**Буддийская философия**

Жизнь основателя буддизма Сиддхартхи, или Гаутамы Будды, 'Света Азии', известна довольно хорошо. Он родился в VI в. до н. э. в царской семье в Капилавасту (север Бихара, у предгорий Гималаев) и еще в юности отказался от светской жизни. Болезни, старость и смерть, которые он увидел, показали молодому царевичу, что мир полон страданий, а жизнь странствующего монаха дала ему возможность найти путь к освобождению. Став аскетом, он без устали искал разрешения вопроса о действительном источнике всех страданий и о путях к полному избавлению от них. Будда искал ответ у многих религиозных учителей и во многих школах своего времени, подвергал себя тяжелым аскетическим испытаниям, но ничто не удовлетворялоего.

Тогда он решил положиться на свои собственные силы. С железной волей, освободив свой ум от тревожащих его мыслей и страстей, он стремился раскрыть путем постоянных сосредоточенных размышлений тайну земных страданий, пока наконец его усилия не увенчались успехом. Сид-дхартха стал Буддой, или Просветленным. Его просветление заложило основы буддийской религии и философии, которые с течением времени распространились на Цейлон, Бирму, Сиам, Тибет, Китай, Японию и Корею.

Подобно всем великим учителям древности, Будда облекал свои поучения в форму бесед и в течение долгого времени, из поколения в поколение, они устно передавались от одних учеников к другим. Источником нашего знания об учении Будды в настоящее время является главным образом 'Трипитака' ('Три корзины учений'),о которой говорят, что они содержат мысли Будды, переданные самыми близкими его учениками. Эти три канонические работы называются 'Виная-питака', 'Сутта-питака' и 'Абхидхамма-питака'. Первая работа содержит правила поведения, вторая является собранием проповедей и притч, третья ставит и рассматривает проблемы буддийской философии. Все три работы являются памятниками древней буддийской философии. Они написаны на языке пали.

С течением времени число последователей Будды настолько возросло, что это привело к разделению их на различные школы. Самые известные религиозные школы буддизма - хинаяна и махаяна. Первая утвердилась на юге, и ее оплотом в настоящее время являются Цейлон, Бирма и Сиам. Обширная литература этой школы написана на языке пали. Она претендует на наибольшую ортодоксальность и верность учению Будды. Махаяна распространилась главным образом на севере - в Тибете, Китае и Японии. Свои философские труды она излагала на санскрите, благодаря чему и на этом языке появилась обширная буддийская литература. Большая часть ее была переведена на тибетский и китайский языки, и в этих переводах она сохранилась в странах, где утвердился буддизм. Благодаря этим переводам теперь открыты и восстановлены многие из ценнейших санскритских текстов, утерянных в Индии.

Так как буддизм процветал во многих странах, он приобретал национальный колорит этих стран и изменялся под влиянием прежней религии и убеждений обращаемых. Возникшие в результате этого религиозные школы буддизма были так многочисленны и общая масса философских работ на различных языках настолько велика, что для полного ознакомления с буддийской философией не хватило бы жизни даже такого человека, который сочетал бы в себе эрудицию лингвиста и глубину мышления философа. Наше описание буддийской философии по необходимости будет кратким и потому не дающим исчерпывающего представления. Сначала мы попытаемся осветить главные стороны учения Будды в том плане, как они изложены в приписываемых ему беседах, а затем ознакомим читателя с некоторыми системами буддийской философии, разработанными позднее его последователями в различных школах, и закончим кратким очерком главных направлений религиозных школ хинаяна и махаяна.

**II. Учение Будды- четыре благородные истины**

**1. Отрицательное отношение к метафизике**

Будда был главным образом учителем этики и реформатором, но не философом. Знакомство с его просветлением указывает человеку путь в жизни, который ведет к освобождению от страдания. Когда кто-нибудь задавал Будде метафизические вопросы о том, отлична ли душа от тела, бессмертна ли она, конечен или бесконечен мир, вечен он или невечен и т. д.,- он отказывался отвечать. Он считал, что обсуждение проблем, для разрешения которых нет достаточных возможностей, приводит лишь к образованию различных пристрастных мнений, напоминающих противоречивые односторонние описания слона, сделанные слепыми, которые ощупали различные части его тела.

Будда, приводя в пример ряд метафизических взглядов предшествовавших ему мыслителей, показал, что все они отличаются друг от друга, так как они основывались на неопределенном чувственном опыте, желаниях, надеждах и опасениях. Будда неоднократно указывал, что следует избегать умозрений подобного рода, ибо они не только не приближают человека к его единственной цели - архатству (состоянию освобождения от всякого страдания), но, наоборот, запутывают его в им же самим сплетаемую сеть теорий. Самая настоятельная задача - положить конец несчастьям.Тот, кто посвящает себя теоретическим умствованиям оду-ше и мире,изнывая в то же время от страданий, поступает как глупец, который, вместо того, чтобы попытаться немедленно извлечь вонзившуюся в его бок отравленную стрелу, размышляет о том, как была сделана эта стрела, кто ее сделал и кто ее пустил. Будда часто упоминает десять вопросов , которые он считает неопределенными и этически бесполезными. Он считает бесполезными следующие вопросы:

1) Вечен ли мир?

2) Или он невечен?

3) Конечен ли мир?

4) Или он бесконечен?

5) Тождественна ли душа с телом?

6) Отлична ли душа от тела?

7) Бессмертен ли познавший истину?

8) Или он смертей?

9) Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным?

10) Будет ли он бессмертным или смертным?

Эти вопросы известны в буддийской литературе как 'десять неразрешимых вопросов' и являются предметом трактата Авья-ката Саньютты, называемого 'Саньютта-никая' .

Вместо рассмотрения метафизических проблем, бесполезных для морального усовершенствования и недоступных познанию. Будда всегда стремился просвещать людей по самым важным для них вопросам: о страдании, его происхождении и прекращении, а также о пути, ведущем к прекращению страдания. 'Это,- говорит Будда,- приносит пользу, способствует святости жизни, приводит к отвращению от всего земного, к уничтожению страстей, к прекращению страдания, к успокоению, познанию высшей мудрости, к нирване'.

Ответы на эти четыре вопроса составляют, как мы знаем, сущность просветления Будды, которым он стремился поделиться со всеми ближними. Они стали известны под названием 'четырех благородных истин':

1) жизнь в мире полна страданий,

2) есть причина этих страданий,

3) можно прекратить страдания,

4) есть путь, ведущий к прекращению страданий.

Все учение Будды сосредоточено вокруг этих четырех истин.

**2. Первая благородная истина - о наличии страданий**

Молодой Сиддхартхи был поражен увиденными картинами страданий человека - болезнями, старостью и смертью. Однако просветленный Будда увидел не просто и не только эти картины, но и сами существенные условия жизни людей и животных, вызывающие все без исключения несчастья. Рождение, старость, болезнь, смерть, горе, печаль, желание, отчаяние - короче, все, что с' порождено привязанностью к земному, есть страдание.

В первой части мы уже указывали, что пессимизм подобного рода присущ всем индийским философским системам; и в подчеркивании особого значения первой благородной истины Будду поддерживали все крупнейшие индийские мыслители. Чарваки, конечно, могли отвергать осуждение Буддой вообще всякой мирской жизни и указать на различные источники удовольствий, существующие в жизни наряду с источниками страданий. Но Будда и многие другие индий- , ские мыслители могли бы возразить им на это, что мирские радости представляются удовольствием лишь близоруким людям. Кратковременность этих удовольствий, горе, испытываемое при их утрате, вечная боязнь потерять их и другие тяжелые последствия сводят на нет все радости жизни и превращают их в подлинные источники страха и скорби.

**3. Вторая благородная истина - о причине страданий. Цепь из двенадцати звеньев**

Хотя наличие страданий признается всеми индийскими мыслителями, но в определении этого в' ненормального явления они не всегда единодушны. Происхождение зла объясняется Буддой с помощью особой концепции естественной причинной связи. Согласно этой теории, нет ничего необусловленного - все зависит от определенных условий. Так как каждое событие порождается некоторыми условиями, должно существовать нечто, бытие которого порождает страдание.

Земные страдания (старость, смерть, отчаяние, печаль и т. п., кратко обозначаемые словом 'джара-марана'), учит Будда, возникают из факта, рождения (цжатн). Если бы человек не был рожден, он не знал этих тягостных состояний. Рождение, в свою очередь, обусловлено стремлением к становлению (бхава), силой слепого стремления или предрасположения к рождению, cтремлением, вызывающим наше рождение. Но что вызывает это стремление? Наша умственная приверженность ('схватывание') к земным вещам является условием наших желаний быть рожденными. Эта приверженность, в свою очередь, возникает из нашей жажды, страстного стремления наслаждаться предметами внешнего мира:зрелищами, звуками и т. д. Но откуда происходит это желание? Мы ведь не можем стремиться иметь вещи, которые мы не испробовали, не видели раньше. Предыдущий чувственный опыт, скрашенный некоторыми приятными ощущениями, является причиной жажды, страстного стремления.

