность же ведийского ритуала требовала, чтобы он оставался неизменным. Попытки усилить надежность передачи различными способами защиты от нововведений, установлением многократного контроля и выражались внешне в повышенной требовательности учителей, во всевозрастающей элитарности и консерватизме ведийской традиции.

Бхагавадгита, утверждает В.С.Семенцов, выдвинула другой способ сохранения традиционной индийской культуры, который заключался в том, чтобы 'обеспечить носителям данной культуры возможность обращаться не посредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через головы всех промежуточных учителей'[22].

Буддизм решает проблему 'промежуточных учителей' и 'основателя традиции' еще более радикально. Личность, в том числе и личность первоучителя, просто 'выносится за скобки'. Именно это имел в виду Будда не только в своем учении об отсутствии индивидуального 'я' (анатмаваде), но и когда перед своей паринирваной учил своих учеников 'не искать прибежища ни в ком, кроме самих себя'. Что же тогда транслируется в культуре, в чем может заключаться ее цель?

Если Фигура первоучителя-риши в ведийской традиции представляет собой по существу определенный базовый личностный культурно-исторический тип, объединивший в себе черты реально существовавших людей и персонажей мифов, основная функция которого заключалась в демонстрации идеальных образцов поведения, значимых в данной культуре, то для буддизма подобные личностные паттерны, хотя они и присутствуют в каноне (и в немалом количестве) играют не основную, а только вспомогательную роль. Гораздо важнее отдельных реальных или идеальных личностей общие законы функционирования психики в их соотнесенности с общими принципами буддийской Дхармы.

Сравнивая роль Будды Шакьямуни с ролью его учения, Дхармы, В.Г.Лысенко обращается к известному фрагменту из 'Махапариниббана-сутты': 'Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем', и акцентирует внимание на следующем важном обстоятельстве: 'У ПОРОГА НИРВАНЫ Будда не оставил преемника и не обещал какой-либо помощи 'оттуда' (паринирвана означала прекращение существования во всех его формах и проявлениях), полагая, что дал своим сподвижникам самое надежное прибежище и самого авторитетного наставника - Дхарму и что освобождение от перерождений будет зависеть исключительно от них самих, от их собственных усилий по реализации Дхармы'[23]. Существенно и то, что глашатаем Дхармы Будда стал 'не в результате божественного откровения, избравшего его для этой стези, а благодаря своим интенсивным духовным поискам'[24].

Существовало ли в этот период что-то, что можно считать древней незатронутой веяниями времени традицией, уцелевшей среди этого взрыва, плавно протекающей через тысячелетия? Представляется, что нет - ничего такого, не охваченного всеобщим цивилизационным кризисом в Индии VI-III в. до н.э., - не было. Так называемый 'ортодоксальный брахманизм в конечном счете - такой же его продукт, как и буддизм, джайнизм и другие'неортодоксальные' направления индийской мысли. То, что принято считать брахманской 'ортодоксией', на самом деле сложилось в немалой степени под их влиянием и было, по сути дела, 'ренессансным' явлением в индийской культуре. Из 'неортодоксальности' буддизма ни в коем случае не вытекает отсутствие генетических связей его с ведийской традицией, хотяэто не исключает наличия таких же связей и за ее пределами, с другой культурной основой.

Впрочем, В.Г.Лысенко отмечает тот факт, что большинство членов буддийской сангхи были до вступления в нее брахманами или шраманами и что поэтому 'нельзя сбрасывать со счетов и такой фактор, как привнесение в буддизм профессионализма брахманских и шраманских 'диалектиков' и 'аналитиков'[30]. Это можно понять так, что использовались только какие-то полезные 'рабочие навыки', технические приемы, а содержание напрочь отбрасывалось. Но вряд ли дело в действительности обстояло так. Логичнопредположить что брахманистское влияние охватывало более широкий культурный контекст, включая и традицию Вед. Ведь не случайно же 'буддийская философия... действует в том же проблемном поле, что и брахмàнское умозрение'[31]. Буддизм, кстати, далеко не всегда стремился 'переосмыслить его в своих собственных терминах' и 'создать целостноемировоззрение, основанное на противоположных брахманизму принципах'[32]. Термины нередко оставались теми же самыми, но могло расширяться илинесколько изменяться их семантическое поле, а мировоззрение обнаруживало все-таки значительно больше черт сходства, чем противоположности. Как раз именно поэтому 'новая философская реальность, созданная буддийскими теоретиками, в свою очередь оказывает огромное влияние на развитие брахманистской мысли и в значительной степени определяетоблик брахманских Философских систем'[33].