Но ведь чувственный опыт невозможен без соприкосновения, то есть без контакта между органами чувств и объектами. Эгот контакт, в свою очередь, не мог бы возникнуть, если бы не было шести органов познания: пяти чувств и ума (шадаятана). Наличие этих шести органов внешнего познания зависит от телесно-духовного организма, который составляет воспринимаемое существо человека. Но этот организм не мог бы развиться во чреве матери и родиться, если бы он был мертв, то есть лишен сознания. Сознание же, которое входит в зародыш еще во чреве матери, является 'юлько результатом впечатлений нашего прошлого бытия. Последняя же ступень (состояние) нашей прошлой жизни, ступень, предшествовавшая нашей сегодняшней жизни, в свою очередь, содержит в концентрированном виде все впечатления, результаты всех предшествовавших, прошлых деяний. Впечатления, которые ведут к новому рождению, вытекают из неведения истины. Если бы преходящая, полная страданий природа земного существования была познана человеком вполне, тогда бы у нас не могло возникнуть кармы, порождающей новое рождение. Неведение, следовательно, есть коренная причина впечатлений, то есть стремлений к новому рождению.

Вот вкратце формула причинной зависимости:

1) страдание в жизни обусловлено рождением;

2) рождение - стремлением к жизни;

3) стремление к бытию - умственной привязанностью к объектам;

4) привязанность -жаждой, желанием вещей;

5) жажда - чувственным восприятием;

6) чувственное восприятие - чувственным соприкосновением с объектами;

7) чувственное соприкосновение - шестью органами познания;

8) шесть органов познания-эмбриональным периодом развития организма (состоящего из разума и тела);

9) эмбрион не может развиться без первоначального сознания;

10) первоначальное сознание обусловлено впечатлениями прошлой жизни;

11) эти впечатления обусловлены двенадцатым звеном цепи -

12) неведением истины.

Таким образом, мы имеем двенадцать звеньев цепи причинной зависимости. Порядок и число звеньев не всегда одинаковы в буддийских проповедях, но в приведенном выше виде они наиболее полно и точно воспроизводят принятые буддистами формулы причинной связи. Среди буддистов она выступает под разными названиями: например, '12 источников', 'механизм существования' и др. Некоторые набожные буддисты ежедневно напоминают себе об этой части учения Будды вращением колеса, которое символизирует механизм причинности. Наряду с перебира-нием четок оно составляет часть их ежедневной молитвы.

'Двенадцать звеньев' иногда представляются как описание прошлой, настоящей и будущей л жизни, которые причинно связаны следующим образом: настоящую жизнь полностью можно объяснить лишь при соотнесении с прошлыми условиями ее существования и ее будущими действиями. Приведенные в расположенном ниже порядке с последовательным переходом от причин к следствиям двенадцать звеньев как бы символизируют этот круговорот бытия.

Прежде чем покончить с этим вопросом, следует отметить весьма важный вклад индийских мыслителей, в частности Будды, в философию - концепцию обусловленности внешних явлений жизни (то есть живого организма) внутренней движущей силой сознательного или бессознательного желания. Современные биологи, как дарвинисты, так и их противники, пытаются объяснить эволюцию жизненного процесса механистически, с помощью материальных условий, как унаследованных, так и условий окружающей среды. Появление рогов на голове коровы или образование глаза представляется биологам не более чем случайным изменением - постепенным или внезапным.

Основной принцип объяснения буддистами жизненного процесса, сводящийся к тому, что бхава (внутреннее предрасположение, стремление к бытию) ведет к рождению (существованию тела), то есть что сознание является условием развития эмбриона, предвосхищает утверждение Бергсона, согласно которому живое тело является не только соединением материальных частей, но и внешним выражением взрыва внутреннего побуждения. Мы можем указать также, что берг-ооновская философия реальности как изменения напоминает буддийскую доктрину всеобщей недлительности.

**4. Третья благородная истина- о прекращении страданий**

Третья благородная истина - о прекращении страданий - вытекает из второй: о том, что несчастье зависит от некоторых условий. Если устранить условия, порождающие несчастья, то прекратится и страдание. Попытаемся ясно представить себе истинную природу состояния, называемого прекращением страдания. Прежде всего следует заметить, что освобождение от страданий достижимо и в этой жизни, если только будут выполняться определенные условия. Когда совершенный контроль над страстями и постоянное размышление об истине ведут человека через четыре степени самоуглубления к совершенной мудрости (о чем будет сказано ниже), тогда он освобождается от власти земных страстей. Он порывает узы, связывающие его с миром. Тем самым он становится свободным, освобожденным. О таком человеке говорят, что он стал архатом, то есть почтенным лицом. Это состояние освобождения чаще называется нирваной - угашением страстей, а вместе с ними и страданий.

Затем следует вспомнить, что достижение этого состояния вовсе не означает состояния бездеятельности, как ошибочно многие себе представляют. Верно, конечно, что для достижения совершенного, ясного и надежного познания четырехсторонней истины надо полностью отвлечься от внешнего и внутреннего мира, а также от других идей и целиком сосредоточиться на неустанном размышлении о четырех благородных истинах во всех их аспектах. Но, достигнув совершенной мудрости посредством сосредоточенного мышления, освобожденный человек не должен вечно оставаться погруженным в размышление и совершенно отстраниться от активного участия в жизни.

Мы знаем, какую деятельную жизнь вел сам Будда в течение сорока пяти лет после своего просветления - странствуя, проповедуя и основывая братства даже в последние дни своей жизни, будучи восьмидесятилетним стариком. Таким образом, для самого основателя буддизма освобождение не означало прекращения активной деятельности.

Будда однажды ясно указал на то, что есть два рода человеческих поступков: одни совершаются под влиянием привязанности, ненависти и ослепления (рага, двеша и моха), другие - без их влияния. Поступки первого рода, усиливая нашу жажду жизни и привязанность к ней, рождают семена кармы, вызывающей новые рождения. Поступки второго рода, совершаемые с пониманием подлинной сущности бытия, лишены привязанности, не порождают кармы и, следовательно, нового рождения. Различие между двумя видами кармы, как учит Будда, подобно результату от посева зерна обычного и зерна бесплодного. Это же поучение приводится им и в рассказе о его просветлении. Достигнув нирваны, Будда некоторое время сомневался: следует ли распространять свое учение, должен ли он трудиться для освобождения ближних? Но вскоре его просветленное сердце забилось горячей любовью к бесчисленным охваченным муками страдания людям.

Он решил, что сооруженный им с такими усилиями плот, на котором он переплыл поток страданий, должен быть оставлен другим, не должен исчезнуть. Следовательно, как показывает Будда личным примером и в своих заповедях. от архата не требуется отказа от деятельности; наоборот, по мере просветления его любовь и сострадание ко всем живым существам возрастают и заставляют достигшего совершенства человека делиться своим знанием с ближними и работать ради их морального подъема. Если признать правильным подобное понимание жизни и учения Будды, то ошибочно думать, как это очень часто бывает, что нирвана означает полное прекращение существования. Этимологически слово 'нирвана' означает 'погашенный'; 'угасший' же является метафорой, с которой иногда сравнивается понятие 'освобожденный'. Основываясь на этом этимологическом смысле слова 'нирвана', а также на ее отрицательном значении - отсутствии известных умственных и физических состояний,- некоторые исследователи буддизма (как буддисты, так и не-буддисты) понимают под нирваной полное прекращение, 'угасание' жизни. Этому толкованию можно противопоставить следующие возражения

Во-первых, если бы нирвана, то есть освобождение, представляла собой угасание всякой жизни, то нельзя было бы говорить об освобождении самого Будды до его смерти, и в таком случае достижение им совершенной мудрости и свободы, известное нам с его собственных слов, превращается в миф. Поэтому трудно представить себе, что нирвана, по мнению Будды, означает прекращение всякой жизни.

Во-вторых, как мы помним, хотя нирвана, согласно учению Будды, и прекращает новое рождение и, следовательно, означает прекращение всякого страдания и условий, порождающих будущую жизнь в этом мире, это не значит, однако, что после смерти освобожденный святой не пребывает в какой-либо иной форме. Этот последний пункт, как мы уже отмечали, и есть один из десяти вопросов, по которым Будда постоянно отказывался высказывать свое мнение.

Таким образом, даже вопрос о том, существует ли лицо, достигшее нирваны после смерти, есть один из тех, на которые Будда не дал ответов. Молчание Будды могло означать, что состояние освобождения невозможно объяснить понятиями обычного опыта.

Спрашивается, если Будда не вносит ясности в вопрос о судьбе освобожденной личности после ее смерти, в чем же в таком случае состоит достижение состояния нирваны? Состояние нирваны двойственно - оно имеет как положительную, так и отрицательную сторону. Нирвана - это гарантия от нового рождения, условия которого уничтожены. Положительно же нирвана означает, что добившийся ее состояния после своего просветления испытывает совершенный покой столько времени, сколько он живет на этом свете. Этот покой, конечно, не похож на какое-либо удовольствие, порожденное удовлетворением желаний. Покой нирваны выходит, если можно так выразиться, за пределы земных радостей и страданий.

Нирвана - это состояние безмятежности, невозмутимости и бесстрастного самообладания, ее невозможно объяснить понятиями обычного, повседневного опыта. Лучшим пониманием этого состояния, в рамках нашего несовершенного опыта, будет представление о нирване, как об освобождении от всякого причиняющего боль переживания. Все это можно понять, ибо каждый из нас, хотя бы и временно, переживал чувство облегчения от той или иной боли, как, например, чувство избавления от болезни, долга, рабства, заключения в тюрьму. Кроме того, преимуществами нирваны можно частично пользоваться еще до ее полного достижения - путем частичного выполнения ее условий. В беседе о преимуществах жизни отшельника Будда объяснял царю Аджаташатру, что каждая удаленная частица неведения, каждая побежденная страсть приносит ощутимую пользу, как, например, чистоту, доброжелательность, самообладание, мужество, несмущаемый разум, нерушимое спокойствие. Это ободряет ищущего спасения, дает ему силу идти дальше к трудной цели-до полного достижения нирваны.

Мы знаем, что позднее знаменитый буддийский учитель Нагасена, поучая своего последователя греческого царя Менандра, пытался поведать ему о блаженстве нирваны посредством целого ряда метафор: нирвана глубока, как океан; возвышенна, как горная вершина; сладка, как мед, и т. д. Но, как указывает Нагасена, все эти сравнения едва ли могут передать несовершенному человеку представление о нирване. Рассуждения и метафоры не много дают слепому для понимания цвета.

**5. Четвертая благородная истина - о пути к освобождению**

Четвертая благородная истина, как мы уже видели, указывает путь (марга) к освобождению от страданий, путь, по которому следовал Будда и могут следовать другие. Руководство к следованию по этому пути - познание основных причин страдания. Указанный Буддой путь состоит из восьми ступеней, или правил, и поэтому носит название благородного 'восьмеричного пути'. Этот путь дает представление о буддийской морали; он открыт для всех - и монахов и непосвященных. Следующий этому благородному пути достигает следующих восьми добродетелей:

1)Правильные взгляды. Так как невежество с его последствиями - заблуждениями о самом себе и мире - является коренной причиной наших страданий, то естественно, что для нравственного совершенствования нужно иметь прежде всего правильные взгляды. Правильные взгляды - это правильное понимание четырех благородных истин. Только познание этих истин, а не какие-либо теоретические размышления о природе и самом себе, помогает, согласно учению Будды, нравственному совершенствованию, ведя нас к цели нашей жизни - нирване.

2)Правильная решимость. Одно знание истин было бы бесполезно без решимости преобразовать жизнь в соответствии с ними. От морально совершенствующегося человека требуется поэтому от решение от всего земного (привязанности к миру),отказ от плохих намерений и вражды к ближним. Эти три условия и представляют собой основу правильной решимости.

3)Правильная речь. Правильная решимость не должна оставаться лишь религиозным желанием, а должна воплощаться в действие. Правильная решимость, прежде всего, должна иметь возможность направлять и контролировать нашу речь. Результатом будет правильная речь - воздержание от лжи, клеветы, жестоких слов и фривольных разговоров.

4)Правильное поведение. Правильная решимость, не ограничиваясь выработкой правильной речи, должна наконец воплотиться в правильное действие, хорошее поведение. Правильное поведение заключается поэтому в отказе от неправильных действий - уничтожения живых существ, воровства, удовлетворения дурных желаний.

5)Правильный образ жизни. Отвергая дурную речь и плохие поступки, следует зарабатывать средства на жизнь честным путем. Необходимость этого правила вытекает из того, что для поддержания жизни нельзя прибегать к недозволенным средствам-надо сосредоточенно трудиться в соответствии с доброй решимостью.

6)Правильное усилие. Когда человек пытается изменить свою жизнь, руководствуясь правильными взглядами, решимостью, речью, поведением и образом жизни, его постоянно совращают с правильного пути как глубоко укоренившиеся в нем старые вредные идеи, так и постоянно приобретаемые новые идеи. Непрерывное совершенствование невозможно без постоянного стремления к освобождению от груза старых дурных мыслей, без борьбы против их появления. Поскольку ум не может оставаться пустым, его надо постоянно стремиться заполнять хорошими идеями, стараясь закрепить их в уме. Такое четырехстороннее постоянное старание называется правильным. Оно указывает, что даже далеко ушедший по пути спасения не застрахован от риска поскользнуться, и ему еще рано праздновать полную моральную победу.

7)Правильное направление мысли. Необходимость постоянной бдительности - таково дальнейшее развитие того правила, согласно которому ищущий должен постоянно помнить о том, что уже изучено. Он постоянно должен рассматривать тело - как тело, ощущение - как ощущение, ум - как ум, душевное состояние - как душевное состояние. Обо всем этом он не должен' думать: 'это - я' или 'это - мое' 1. Такой совет звучит примерно так же, как предложение думать о лопате - как о лопате. Но как бы ни казалось это смешным, все же не всегда легко думать, что вещи существуют. Труднее практиковать такое направление мысли, когда ложные идеи о теле и т. п. пустили столь глубокие корни, что наше поведение, основанное на этих ложных понятиях, стало подсознательным. Если мы неправильно направляем свои мысли, то мы ведем себя так, как будто тело, ум, ощущения и умственные состояния -это нечто постоянное и всегда ценное. Отсюда появляется чувство привязанности к ним, сожаление об их утрате, и мы становимся зависимыми от них и несчастными.

Но размышление о бренной, преходящей и отвратительной природе нашего чувства привязанности помогает нам освободиться от этого чувства, а также от сожаления по поводу утраты земных вещей. Это освобождение необходимо для постоянного сосредоточения мысли на истине.

В 'Дигга-никайе', сутта 22. Будда дает очень подробные наставления о том, как практиковать подобное размышление. Например, рассматривая тело, надо помнить и думать о том, что оно является лишь соединением четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха), что оно наполнено всеми видами отвратительной материи: мясом, костями, кожей, внутренностями, нечистотами, желчью, мокротой, кровью, жиром и т. д. На кладбище можно увидеть, как мертвое тело разлагается, пожирается собаками и грифами, а затем, постепенно смешиваясь с элементами материи, исчезает. Благодаря такому усиленному размышлению он может вспомнить о том, что есть тело: как оно отвратительно, тленно и преходяще! 'Он отбросит все фальшивые чувства и привязанность к телу: телу своему и телу других'. Простым усилением размышлений об ощущениях, уме и пагубных душевных состояниях человек освобождается от привязанности к земным вещам и печали по поводу их утраты. Окончательным результатом этого четырехстороннего напряженного размышления будет отрешенность от всех объектов, которые привязывали человека к миру.

Правильное сосредоточение. Тот, кто успешно ведет свою жизнь согласно указанным правилам и с их помощью освобождает себя от всех страстей и злобных мыслей, достоин пройти шаг за шагом четыре стадии все более и более глубокого сосредоточения, которые постепенно ведут его к конечной цели длинного и трудного пути - к прекращению страданий. Ищущий сосредоточивает свой чистый и успокоенный ум на осмыслении и исследовании истин. На этой первой ступени глубокого созерцания он наслаждается радостью чистого мышления и покоем отрешенности от земного.

Когда достигается такое сосредоточение; то вера в четырехстороннюю истину рассеивает все сомнения, и необходимость в рассуждениях и исследованиях отпадает. Так возникает вторая стадия сосредоточения, которая представляет собой радость, покой и внутреннее спокойствие, порожденные усиленным невозмутимым размышлением. Это - стадия сознания, радости и покоя. На следующей ступени делается попытка перейти к состоянию безразличия, то есть способности отрешиться даже от радости сосредоточения. Так возникает третья, более высокая ступень сосредоточения, когда ищущий испытывает совершенную невозмутимость и освобождается от ощущения телесности. Но он еще сознает это освобождение и невозмутимость, хотя и безразличен к радости сосредоточения.