В чем же, согласно В.Г.Лысенко, проявляется специфика буддийскойфилософии? Она непосредственно связана с тем пластом буддийской литературы, который условно обозначен автором как литература 'для другого'. За этим, на первый взгляд, даже несколько странным выражениемкроется принципиальная авторская позиция. Она заключается в том, что применительно к буддийской философии важно иметь в виду не только предмет философствования ('о чем'), его метод ('как'), но и адресат ('длякого').

В подкрепление этой интересной идеи приводится замечание Т.Рис-Дэвидса о том, что Будда следует 'одному-единственному методу': в начале беседы старается насколько это возможно исходить из ментального уровня своего собеседника; не нападает на взлелеянные тем убеждения; учитывает ценностные ориентации и когнитивные установки оппонента; использует даже его фразеологию, а затем, 'отчасти вкладывая в эти слова новый и высший (с буддийской точки зрения) смысл, отчасти апеллируя к тем этическим понятиям, которые являются общими между ними, постепенно подводит оппонента к своему выводу'[34].

Отсюда следует, согласно логике автора, что форма, стиль инепосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды являются Функцией от некой переменной - менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника, и что 'невнимание к этому обстоятельству породило ошибочное (с точки зрения автора. - С.Л.) представление, что учение Будды в том виде, как оно дано в суттах, допустимо рассматривать в качестве некой целостной, самодостаточной и объективной системы знания, истинной прилюбых обстоятельствах независимо от места и времени проповеди или беседы'[35].

Разумеется, такое представление ошибочно, поскольку, строго говоря, вообще невозможно представить себе такую 'целостную, самодостаточную и объективную систему знаний, истинную при любыхобстоятельствах', также как трудно представить и такую, которая бы могла полностью игнорировать 'менталитет, интеллектуальный уровень и ценностисобеседника', особенно, когда речь идет о философии.

Между прочим, все перечисленное Т.Рис-Дэвидсом можно счестьточным описанием метода и другого философа, жившего почти в это же время. У большинства, конечно, сразу же возникнет мысль о Сократе[36]. Но вряд ли кто согласится с утверждением, что содержание сократовских диалогов определялось менталитетом, интеллектуальным уровнем и системой ценностей собеседника. Все-таки на первом месте стояли философские интересы самого Сократа. Да и Т.Рис-Дэвис в процитированном выше фрагменте утверждает, что Будда 'постепенно подводит оппонента к своему (подчеркнем.- С.Л.) выводу'. И речь идет именно о методе.

Но В.Г.Лысенко считает, что предмет и метод буддийской философии должны рассматриваться 'в плане их операциональной зависимости от того, кто философствует и для кого, поскольку 'акцент переносится с предмета и метода философствования на егоадресата и адресанта'. А происходит это от того, что для буддийской философии главное - 'не то, что происходит с мыслью, её формой и содержанием, а скорее то, что происходит с человеком, егопсихикой, а точнее, его сознанием, когда он аккумулирует это знание'[37]. О каком знании в данном случае идет речь? Имеется в виду как раз та 'тонкая' и 'глубокая' Дхарма, которую Будда постиг интуитивным путем в 'ночь просветления' и которую он в рациональной Форме, 'обращаясь к уму (а не к чувствам и интуиции), сообщает другим. Причем под этими другими подразумеваются вовсе не единомышленники из сангхи, как можно было бы думать, а такие люди, и вэтом как раз заключается особенность и новизна авторской позиции, которые не имеют отношения к буддийской традиции, не разделяют её принципов и ценностей, но тем не менее участвуют в процессе диалога и в обмене аргументами. Этот 'другой' должен быть не просто собеседником, а 'соперником в сфере мысли'. Именно полемическая традиция в Индии стимулировала развитие систематичности, дискурсивности не только в области философии, но и других наук - подчеркивает автор.