Наконец, ищущий пытается избавиться даже от этого сознания освобождения и невозмутимости и от всех чувств радости и воодушевления, которые он ранее испытывал. Тем самым он поднимается на четвертую ступень сосредоточения- в состояние совершенной невозмутимости, безразличия и самообладания, без страдания и без освобождения. Таким образом, он достигает желанной цели - прекращения всякого страдания. На этой ступени ищущий достигает архат-ства, или нирваны. Так наступают совершенная мудрость и совершенная праведность. Суммируя предписания восьмеричного пути (или, что то же самое, этического учения Будды), нужно прежде всего заметить, что он состоит из трех основных гармонично дополняющих друг друга этапов: познания, поведения и сосредоточения. В индийской философии знание и нравственность мыслятся отдельно не просто потому, что нравственность или добродетель зависят от знания того, что хорошо по мнению всех философов, но также и потому, что совершенствование познания не представляется возможным без нравственности, то есть без добровольного контроля своих страстей и предрассудков.

Будда четко установил в одной из своих бесед, что очищающие друг Друга добродетель и мудрость неотделимы. На восьмеричный путь люди вступают с 'правильными взглядами', просто с пониманием четырех благородных истин. Ум вступившего на этот путь человека еще не очищен от прежних заблуждений и возникших из нихдурных страстей и эмоций; более того, прежние привычки в мышлении, речи и поступках продолжают оказывать на него свое влияние. Столкновение противоречивых сил - хороших новых и старых дурных - создает, выражаясь языком современной психологии, раздвоенную личность. Семь ступеней, начиная с правильной решимости, представляют собой постоянную школу разрешения этого конфликта посредством преобразования прежней личности. Повторным размышлением о том, что есть истина и что - добро, воспитанием воли и чувства, а также соответственно и путем непоколебимой решимости и бесстрастного поведения достигается гармония личности, в которой мысль, воля и чувства совершенны и очищены в свете истины.

Таким образом, становится возможным последний шаг совершенного сосредоточения ввиду устранения всех препятствий на его пути. Результатом этого сосредоточения на созерцании истины является совершенное провидение, высшая мудрость, перед которой раз и навсегда ясно раскрывается тайна существования. Невежество и желания искореняются, и источник страдания исчезает. Следовательно, совершенная мудрость, совершенная добродетель, совершенная невозмутимость - полное освобождение от страдания - все это одновременно может быть достигнуто в нирване. 'Добродетель есть функция рассудка,-сказал М. Бэссендайн,-как красота- функция здоровья'. В учении Будды добродетель, мудрость и спокойствие - единые и нераздельные функции комплексного понимания нирваны.

**6. Философский смысл этического учения Будды**

В этом разделе мы вкратце разберем некоторые наиболее важные положения философии буддизма о человеке и мире, лежащие в основе буддийской этики.Часть этих положений с достаточной ясностью изложена самим Буддой. Мы остановимся на следующих четырех: а) теории зависимого происхождения, б) теории кармы, в) теории изменяемости и г) теории несуществования души.

а) Теория зависимого происхождения (обусловленного существования) вещей

Существует спонтанный и всеобщий закон причинности, который обусловливает все явления духовного и материального мира. Этот закон (дхарма или дхамма) действует стихийно, без помощи сознательного руководителя.

Согласно этому закону, возникновение одного частного явления (причина) сопровождается другим частным явлением (следствие). 'Имеется причина - возникает и следствие'. Существование всего обусловлено, то есть имеет свою причину. Ничто не происходит случайно, без причины. Эта теория носит название теории зависимого происхождения (на санскрите она называется prati-tyasamutrada, а на языке пали - paticcasamut-pada)1. Эта теория, как пояснил сам Будда, позволяет избежать крайностей двух учений: с одной стороны, этернализма, то есть учения о том, что существует некая вечная реальность, не зависящая ни от каких условий и, с другой стороны, нигилизма, то есть такой теории, которая признает возможность ликвидации всего существующего.

Таким образом, Будда придерживается промежуточной теории, согласно которой все воспринимаемое существует в зависимости от чего-то еще, которое, в свою очередь, не может погибнуть бесследно, безрезультатно. Будда придавал этой теории столь большое значение, что называл ее Дхаммой. 'Отбросим вопросы о Начале и Конце - говорил он. Я буду учить вас Дхамме. Если есть то - возникает это. Из появившегося того возникает это. Если то отсутствует-не появится и это. Если прекращается то - прекратится и это'. 'Кто видит причинную связь- тот видит и Дхамму, кто видит Дхамму - тот видит причинную связь'. Дхамма сравнивается с лестницей, с верхушки которой можно увидеть весь мир глазами Будды. Неумение встать на эту точку зрения, указывает Будда, - вот причина всех наших трудностей . В позднейшем буддизме, как замечает Рис Дэвиде, эта теория теряет то значение, какое ей придавалось самим Буддой, считавшим ее весьма глубокой. Мы уже видели применение этой теории к вопросу о происхождении несчастий и их устранении. Ниже мы покажем, что, глубокая (дальновидная) и многосторонняя по содержанию, эта теория глубока и многогранна и в других отношениях.

б) Теория кармы

Вера в учение о карме, как это можно увидеть, является только одним из аспектов теории зависимого происхождения вещей. Это учение, как и теория кармы, рассматривает данное бытие индивида как следствие его прошлого, а его будущее явится следствием его нынешнего существования. Это было достаточно хорошо растолковано в связи с объяснением происхождения страданий в свете теории зависимого происхождения. Под законом кармы Будда понимает особое проявление более общего закона причинности.

в) Учение о всеобщем изменении и непостоянстве

Из доктрины зависимости происхождения всего сущего вытекает также теория преходящей

- природы вещей. Все вещи, неустанно учил Будда, подвержены изменению и разложению. Так как все сущее порождается определенными условиями, оно ликвидируется с исчезновением этих условий. Все, что имеет начало, имеет и конец. Будда говорит поэтому: 'Знайте, что все существующее возникает из причин и условий и что оно во всех отношениях непостоянно'. 'Что кажется вечным - исчезнет; высокое снизится; где есть встреча-будет и разлука; все, что рождено, умрет' .

О том, что все живое и мир вещей преходящи, говорили многие поэты и философы. Будда же логически обобщил эти взгляды в доктрине непостоянства. Его последователи развили ее дальше-в теорию моментальности, согласно которой все существующее не только обусловлено и поэтому непостоянно, но к тому же вещи неодинаковы даже в течение короткого периода времени, существуют как таковые в продолжение только одного неделимого момента времени. В дальнейшем ученые подкрепляли эту теорию моментальности всех вещей рядом тщательно разработанных аргументов, один из которых мы вкратце здесь приведем!. Критерий существования вещи-это ее способность произвести что-либо. Несуществующая вещь, как, например, рога у зайца, не может ничего произвести. Этим критерием существования может быть доказано то, что вещь должна иметь моментальное существование. Если, например, не признается моментальный характер существования такой веши, как зерно, и она кажется такой же в течение более чем одного момента, тогда мы должны показать, что она обладает способностью производить что-либо в течение каждого момента своего существования.

Далее, если она остается неизменной в течение этих моментов, то она должна иметь возможность производить один и тот же результат в каждый из этих моментов. Но мы не знаем ни одного такого случая. Зерно, лежащее в доме, не дает такого ростка, какой рождается в поле. Зерно, находящееся в доме, не может быть тождественным зерну в поле. Можно сказать, что хотя зерно в действительности не всегда производит одно и то же, но в потенции оно всегда обладает способностью создавать что-то, и эта потенциальная возможность превращается в действительность при подходящих вспомогательных условиях, таких, как земля, вода и др. Поэтому зерно всегда одно и то же. Однако это слабый аргумент, так как фактически признается, что зерно перрого момента не является причиной растения и что, только будучи видоизмененным другими условиями, оно действительно что-то производит. Следовательно, следует признать, что изменение зерна свершается необходимо.

Таким же образом может быть доказано, что ни одна вещь не остается неизменной в течение любых двух моментов, так как она не может дать одинакового результата за два разных момента своего существования. Следовательно, все длится только одно мгновение, момент.

г) Теория несуществования души

Закон изменяемости универсален: ни человек, ни какое-либо другое существо - одушевленное или неодушевленное - не исключаются, из сферы его действия. Большинство людей верит в то, что в человеке живет некая субстанция, называемая душой (атма), которая продолжает существовать, несмотря на все изменения, претерпеваемые телом, которая существовала до рождения и будет существовать после смерти, переселяясь из одного тела в другое.

В соответствии со своей теорией обусловленного существования и всеобщей изменяемости Будда отрицает существование такой души. Но в таком случае могут спросить, как же он объясняет целостность личности во всех ее перерождениях или даже просто в различных стадиях развития - детстве, юности и старости? Отрицая целостность идентичной субстанции в человеке, Будда не отрицает целостности потока последовательных состояний, из которых образуется его жизнь. Жизнь - это непрерывный ряд состояний; каждое из них зависит от предшествующих условий и, в свою очередь, порождает следующее состояние. Целостность эволюции жизни основана, таким образом, на причинной связи, охватывающей все стадии ее развития. Целостность часто объясняется с помощью светильника, горящего всю ночь. Его пламя в данный момент зависит от условий этого момента, но отлично от самого себя в другой момент, который зависит от других условий. И, тем не менее, здесь налицо непрерывный ряд различных огней. Так же как одно пламя может зажечь другое, хотя и отличное от него, но причинно с ним связанное, так и У- конечная стадия одной жизни может явиться причиной начала следующей. Поэтому новое рождение не есть переселение, то есть переход той же самой души в другое тело; то рождение последующей жизни-настоящей.

Таким образом, . концепция души, как и в философии Вильяма Джемса, заменяется здесь концепцией непрерывного потока сознания. Поскольку данное состояние сознания получает в наследство свои характерные черты от предыдущего состояния, прошлое существует в настоящем. Память, таким образом, можно объяснить без допущения наличия души. Эта теория несуществования души играет весьма важную роль в понимании учения Будды. Он неустанно убеждает своих учеников отбросить заблуждения о самих себе. Будда указывает, что те, кто страдает иллюзией о своем я, не знают своей собственной природы; однако они решительно протестуют против утверждения, что любят душу; они хотят сделать душу счастливой, достигнув спасения. Будда остроумно сравнивает это с любовью к самой красивой девушке страны, которую, однако, никто никогда не видел и не знал, а также с сооружением лестницы для подъема во дворец, которого человек никогда не видел .

Человек - это только условное название совокупности различных целостей : целого материального тела (кая), нематериального ума (манас или читта) и бесформенного сознания (виджняна), подобно тому как колесница - совокупность колес, осей, оглоблей и т. д. Существование человека зависит от этой совокупности, и когда она распадается, человек перестает существовать. Душа, или я, означает не что иное, как эту совокупность. С психологической точки зрения, человек, воспринимающий извне и изнутри, может рассматриваться как совокупность пяти видов изменяющихся элементов:

1) форма, состоящая из различных факторов, которые мы воспринимаем в этом теле, имеющем форму,

2) чувства удовольствия, страдания и безразличия,

3) восприятие, включая понимание и наименование,

4) предрасположение или стремление, порождаемый впечатлениями прошлого опыта, и

5) сознание самого себя .

Подводя итог своему учению, Будда сказал однажды; 'И ранее н даже теперь я настаиваю на этом - страдание и прекращение страдания'. Цитируя это изречение, Рис-Дэвидс говорит, что теория зависимого происхождения (в обоих ее аспектах - объяснение мира и объяснение происхождения страдания) вместе с формулой восьмеричного пути достижения нирваны является 'не только сущностью всего раннего буддизма, но также именно тем пунктом, относительно которого мы находим самые определенные и ясные утверждения Дхаммы как Дхаммы, приписываемые Гаутаме'. Они-то и составили содержание нашего очерка об учении Будды.

**III. Школы буддийской философии**

В истории человеческой мысли снова и снова повторяется одно и то же явление: каждая обоснованная попытка избежать философских построений приводит мыслителя к новой филососфской системе. Несмотря на отвращение к теоретизированию, Будда никогда не предпринимал какого-либо действия без предварительного критического рассмотрения и не рекомендовал делать этого своим последователям. Он был весьма разумным человеком. Будда стремился проникнуть в самую суть человеческого существования и пытался всесторонне обосновать справедливость этических принципов, которым он следовал и которым учил. Неудивительно поэтому, что, сам того не думая, он заложил основы философской системы.

Различные стороны философии Будды создали предпосылки возникновения различных направлений среди его последователей,перед которыми стояла задача оправдания буддизма, защиты его от суровой критики противников как в Индии, так и за ее пределами и распространения его среди мыслителей других направлений.

Нежелание Будды рассматривать десять метафизических вопросов, касающихся вещей, которые находятся вне пределов нашего опыта, и его молчание по этому поводу стали по-разному истолковываться его последователями. Одни истолковали его нежелание вдаваться в философские споры как проявление крайнего эмпиризма, который открыто признает неспособность ума решать неэмпирические вопросы. Такое объяснение взглядов Будды на метафизику дает повод считать его теорию скептицизмом. Другие, главным образом махаянисты, истолковывали эти взгляды Будды не как отрицание им реальности, существующей вне объектов обычного опыта, не как отрицание возможностей познания неэмпирической реальности, а только как признание невозможности описания явлений трансцендентного опыта и реальности.

Подтверждением этого последнего истолкования служит ряд фактов из жизни Будды и его учение. Обычные эмпирики полагают, что единственным источником нашего познания является чувственный опыт. Внечувственного опыта они не признают. Будда, однако, учил о возможности таких переживаний и такого сознания, которые не порождаются деятельностью чувств и достигаются только в состоянии нирваны. То огромное, высшее значение, которое Будда придавал внечув-ственному сознанию, подтверждает предположения его последователей о том, что он рассматривал внеэмпирическое знание как высшую реальность. Тот факт, что Будда имел обыкновение говорить о своем глубоком понимании вещей, находящихся 'далеко за пределами', которое 'постигается только мудрыми' и 'не охватывается простой логикой', мог означать, что его внеэмпирический опыт не может быть ни логически обоснован аргументами, ни выражен эмпирическими идеями и речью. Эти доводы и Отказ самого Будды отвечать на ряд метафизических вопросов привели, как мы ниже увидим, некоторых его последователей к мистицизму и трансцендентальной философии. Пренебрежение к метафизике сказалось на буддизме вскоре после ухода из жизни его основателя.

Таким образом, буддизм, который первоначально был религиозно-этическим движением, породил около 30 философских школ, не считая второстепенных . Часть этих школ, забыв предостережения своего основателя, погрузилась в глубокие воды метафизических спекуляций. Из этого большого количества школ буддийской философии мы отметим четыре наиболее известные:

1) нигилистов (шунья-вадин, или мадхьямика),

2) субъективных идеалистов (виджняна-вадин, или йогачара},

3) критических реалистов, или представителей теории образа (бахьянумея-вадин, или саутрантика), и

4) непосредственных реалистов (бахьяпратьякша-ва-дин, или вайбхашика). Первые две школы принадлежат к махаяне, последние две-к хинаяне. Следует, однако,'отметить, что в состав махаяны и хинаяны входит еще множество других школ.

Разногласия в четырех упомянутых школах буддийской философии сосредоточены вокруг двух главных вопросов: 1) метафизического - о реальности внешнего мира и

2) теоретико-познавательного - о познаваемости реальности. На метафизический вопрос: 'Существует ли вообще какая-либо реальность - духовная или недуховная?' - дается три различных ответа:

а) мадхьямики отрицают 3 существование какой-либо реальности, духовной или недуховной; по их мнению, все представляет собой пустоту (шунья}; поэтому их обыкновенно называют нигилистами (шунья-вадинами};

б) йогачары (виджня-на-вадины) утверждают, что существует только духовное; материальный же мир, то есть недуховное, не существует - он 'пуст'. Они поэтому называются субъективными идеалистами; в) третья группа буддийских философов утверждает, что и духовное и недуховное реально существуют. Эти философы могут быть поэтому названы реалистами. Иногда их называют сарва-стивадинами, то есть признающими реальность всех объектов, хотя этот термин у ряда буддийских писателей имеет несколько иной оттенок.

Но когда ставится теоретико-познавательный вопрос: как постигается существование внешней реальности, то третья группа мыслителей, признающих внешнюю реальность, дает на него два различных ответа. Те, кто именуется саутрантиками, утверждают, что внешние объекты не воспринимаются, а познаются посредством умозаключения. Другие, известные под названием вайбхашиков, считают, что внешний мир воспринимается непосредственно.

Таким образом, имеется четыре школы, представляющие четыре важнейшие точки зрения. Эта классификация имеет большое философское значение даже в свете современной мысли Запада, где некоторые из этих учений усиленно пропагандируются.

Перейдем к рассмотрению этих школ.

1. Школа шунья-вады мадхьямиков

Основателем школы мадхьямиков - шунья-вады - считают Нагарджуну - брамина, родившегося в южной Индии около II в. н. э.2 Ашвагхоша, автор 'Буддачариты', также считается одним из первых представителей этой школы. В знаменитом сочинении 'Мадхьями-кашастра' Нагарджуна с большим искусством и эрудицией обосновывает философскую систему школы мадхьямиков.