Но ни полемика, ни философия в целом не представляют для буддистов никакой ценности, если не подводят в конечном счете к основным целям буддийской Дхармы (а также культуры и цивилизации), т.е. если они не ведут 'ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване'.

В.Г.Лысенко показывает, что темы, которые преимущественно обсуждаются Буддой, это одновременно и философские, и религиозные темы. 'Философский, в нашем представлении, характер, - считает она, -им придает ориентация на умного адресата и использование чисто интеллектуального арсенала проповеди - убеждения, объяснения, логических аргументов, риторики и других рациональных средств воздействия на разум'[38]. Религиозный же их характер автор усматривает в определенной рассчитанности на 'сотериологический эффект[39].

Таким образом, если выдерживать логику этого рассуждения до конца, то получается, что потребность в философской постановке проблемы обнаруживает именно адресант, а Будда всего лишь откликается на эту потребность; не будь 'умного адресата - не было бы и буддийской философии. Если следовать автору, 'то буддийская философия была лишена не только основы' в виде методологическойи гностической традиции', но и собственной мотивации к философствованию. Сам же Будда считал философию не более чем средством для достижения сотериологических (т.е. религиозных) целей.

Отметим, раз уже зашла об этом речь, некоторые особенности буддийской сотериологии по сравнению с другими. Если в такой 'классической' религиозной сотериологии как христианская 'спасается' душа, причем решающий, фатальный акт спасения происходит в потустороннем, загробном мире, то в буддизме отрицается основной предмет 'спасения' - душа, а само 'спасение' понимаетсякак радикальное устранение какой-либо возможности любых дальнейших переселений' куда-либо, т.е. все происходит в посюстороннем мире. К тому же, в отличие от христианства, 'основательбуддизма, строго говоря, не спасает, а только учит, как достичь' путь спасения, опираясь на Дхарму и собственные силы'[40]. В.Г.Лысенко приводит даже такую интерпретацию одного из изреченийБудды: 'Никто не может никого спасти' ('свет рождается только из собственной темноты') и, 'стало быть, спасение или освобождение от перерождений приходит не извне (от бога или другихсверхъестественных сил), а только изнутри человека'[41]. Спрашивается: что же в такой сотериологии религиозного? Да и стоит ли так уж резко разводить сотериологию и философию? Не входитли сотериология важнейшей составной частью во многие философские социальные и этические системы? Так ли уж существенно - что именно спасается и освобождается: 'душа', 'разум', 'классы', 'общество в целом', 'род людской', 'все живые существа' и т.д.?Трудно определить ту грань, на которой проблемы сотериологии переходят в плоскость философских проблем смысла жизни, проблем счастья и совершенства человека. Впрочем, автор совершенно согласна с Э.Конзе, который считал, что 'сотериологическая доктрина, подобная буддизму, становится 'философией', когда её интеллектуальное содержание объясняется посторонним'[42].

К сожалению, не всегда оправданные авторские дистанции и отождествления такие, например, как отождествление буддийской медитации только с психотехникой, а философии только с полемикой, дискурсом, несколько надуманное различение буддизма для другого' и 'буддизма для себя'; отождествление 'учения Будды'главным образом с тхеравадой и палийским каноном; констатация дистанции (хотя и с оговорками) 'между учением Будды и махаяной', 'между Учением Будды и тантризмом', отрицание корней буддизма в предшествующей традиции - все это в определенной степени упрощает и обедняет представление о ранних буддийских мыслителях, их поисках и открытиях в том виде, в каком оно можетсложиться по прочтении 'Ранней буддийской философии' В.Г.Лысенко.

Фактически под 'ранней буддийской философией'автор понимает 'учение самого Будды', притом ограниченного рамками Сутта-питаки Палийского канона, хотя и стремится при этом учитывать 'перспективы его развития на последующих этапах' и сверять его с 'темиобщими идеями, которые признаются верующими буддистами самых разных направлений'[43].