Доктрина шунья-вады в понимании индийских философов, главным образом не-буддистов, рассматривает вселенную как абсолютно лишенную реальности, как шунью, то есть пустоту. Излагая эту доктрину, Мадхавачарья в своем сочинении 'Сарва-даршана-санграха' приводит следующие аргументы в ее пользу: я (познающий), объект (познаваемое) и познание взаимозависимы.

Реальность одного из них зависит от реальности двух остальных, и если одно из них ложно, то ложными должны быть и оба остальные (точно так же, как окажется ложным чье-либо отцовство, если будет доказана ложность существования его детей). Но все должны признать, что когда мы принимаем веревку за змею, то воспринимаемый объект (змея) абсолютно ложен. Следовательно, мышление, то есть субъект, который таким способом познает объект, оказывается обманутым; а отсюда ложным становится и все познание. Напрашивается вывод, что все воспринимаемое нами из внешнего и внутреннего мира, а также их восприятие и воспринимающий их ум, подобно сновидениям, иллюзорны. Следовательно, нет ничего реального - ни духовного, ни недуховного. Вселенная -шунья, то есть она лишена реальности.

При знакомстве с этими аргументами может показаться, что, с точки зрения мадхьямиков, все нереально, то есть якобы они придерживаются взгляда, известного как в Европе, так и в Индии под названием нигилизма. Такое толкование взглядов мадхьяминов проистекает главным образом из значения слова 'шунья', употребляемого самими мадхьямиками, ибо оно обычно имеет смысл 'лишенный' или 'пустой'. Но при более близком знакомстве с этой философской системой мы поймем, что взгляды мадхьямиков - это не нигилизм (как это обычно считается), поймем, что мадхьямики отрицают не всю реальность, а только воспринимаемый нами видимый мир явлений. По их мнению, за этим миром явлений находится реальность, которую нельзя описать, ибо она не имеет воспринимаемых нами ни духовных, ни недуховных свойств. Ввиду того что реальность лишена воспринимаемых свойств, она называется шунья. Но это лишь отрицательная сторона первичной реальности; она показывает только то, чего у нее нет. В 'Ланкаватара-сутре' (цитируемой самим Мадхавачарьей) утверждается, что реальная природа объектов не может быть установлена интеллектом и поэтому не может быть описана. То, что реально, должно быть независимым - его существование и происхождение не должно зависеть от чего-либо другого. Однако все, что мы знаем, зависит от каких-то условий и, значит, не может считаться реальным. Но обо всем нам известном нельзя сказать, что оно и нереально, ибо несуществующая вещь, такая, как воздушный замок, не может стать существующей. Сказать, что она одновременно и реальна и нереальна или что она ни реальна, ни нереальна, было бы совершенно непонятным выражением. Эта неопределимая, неподдающаяся описанию реальная природа вещей называется и/г/нья/па-пустота. Вещи кажутся существующими, но когда мы пытаемся представить реальную природу их бытия, наш ум попадает в тупик. Вещи не могут быть названы реальными или нереальными; они не могут быть определены как реальные и в то же время нереальные, а также их нельзя считать ни реальными, ни нереальными.

Из вышеприведенных аргументов видно, что о неописуемой природе вещей мы судим на основании факта зависимости их бытия от других вещей или условий. Нагарджуна говорит поэтому: 'Факт зависимости происхождения называется у нас шуньята'. 'Нет дхармы (свойства) вещей, которая не зависела бы от некоторого другого условия в отношении своего происхождения. Поэтому нет дхармы, которая не есть шунья' 3. Отсюда становится ясным, что шунья является только условным свойством вещей, а также обозначает их последовательную извечную переменчивость и неопределимость, или неописуемость. Этот взгляд носит название среднего пути, потому что он избегает крайних точек зрения, отрицая, например, как абсолютную реальность,так и абсолютную нереальность вещей и доказывая условный характер их существования. Вот почему, как мы видели, и сам Будда называл теорию зависимого происхождения средним путем. Итак, Нагарджуна говорит, что шунья-вада называется средним путем потому, что она заключает в себе теорию зависимого происхождения.

Признание мадхьямиками обусловленного характера вещей, из-за которого невозможно установить их собственную природу - их реальность или нереальность,- можно также рассматривать как разновидность релятивизма. Каждое свойство вещи обусловлено чем-то другим, поэтому ее существование связано с этим условием. Следовательно, шунья-ваду можно истолковать в духе релятивизма, который гласит: ни одна вещь, ни одно явление, данное в опыте, не имеет своего неизменного, абсолютного, независимого свойства и поэтому невозможно сказать, что описание какого-либо феномена (явления) должно быть безусловно правильным.

К этой философии феноменов (или вещей, какими они нам представляются) мадхьямики прибавляют философию ноуменов (или реальности в себе). Учение Будды о зависимом происхождении, непрерывности и т. д., по их мнению, применимо только к миру явлений, к вещам, познаваемым обычным опытным путем. Но если достигнута нирвана, в которой условия чувственного восприятия и возникновение феноменов контролируются, то какова в данном случае природа такого опыта? Тут уже неприменим условный характер истинности феномена. Мадхьямики поэтому считают, что за феноменологической реальностью имеется трансцендентная реальность (ноумены), свободная от изменяемости, обусловленности и других свойств, присущих феноменам. Нагарджуна говорит: 'Есть две истины, от которых зависит учение Будды о Дхарме: одна эмпирическая (самврити-сатья), предназначенная для обыкновенных людей, и другая трансцендентная (парамартха-сатья) истина. Тот, кто не знает разницы между этими двумя истинами, не может понять глубокой тайны учения Будды'.

Истина низшего порядка - это только средство для достижения высшей истины. Опыт человека, находящегося в состоянии нирваны, не может быть описан, ибо он выходит за рамки обычного опыта. Его можно представить лишь отрицательно, изображая с помощью слов, относящихся к обычному опыту. Нагарджуна поэтому описывает нирвану рядом отрицаний: 'То, что непознаваемо обычным способом, не приобретается вновь, не разрушается, не вечно, не подавлено, не порождено,- называется нирваной'. Подобно нирване, не может быть описана и природа Татхагаты - того, кто достиг нирваны. Вот почему, когда у Будды спросили, что происходит с Татхагатой после достижения им нирваны, он отказался ответить на этот вопрос.

То, что Будда не отвечал на метафизические вопросы, касающиеся неэмпирических вещей, может быть истолковано в том смысле, что он верил в трансцендентный опыт и такую реальность, подлинная природа которых не может быть описана в рамках обычного опыта. К тому же доказательством правоты мадхьямиков могут служить частые утверждения Будды о том, что он постиг столь глубокую истину, которую невозможно усвоить с помощью разума.

Здесь же стоит отметить, что школа мадхьямиков имеет много общего со школой адвайта-ве-данты (учением некоторых упанишад, разработанным позднее Гаудападой и Шанкарой) в концепции двойственной истины, отрицании мира явлений, отрицательном описании трансцендентного мира и в понимании нирваны как достижения человеком единства с трансцендентным я.

**2. Школа субъективного идеализма йогачаров**

Йогачары, как и мадхьямики, признают нереальность объектов внешнего мира, но отличаются от них тем, что если мадхьямики рассматривают ум как нечто нереальное, то Йогачары считают, что в таком случае все рассуждения и размышления были бы ложными и мадхьямики не могли бы доказать правильности своих собственных взглядов. Утверждение, что все духовное и недуховное нереально,-абсурдно. Реальность ума должна быть признана хотя бы потому, что без этого невозможно правильное мышление.

Ум, состоящий из потока различных идей,- вот единственная реальность. Нам только кажется, что вещи, тела и другие объекты существуют вне нашего ума,- это просто идеи ума. Так же как видимые нами во сне и при галлюцинациях вещи на самом деле не существуют, так и объекты, кажущиеся нам существующими, в действительности являются лишь идеями ума. Существование какого-либо внешнего объекта не может быть доказано, так как не может быть показано отличие объекта от осознания этого объекта. Как утверждает Дхармакирти, синий цвет и представление синего цвета тождественны, ибо порознь они никогда не воспринимаются. Хотя реально они и едины, все же благодаря иллюзии кажутся двойственными, подобно тому, как людям с испорченным зрением луна кажется двойной.

Поскольку объект не может быть познан без его осознания, не может быть доказано и существование этого объекта независимо от сознания.