Несмотря на то, что в книге содержится подробнейший обзор практически всей буддологии, начиная с её зарождения и до наших дней (и это следует отметить как бесспорное достижение, поскольку аналогов в отечественной литературе не имеется), автор почему-то предпочла ограничиться только констатацией различия в подходах ведущих буддологов, избрав сверхосторожную, если несказать консервативную позицию в вопросе хронологии и периодизации раннего буддизма. Например, убежденность автора в том, что 'с хронологической точки зрения некоторые школы хинаяны существовали бесспорно раньше махаянских', в свете современных представлений на самом деле не столь уж бесспорна. Тем более, что, как совершенно справедливо отмечается буквально здесь же, 'типологически - по уровню философского развития своих доктрин ' они ничуть не уступают последним, поэтому слово 'ранний' (ассоциирующееся с чем-то не вполне развитым и даже, если угодно, примитивным) к ним едва ли применимо'[44].

Уже одно это наводит на размышления и служит, на наш взгляд, указанием на возможность рассматривать процесс формированиямахаянистских и хинаянистских школ как параллельный во многих случаях.

Хотя основной целью В.Г.Лысенко, как явствует из названия самой книги, было исследование буддийской философии, автор, несмотря на многочисленные очень верные и тонкие наблюдения и выводы об особенностях буддийского философствования (буддийской Дхармы), все-таки в конечном счете склоняется к традиционномупредставлению о буддизме как религии по преимуществу и заключает монографию такими словами: 'Открытая религия, не скованная внутренними затворами, которые сдерживали бы ее течение по какому-либо из русел, проложенных в самых прихотливых и национальных рельефах, и готовая течь по любому новому руслу, живая религия, подобно 'мыслящему океану' (алая-виджняне), содержащая в себесемена бесконечного множества воплощений - вот образы буддизма, которые хотела бы запечатлеть в умах своих читателей автор этой книги'[45]. Представляется, что обозначенные здесь задачи непосильны ни для одной даже самой открытой и живой религии, и если предложенные автором образы не расходятся с действительностью, то только потому, что на самом деле буддизм и не укладывается вузкие рамки определения религии, а представляет собой более сложное и масштабное культурно-историческое явление. Жаль, что автор не использовала все возможности, которые давал ей самизучаемый материал, не следовала до конца логике собственных рассуждений, не доверилась своей исследовательской интуиции и не реализовала полностью намерение сделать свою работу 'введением нетолько в собственно философию буддизма, но и до некоторой степени в его религию, культуру и цивилизацию'. Эта 'некоторая степень' оказалась очень неравномерно распределена между религией и культурою, и цивилизацией, вместе с тем, если, подходя к изучению буддизма, сразу отдать приоритет целому - культурному и цивилизационному началу, то во многом теряется острота при решении дилеммы: какая из частей этого целого - религия или философия - в большей степени отражает сущность такого явления, как буддизм.

К таким же выводам невольно приходишь, знакомясь и с другими работами, посвященными исследованиям буддийской культурыи цивилизации.

Авторы исследовательского проекта 'Категории буддийскойкультуры' опубликовали в журнале 'Восток' статью, в которой рассмотрен 'религиозный идеал в системе категорий буддийской культуры'. В.И.Рудой, Е.П.Островская и Т.В.Ермакова совершенно определенно исходят из того, что буддизм, прежде всего - это мировая религия; буддийская культура 'функционирует в качестве религиозной идеологии', основные культурные типы, 'персонифицирующие уровни религиозного сознания', - это типы верующих, которые 'могут быть ранжированы по критерию полноты реализации доктрины в личном опыте' (от основателя доктрины - монахов, различнойстепени 'продвинутости' по пути совершенства - благоверных мирян до мирян-грешников). Как полагают авторы, основная функция этих типов (идеологическая, ценностно-ориентирующая) заключается в 'удержании всех верующих в орбите ценностного притяжения доктрины' и 'вовлечения новых членов в религиозное сообщество'[46].