Йогачары указывают на следующие нелепости, возникающие при допущении наличия объекта вне ума. Если допускается существованиевнеш-него объекта, тогда необходимо также допустить и то, что он должен быть или неделимым (атомом), или сложным (состоящим из многих частей). Но атомы слишком малы, чтобы быть воспринимаемыми. Сложная же вещь (например, горшок) тоже не может быть воспринимаема, ибо невозможно одновременно воспринять все стороны и части целого объекта. Нельзя сказать, что мы воспринимаем его часть за частью, так как если эти части состоят из атомов, то они слишком малы, чтобы быть воспринятыми; если же они сложные, то снова возникает первоначальная трудность. Таким образом, если признать существование объектов вне ума, то восприятие их не может быть объяснено. Эти возражения не возникнут, когда объект будет признан тождественным его сознанию, ибо относительно сознания вопрос о части и целом не может возникнуть. Другая трудность признания существования объектов вне ума заключается в том, что сознание объекта не может возникнуть до появления самого объекта. Однако сознание не может возникнуть и после его появления, так как объект, будучи по своей природе преходящим, исчезает, как только возникает. Внешний объект, по мнению тех, кто признает его наличие, является причиной сознания и не может поэтому существовать одновременно с ним. Нельзя сказать, что объект может быть познан после того, как он исчезнет, ибо в этом случае объект, существовавший в прошлом, не может быть непосредственно познан, воспринят. Мы должны признать, следовательно, что восприятие объекта в настоящем остается необъяснимым, если мы допускаем существование объектов вне ума. Эта трудность не возникает, если признать объект не чем иным, как нашим сознанием.

Взгляды йогачаров называются 'виджняна-вада', то есть идеализмом, ибо они признают существование лишь одной разновидности реальности - нашего сознания, а объекты, кажущиеся нам материальными и внешними по отношению к сознанию, считаются нереальными, а лишь идеями, или состояниями сознания. Эта теория может быть точнее названа субъективным идеализмом, потому что, согласно ей, существование воспринимаемого объекта не отличается от субъекта, то есть от воспринимающего ума.

Одна из главных трудностей, встающих перед субъективно-идеалистическими теориями, состоит в следующем: если существование объекта зависит исключительно от познающего субъекта, то почему же в нашем уме не может по желанию возникнуть любой объект и в любое время? Чем объясняется, что объекты не изменяются, не появляются и не исчезают по желанию воспринимающего?

В ответ на эти вопросы субъективные идеалисты говорят, что ум - это поток состоянии сознания, состоящий из ряда моментов, причем внутри ума хранятся впечатления всего прошлого опыта. В некоторый определенный момент, при наиболее благоприятных обстоятельствах, это латентное впечатление выходит на поверхность сознания. В этот момент впечатление, так сказать, достигает зрелости и развивается в непосредственное сознание, или восприятие. Таким образом, в этот определенный момент воспринимаемым делается только тот объект, чье скрытое впечатление обнаруживается под влиянием обстоятельств; этот процесс похож на оживление впечатлений прошлого, которые хотя и сохраняются в памяти целиком, но в определенные моменты оживают лишь частично. Вот почему в данный момент можно воспринять только некоторые и нельзя воспринять всякие объекты в любое время по своему желанию.

Ум как вместилище всех впечатлений называется индийскими субъективными идеалистами 'алаявиджняна'. Алаявиджняна может рассматриваться как потенциальный ум и соответствует душе, или атману, других систем, с той разницей, что не является неизменной субстанцией, подобно душе, а представляет собой поток непрерывно изменяющихся состояний. Этот потенциальный ум путем постоянных упражнений и самоконтроля может постепенно прекратить возникновение нежелательных душевных состояний и развиться в идеальное состояние нирваны. В то же время только он и дает начало мыслям, желаниям, привязанности, которые все более и более приковывают к мнимому внешнему миру. Согласно учению этой школы, ум, представляющий собой единственную - реальность и являющийся вместилищем внешних впечатлений, может превратить небеса в ад и ад - в небеса.

Свое название йогачары получили либо потому, что они применяли йогу, благодаря которой приходили к пониманию единственной реальности ума (алаявиджняны), отрицая всякую веру в существование внешнего мира; либо потому, что они соединяли в себе критическую пытливость (йога) с нравственным поведением. Видными представителями этой школы являются Асанга, Васубандху, Дигнага, а 'Ланкаватара-сутра'-одно из наиболее значительных произведений. Другим весьма важным научным трудом этой школы является 'Таттвасанграха' Шантаракшиты с комментарием Камалашилы.

**3. Школа саутрантиков**

Саутрантики признают реальность не только ума, но и внешних объектов. Они утверждают, что без признания внешних объектов невозможно объяснить даже их иллюзорную видимость. Если бы мы никогда не воспринимали ни одного внешнего объекта, то не могли бы сказать, как это делают субъективные идеалисты, что благодаря иллюзии сознание становится подобным внешнему объекту. Ведь выражение 'подобным внешнему объекту' бессмысленно, как и выражение 'сын бесплодной матери', ибо субъективные идеалисты считают внешние объекты совершенно нереальными и абсолютно невоспринимаемыми. Так же неправильно и их доказательство нереальности внешнего мира, когда из признания одновременности сознания и объекта они выводят их тождественность. Всякий раз при восприятии какого-либо предмета (например, горшка) этот предмет воспринимается как внешний объект, а осознание его-как объект внутренний, то есть заключенный в уме.

Таким образом, объект с самого начала познается как отличный от сознания, а нетождественный с ним. Если бы воспринимаемый горшок был тождественен субъекту, то мы могли бы сказать: 'Я - горшок'. Кроме того, если бы не было внешних объектов, то разница между 'представлением горшка' и 'представлением платья' не могла бы быть объяснена, потому что как моменты сознания они тождественны и различаются только как предметы. Следовательно, мы должны признать существование различных внешних объектов вне сознания. Существование внешних объектов может быть выведено из их умственных образов, или идей. Эти объекты придают индивидуальные формы различным состояниям сознания. Из этих форм, или представлений об объектах в уме, мы можем заключить о наличии их причин, то есть о существовании объектов вне ума.

Причина того, почему мы не можем воспринять когда нам угодно любой объект, заключается в том, что восприятие зависит не просто от ума, а от четырех различных условий. Для получения восприятия объекта налицо должны быть: сам объект, чтобы придать форму сознанию; познающий ум (то есть состояние ума в непосредственно предшествующий восприятию момент), чтобы вызвать сознание формы; чувство, чтобы определить вид сознания этого объекта - будет ли оно видящим, осязающим или каким-либо другим. Наконец, должны быть благоприятные вспомогательные условия, такие, как свет, удобное положение, воспринимаемая величина и т. д. Совокупность этих факторов вызывает восприятие объекта. Форма объекта, порожденного таким путем в уме, - это действие объекта на другие вещи. Существование же самого объекта, конечно, не воспринимается, ибо то, что ум познает непосредственно, есть лишь копия, или представление объекта в собственном сознании воспринимающего. Но наличие копии приводит к заключению о существовании объекта, так как без него не может возникнуть копия.

Поэтому теория саутрантиков называется также теорией заключения о внешних объектах. Название этой школы происходит от источника 'Сутра-питака', которому данная школа придает исключительное значение. Аргументы, приводимые саутрантиками в опровержение субъективного идеализма, предвосхитили некоторые из важнейших аргументов западных реалистов (например, Мура), с которыми они выступают против субъективного идеализма Беркли.

Позиция саутрантиков в области теории познания напоминает 'репрезентационизм', то есть 'теорию копий идей' западных философов школы Локка. В измененном виде идеи этой школы можно встретить даже в настоящее время у некоторых представителей так называемого 'критического реализма'.

**4. Школа вайбхашиков**

Несмотря на то, что представители этой школы сходятся с саутрантиками в вопросе о реальности как духовного, так и недуховного мира, вайбхашики указывают: если мы не признаем того, что внешние объекты воспринимаются нами, то они не могут быть познаны и каким-либо иным путем. Вывод о наличии огня из восприятия дыма возможен только потому, что в прошлом мы воспринимали дым и огонь вместе. Тот, кто никогда не воспринимал огня, не сможет сделать и вывода о его существовании из восприятия дыма. Если бы внешние объекты были совершенно невоспринимаемыми, как утверждают саутрантики, то из одних духовных форм невозможно было бы сделать никакого вывода. Человеку, незнакомому с внешним объектом, его духовная форма не может казаться копией или символом наличия этого внечувственного объекта, но представляется самостоятельной вещью, которая не обязана своим существованием чему-либо вне ума. Поэтому одно из двух: либо мы признаем субъективный идеализм, либо - если это будет сочтено неудовлетворительным -признаем непосредственную познаваемость внешнего объекта. Вайбхашиков, таким образом, можно назвать представителями непосредственного реализма.

В основе философской системы реализма лежит трактат 'Абхидхамма'. Вайбхашики следовали исключительно 'Вибхаши' - комментарию на этот трактат, от которого и происходит название их школы.

**IV. Религиозные школы буддизма- хинаяна и махаяна**

Буддизм как религия делится, как известно, на две большие школы: хинаяна и махаяна. Хинаяна - более ранняя форма буддизма,- подобно джайнизму, является примером религии без бога. Место бога занимает в ней всеобщий нравственный закон кармы или дхармы, согласно которому в мире все происходит таким образом, что ни один результат действия не проходит бесследной каждая личность получает такой ум, тело и место в жизни, которые она заслужила своими прошлыми деяниями. Жизнь и учение Будды являются идеалом человека, а также показывают каждой скованной личности возможность достижения освобождения. Вполне доверяя своим способностям в деле достижения освобождения, веря в нравственный закон, гарантирующий сохранение каждой частицы пройденного пути совершенствования, хинаянист следует по указанному Буддой великому пути и надеется получить освобождение в этой или какой-нибудь другой, будущей жизни. Его цель - архатство или нирвана - состояние, угашающее все страдания.

Следовательно, хинаяна есть религия помощи самому себе. Хинаянисты твердо держатся слов Будды: 'Будь светильником самому себе'. Каждый может и должен сам для себя достигнуть высокой цели. Они воодушевлены последними, предсмертными словами Будды: 'Разложение - удел всего состоящего из частей. Работайте усердно над своим спасением'.

Но это - трудный путь, он не зависит ни от божественного милосердия, ни от посторонней помощи, а лишь от избранного Буддой идеала и морального закона вселенной и предназначен только для сильных, которых очень мало в этом мире.

Когда с течением времени количество верующих в буддизм увеличилось, в их числе оказались не только немногие избранные, способные следовать этому трудному идеалу, но также масса полуубежденных людей, обращенных лишь номинально, массы, не понимавшие Пути и не имевшие необходимой моральной силы следовать по нему. Получив поддержку таких царственных покровителей, как Ашока, буддизм вырос количественно. но потерял свои первоначальные качества. Массы, принявшие буддизм отнюдь не на моральной основе, выхолостили его, приспособив к своему собственному уровню. Они привнесли в буддизм свои привычки,верования и традиции, которые вскоре становились частью принятой ими новой религии. Новые учители вынуждены были сделать следующий выбор: либо, сохраняя в неприкосновенности идеал буддизма, пойти на сокращение числа его последователей, либо снизить идеал и тем самым сохранить за собой всех новообращенных. Только немногие, наиболее стойкие, предпочли первое. Большинство же не могло сопротивляться искушению второго. Таким образом, эти учители воздвигли то, что самодовольно называлось ими Большой колесницей - махаяной, противопоставив ее ортодоксальной религии основателей буддизма, которой они дали название Малой колесницы - хинаяны. Если критерием правильности веры считать количество обращенных, то махаяна правильно получила название 'Большой', потому что она намеревалась стать всеобщей религией, храм которой был бы открыт для людей всех вкусов и всех культур.

Дух приспособленчества и миссионерское рвение проложили махаяне путь в Китай, Японию и Корею, дали ей возможность перешагнуть через Гималаи. Охватывая народы различных культур, распространяясь, она обретала все новые и новые формы, ассимилируя верования принимавших ее народов. Современные махаянистские писатели гордятся своей религией и любят называть ее живой, прогрессивной и в ее умении приспособляться видят признак ее жизненности.

Махаянистский дух приспособленчества имеет своим исходным пунктом жизнь и учение самого Будды, придававшего всеобъемлющее значение Д целиком посвятившего себя делу спасения всего живого. Махаянизм подчеркивает именно эту сторону жизни и учения основателя буддизма. Махаянисты указывают, что вся жизнь Будды после его просветления является примером служения делу спасения всех страдающих, примером того, что просветления надо искать не только для своего собственного спасения, но и для того, чтобы своим моральным руководством помогать всем нуждающимся. В действительности маха-янизм стал рассматривать стремления к собственному освобождению как низший идеал, которому присущ элемент эгоизма, как бы неуловимы ни были его оттенки. Идеал спасения всех чувствующих существ стал рассматриваться как важнейший пункт учения Будды. Именно в этом идеале махаянисты видели величие своей религии; отсутствие же такового у хинаянистов рассматривали как недостаток.

Новые элементы, впитанные и развитые ма-хаянизмом в своих различных ответвлениях, были многочисленны и часто находились в противоречии друг с другом. Укажем лишь некоторые из наиболее важных.

а) Идеал бодисаттвы. Как мы уже указали, даже желание собственного спасения рассматри-. вается махаянистами как эгоизм. Конечной целью духовных исканий каждого верующего махаянизм провозглашает не личное освобождение, а 'освобождение всех чувствующих существ'. Каждый набожный махаянист должен дать обет в том, что он будет стараться достичь состояния просветления, бодисаттвы ('Состояния мудрого существования'), не удаляться от мира, но работать среди масс страдающих созданий, руководствуясь совершенной мудростью и любовью, для уничтожения их страданий и достижения спасения их душ. Духовный идеал махаяны получил поэтому название бодисаттвы.

Достигший этого идеала-просветления-и работающий для спасения других созданий называется бодисаттвой. Любовь и мудрость составляют сущность его жизни. Об этих совершенных людях Нагарджуна говорит в 'Бодхи-читте': 'Таким образом, подлинная природа всех бодисаттв-это великое любящее сердце, и все чувствующие существа являются объектом этой любви'. 'Поэтому все бодисаттвы, вдохновленные великой духовной силой для освобождения чувствующих существ от несчастья, смешиваются с ними в грязи рождения и смерти. Хотя таким образом они и сами делаются подчиненными законам рождения и смерти, их сердца свободны от грехов и привязанностей. Они подобны тем неоскверненным непорочной белизны цветам лотоса, которые незагрязненными поднимаются из трясины'. Беря на себя ответственность за поступки других, бодисаттва своими добрыми делами освобождает от страданий людей и сам страдает от последствий их поступков.

Идеал бодисаттвы выдвинут махаянистской философией, отрицавшей реальность всех индивидов, взятых в отдельности, как особый феномен, и считавшей, чтовсеони реально содержатся в единой трансцендентной реальности (алая-виджняна у некоторых йогачаров, шунья или татхата - у некоторых мадхьямиков), частичным или иллюзорным проявлением которой они являются. Эта философия отрицает индивидуальное я и утверждает всеобщее, абсолютное я (Ми-хатман) как реальное я человека. Стремление к освобождению всех, а не только маленького индивидуального я было поэтому логическим следствием этой философии единства всех существ. Более того, положение о том, что трансцендентная реальность не есть нечто, находящееся вне мира явлений, а внутри его, проложило дорогу вере в необходимость достижения совершенства, или нирваны, в этом мире, а не за его пределами. Как говорит Нагарджуна, нирвану обретают в этом мире те люди, которые могут познать до конца существо мира. Аскетизм хинаяны, таким образом, уступает место любви к ближнему - просвещенному интересу к мирским делам.

б) Будда как бог. Выдвигая перед своими избранными последователями идеал бодисаттвы, махаяна дает всей остальной массе верующих религию обещания и надежды. Когда обыкновенный человек изнемогает в борьбе с житейскими невзгодами, то. несмотря на присущее ему стремление самостоятельно преодолеть несчастья, его слабый дух взывает к какому-то неисчерпаемому источнику милосердия и помощи. Он обращается к богу. Религия помощи самому себе, какой она была в форме раннего буддизма, для человека мало утешительна. Этим несчастным массам людей махаяна подает надежду, что бдительное око Будды видит всех страждущих. Будда отождествляется с трансцендентной реальностью, признаваемой философией махаянизма. Исторический Будда, или Гаутама, превратился, по принятой в Индии традиции, в воплощение первичной реальности, или Будду. В дальнейшем развитии новых верований появились легенды о предыдущих перевоплощениях Будды, это так называемые джатаки, или рассказы о различных рождениях Будды.

Как в адваита-веданте, так и в философии махаяны первичная реальность сама по себе считается недоступной никакому описанию (подобно Ниргуна Брахме), но проявляющейся в этом мире как Дхармакая, или вседержитель вселенной. В образе Дхармакайи первичная реальность, или Будда, заботится о спасении всех существ, перевоплощается в различных духовных руководителей и помогает всему живому избавиться от страданий. Так, Будда в образе Дхармакайи выступает ради всяких практических целей вместо бога, к которому слабое сердце может взывать о помощи, любви и милосердии. В этом образе Будда называется также Амитабха Будда. Отождествив таким образом Будду с богом, махаянисты удовлетворили религиозные запросы тех, кто принял буддизм.

в) Восстановление Я. Одним из устрашающих рядового человека положений раннего буддизма было отрицание личности. Если нет личности (я), для кого же тогда трудиться? Философия махаяны учит, что маленькое отдельное я-ложь. Но это видимое я имеет за собой реальность единого трансцендентного я (Махатман}, которое является воплощением Я всего живого. Благочестивый махаянист, таким образом, находит свое я восстановленным в еще более возвышенной форме...