В этом месте хотелось бы уточнить, что идеологическая и ценностно-ориентирующая функции, вообще говоря, соотносятся сразными уровнями регуляции и саморегуляции социального поведения личности, поэтому не совсем корректно их отождествлять.Ценности-идеалы и ценности-нормативы включены в различные механизмы мотивации деятельности. Нормативные ценности ни сами по себе, ни в своих сочетаниях никакой идеологии, тем болеерелигиозной,не образуют. Их воздействие на поведение в большей степени определяется вовлеченностью в ту или иную сферу деятельности[47].

Контекст, в котором употребляются такие понятия как: 'ценностно-ориентирующая функция', 'ценностно-ориентирующая идеологема', 'доктринальнаяценность', 'ценностно-нормативные ориентиры повседневной деятельности' убеждают в том, что эти аспекты в статье не различаются должным образом. Авторы, например,пишут, что 'историко-культурное своеобразие буддийского религиозного идеала может быть сформулировано следующим образом: буддийский идеал - это скорее определенная нормативная установка, которая в принципе может и должна быть реализована адептом учения'[48]. Тут уж нужно было выбрать что-нибудь одно: или идеал, или нормативная установка, тем более, что таким образом должно быть прояснено, почему в буддизме столь кропотливо разрабатывались принципы культивирования психики.

Заметим, что 'кропотливо разрабатывали принципы культивирования психики' в Индии не одни буддисты. Точно так же ни одна из приведенных в статье идеологем, которыми конституируетсябуддийская религиозная доктрина, по мысли авторов (упоминаются: 'тотальный принцип страдания, отсутствие субстанциональной души, невечность всего причинно обусловленного, карма'),не является специфически буддийской. Можно указать, например, на не менее чем десять пунктов, выделенных В.К.Шохиным, по которым сходятся или совпадают буддизм и санкхья. Нетрудно обнаружить,что упомянутые идеологемы полностью входят в этот список[49].

Скрепляющей же ценностью, которая обусловливала целостностьбуддийского учения в течение более чем двух с половиной тысячелетий была, по мнению авторов статьи, идея освобождения от сансары, воплотившаяся в персонологических типах архата иБодхисаттвы.

Но дело в том, что опять-таки этот идеал, как справедливо отмечают А.А.Терентьев и В.К.Шохин, - 'общий для всех индийских религий'[50]. Следовательно, никакой буддийской специфики из него никак не выведешь. 'Скрепляющие' свойства этого идеала также не столь уж очевидны, поскольку как представления о нирване, так и представления о персонологических типах (архат и Бодхисаттва) весьма расходились в различных направлениях и школах буддизма.

Разумеется, авторы прекрасно это знают и нельзя не отдать должное тому изяществу, с которым они пытаются обойти эту трудность.

Упомянув о том различии, которое проводит Лотосовая сутрамежду нирваной архата и совершенным Просветлением Будды (anuttara-samyak-sambodhi), авторы констатируют здесь наличие процесса 'формирования нового подхода в концепции буддийского религиозного идеала'. Нового по сравнению с той концепцией, которая была зафиксирована в палийском каноне. Хронологический принцип изложения материала и упоминание некоторых исторических реалий настраивает читателя на последовательную экспликацию этого процесса с изложением реальных событий и ссылкой на конкретные факты. И вдруг совершенно неожиданно (и в то же время как бы между прочим) он узнает, что, оказывается, 'резкой смысловойграницы между персонологическими категориями архата и 'полностью просветленного' нет: Будда - это первый архат, и он же Бодхисаттва, т.е. стремящийся к просветлению (статус Будды до обретения полного просветления)'. Но самое интересное дальше: '...такое противопоставление архата и бодхисаттвы значимо лишь идеологически в плане определения этапов эволюции религиозного идеала'[51].

Если, согласно авторам статьи, 'буддийская культура функционирует в качестве религиозной идеологии'; если 'высшая доктринальная ценность - освобождение от сансарического существования -в роли ценностно-ориентирующей идеологемы (религиозного идеала)конкретизировалась, в частности, в таких важных персонологических категориях буддизма, как архат и бодхисаттва; если 'разработка этих категорий в доктринальных текстах преследовала цель пропедевтики к Четырем Благородным истинам, а изменение их трактовок отразило эволюцию религиозно-идеологических задач'[52], то в каком же аспекте противопоставление этих категорий (архат, áодхисаттва), если следовать логике авторов, будет незначимо?

У читателя, конечно, может закрасться подозрение, что, возможно, речь идет об этапах эволюции сознания адепта на пути просветления. Но оно безосновательно. Так далеко авторы, конечно, не заходят. Вызывает удивление и такой оборот: 'в контексте адаптации буддийского религиозного идеала к потребностям áуддийской идеологии...'[53]. Получается, что буддийский религиозный идеал существует сам по себе, а потребности буддийской идеологии - сами по себе. Это, конечно, возможно, если имеются в виду разные идеалы и разные потребности. Но авторы как раз настаивают на 'диахроническом рассмотрении традиционной трактовки религиозного идеала'[54], при котором тип бодхисаттвы является развитием типа архата в результате приспособительной трансформации к 'меняющемуся социокультурному контексту'.

Причем главные побудительные причины такой трансформации лежали, как предполагают авторы, 'возможно, вне рамок дискуссийпросвещенной части буддийского сообщества'[55].

В общем, путь трансформации религиозного идеала в буддизме,как он представляется авторам статьи, выглядит следующим образом.

Если в раннем буддизме носителями этого идеала были просвещенные монахи, то в Солее позднем махаянском буддизме ими стали в основном благочестивые миряне. Путь от идеала архата кидеалу бодхисаттвы - это путь последовательного снятия запретов и ограничений для возможностей совершенствования в миру, путьпреодоления расстояния, разделяющего сообщество монахов и сообщество мирян.

Вместе с тем, отмечая 'интеллектуализм раннего религиозного идеала', авторы не могут не отметить той значительной роли, которую сыграла в его формировании философия. 'Подлинный архат, -пишут они, - должен уметь в философско-концептуальном плане объяснить, как он достиг состояния 'совершенного знания', он должен владеть пониманием причинной обусловленности психическойжизни и того, что представляет собой прекращение сансарического существования и что есть путь к этому прекращению'[56].

При ближайшем рассмотрении оказывается, что религиозный идеал архата, по крайней мере на этапе своего возникновения и раннего развития, оказывается не таким уж и религиозным. Несмотряна то, что авторы исходят в основном из религиозной парадигмы развития буддизма, они признают, что 'архат, в функции которого всегда входила реализация задачи сохранения буддийского Ученияи преемственности, выступал в роли философа-наставника' и приходят к выводу, что 'таким образом в основу воплощения религиозного идеала архатства в буддизме закладывалась не вера как таêовая, а знание'[57].

Проблема соотношения религии и философии в процессе складывания буддизма как устойчивого компонента индийской классической культуры специально обсуждается в другой статье В.И.Рудого 'Истоки идеологии индийско-буддийской традиции'[58]. Хотяавтор, в отличие от В.Г.Лысенко, считающей, что буддизм был философией с самого начала, исходит из традиционной схемы: 'сначала религия (доктрина) - затем философия', он отмечает, что 'философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философскиеметоды и подходы'.

Хотелось бы обратить внимание на очень важное, на наш взгляд,замечание В.И.Рудого о том, что 'соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийскойэкзегетики' и что этим 'история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии', а также на его вывод о том, что 'буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма'[59].

Фактически исходя из некоей общей модели универсалистской религии, рассматриваемой с позиции закономерностей 'текстовой деятельности', исследует происхождение буддизма В.П.Андросов[60]. Отсутствие места для подробного рассмотрения весьма объемной, своеобразной и подчас противоречивой статьи этого автора вынуждают отказаться от приведения здесь напрашивающихся сопоставлений, поскольку их потребовалось бы сопровождать обильным цитированием. Можно лишь отметить, что, к сожалению, излишний схематизм и неоправданные параллели (например, с христианством) способствовали созданию весьма причудливого образа раннего буддизма, противоречащего во многих случаях как историческим фактам, так и логике.

Вместе с тем в этой статье многое как в выводах самого автора, так в приводимом им материале, просто подталкивает к переходу от религиоведческой парадигмы рассмотрения проблемы генезиса и распространения буддизма к цивилизационной.

Казалось бы, нужно совершить лишь один шаг от модели универсалистской религии к модели универсалистской цивилизации.

Б.С.Ерасов в своем труде 'Культура, религия и цивилизацияна Востоке', обозревая классификацию современных цивилизации пишет: 'Учитывая современную глобальную ситуацию, оставим для анализа лишь сохранившиеся универсалистские цивилизации, очевидным образом проявляющие свои потенции и поныне, и выведем за скобки все те прошлые цивилизации, которые выделял А.Тойнби на основе хронологических и генетических критериев... Останутся таким образом из первичных - циническая цивилизация, покрывающая и позднейшую дальневосточную, а остальные вторичные: западноевропейская и североамериканская (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейская, индийская, буддийская, исламская и латиноамериканская'[61].

Поскольку приведенная здесь классификация построена по территориальному принципу, возникает вопрос о месте в ней буддийской цивилизации. Сославшись на условность этого принципа, Б.С.Ерасов полагает возможным выделить среди упомянутых цивилизаций и буддийскую, 'обращая вместе с тем внимание на высокий полиморфизм буддизма как религии и на конгломератность духовной жизни в среде, где существует эта религия'[62].

Небезынтересно, в контексте обсуждаемой здесь темы, что автор также отмечает важность философских мировоззренческих установок в процессе становления раннего буддизма, выделяя его ярко выраженную антитеистическую направленность и, приходя к выводу о том, что 'исходные предпосылки буддизма, таким образом,не требовали веры в сверхразумное, а означали принятие некоторых экзистенциальных этических принципов'[63].

Автор показывает, каким образом концепция передачи и распределения заслуг - среди всех людей и даже всех существ', трансформировалась на социально-экономическом уровне общественногобытия в 'механизм перераспределения, затрагивавший как духовные, так и материальные ценности (до 40 процентов всего продукта), который 'превращал деятельность по спасенью в 'общее дело' , объединяющее всех верующих'[64].

Подход к буддизму, а точнее к Дхарме, понятой как культура и цивилизация, позволяет избежать надуманной и 'сужающей' дилеммы: 'буддизм - религия или буддизм философия' и рассматривать проблемы и явления в их действительном масштабе и реальных взаимосвязях.

Буддологические исследования последнего времени дают основания надеяться на более последовательное и широкое применениеподобной методологии.

**Список литературы**

[1] Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 7.

[2] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 8.

[3] Там же. С. 10.

[4] Там же.

[5] Мур Дж. Принципы этики. М., 1994. С. 319.

[6] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 10.

[7] Лепехов С.Ю. 'Свалпакшара-сутра' в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 166-169.

[8] Формула о 'вере (sraddha) в Будду, Дхарму и сангху (почему-то со строчной, а не прописной буквы. - С.Л.), очевидно, навеяна автору ассоциацией с христианским символом веры'. Буддисты же в таких случаях говорят обычно о 'прибежище' к Трем Драгоценностям (trisarana). Под 'прибежищем' здесь понимается 'вступление под защиту', 'вхождение' в общность, в мир регулируемый законами, присущими особой культуре, иной цивилизации.

[9] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 11.

[10] Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра) (пер. с кит. Е.А.Торчинова) // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 37.

[11] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 183-184.

[12] Там же.

[13] Там же. С. 186.

[14] Там же. С. 187.

[15] Там же. С. 188.

[16] Там же.

[17] Там же.

Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации

[18] Характерно следующее замечание Ф.И.Щербатского о так называемом 'индийском мистицизме' (подразумевается же, как ясно из контекста, прежде всего буддизм): 'Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные. Перевод сочинений такого автора как Ваасубанду, сочинений,испещренных заметками тонкого и трезвого ума об экстатических состояниях, более чем веяние на этот счет исследования, мог бы содействовать прояснению горизонта и установлению верного взгляда наиндийский мистицизм' (Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности: Пер. с тибет. Ф.И.Щербатского. Пг., 1922. С. IV).

[19] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 191-192.

[20] Там же.

[21] Семенцов В.С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примересудьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования, переводы. Публикации. М., 1988. Ñ. 8.

[22] Там же. С. 19-20.

[23] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 142.

[24] Там же.

[25] Там же. С. 143.

[26] Тамже. С. 95. Обратим внимание на то, что наряду с выражением 'верующий буддист' вполне допустимо существование такого оборота,как 'неверующий буддист', и это вовсе не будет выглядеть таким нонсенсом как, скажем, 'неверующий христианин' или 'неверующий мусульманин'.

[27] Там же.

[28] Там же С. 115.

[29] Там же

[30] Там же С. 125.

[31] Там же

[32] Там же

[33] Там же.

[34] Там же. С. 117.

[35] Там же.

[36] Ср.: 'В сократовском диалоге каждый из собеседников выступает как равный'; 'Свою задачу Сократ видел в том, чтобы 'навести' собеседника на путь раскрытия содержания тех понятий, которыми владеетопределяющий, но настолько смутно, что не в состоянии дать им точное и всеохватывающее определение'. (Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1976.С. 61, 82).

[37] Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 117.

[38] Там же. С. 120.

[39] Там же.

[40] Там же. С. 143.

[41] Там же.

[42] Там же. С. 114.

[43] Там же. С. 13.

Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации

[44] Там же. С. 17.

[45] Там же. С. 282.

[46] Рудой В.И. и др. Указ. соч. С. 45.

[47] См.: Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979. С. 6-33; 47-119; 192.

[48] Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Указ. соч. С. 47; Рудой В.И. Социальная значимость религиозных идеалов двух направлений в идеологии буддизма // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 37.

[49] В.К.Шохин отмечает следующие сходства санкхьи и буддизма: '1) особую склонность к калькулированию, составлению списков элементов бытия; 2) особый акцент на рассмотрении жизни как страдания; 3) подчеркивание момента становления и изменения в феноменальном мире (ср.: Постоянные трансформации гун в санкхье и 'волнения' дхарм в буддизме); 4) выявление 'скрытых', 'невидимых' основ, лежащих в основании видимого мира (те же гуны и дхармы); 5) особое внимание к выявлению механизмов причинно-следственных связей (схема космической эволюции пракрити у санкхьяиков и двенадцатичленная формула взаимозависимого происхождения в буддизме); 6) акцент на том, что эгоцентрическое самосознание является главной причиной сансары; 7) критическое отношение к ведийским жертвоприношениям (прежде всего с точки зрения ахимсы); 8) негативное отношение к крайностям аскезы; 9) сходство в понимании конечных целей 'освобождения' (кайвалья санкхьяиков и буддийская нирвана); 10) 'принижение' богов и 'возвышение' человека'. 'Признание же того факта, что в буддизме все эти черты получают более последовательное развитие, - отмечает он далее, - приводит большинство исследователей к выводу об исторической и идейной первичности санкхьи по отношению к буддизму...' (Шохин В.К. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (К вопросу об исторических связях санкхьи и буддизма) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 177).

[50] 'Разумеется, разные школы индуизма и буддизма используют отличные друг от друга и порой диаметрально противоположные определения состояния 'освобождения', однако все согласны, что такой идеал есть результат духовного развития человека, очистившегося от всех 'аффективных омраченностей' (клеша, карма и др.) психики' (Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 358).

[51] Рудой В.И. и др. Указ. соч. С. 48.

[52] Там же. С. 45-46.

[53] Там же. С. 49.

[54] Там же. С. 50.

[55] Там же.

[56] Там же. С. 46.

[57] Там же.

[58] Рудой В.И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 339-356.

[59] Там же. С. 355.

[60] Андросов В.П. Происхождение буддизма (к методике и теории изучения) // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 135-200.

[61] Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990. С. 102.

[62] Там же.

[63] Там же. С. 116.

[64] Там же. С. 167.