**Проблемы буддийской философии. Метафизика**

Изучение буддийской философии на основании систематических трактатов, сохранившихся в китайских переводах, проливает новый свет на уже известные в европейской литературе проблемы буддийского миросозерцания, а в то же время выдвигает множество новых вопросов и проблем, до сих пор не отмеченных в литературе по буддизму. Многое не могло быть отмечено за не достатком материалов, а отчасти и вследствие того, что имеющийся материал не был использован в достаточной мере.

Знакомство с буддизмом по первоисточникам опиралось главным образом на палийскую литературу проповедей (сутр) и на сочинения по дисциплине (виная); палийская абхидхарма оставлялась без внимания. Первый перевод одного из древнейших систематических трактатов появился в 1900 г. и принадлежит г-же Рис Дэвидс, под редакцией которой вышел и перевод позднейшего сочинения бирманской традиции, относящегося к Х в.; переводчик Шве Зан Аунг, воспитанный уже на идеях современной европейской философии и европейского естествознания, старается изложить на европейской терминологии учение бирманской схоластики, причем, однако, многие из основных вопросов остаются недостаточно выясненными. Таким образом, систематическая литература древнецейлонского буддийского духовенства продолжает оставаться неизученной, несмотря на то что материал сохранился в достаточном объеме.

Еще более неизвестна литература и системы так называемого 'северного', или 'санскритского', буддизма. Обыкновенно работы по буддизму в этой области восходят к трактату брахманского автора Мадхавы. Мадхава - писатель позднейшего периода (XIV в.) и никоим образом не может считаться авторитетом в вопросах по буддизму. Действительно, условия исследования северного буддизма менее благоприятны, ибо санскритская литература в противоположность палийской утеряна, и санскритский буддизм может быть восстановлен только по китайским и тибетским источникам, из которых и те и другие еще мало изучены.

Меньше всего известен буддизм Дальнего Востока. Японские краткие очерки вроде работ проф. Нандзё и Фудзисима о философии не дают почти никакого понятия, а работы, как очерк Судзуки и его же перевод трактата Ашвагхоши, преследуют задачи апологетические, стараясь доказать превосходство махаяны.

С другой стороны, эти работы хотят дать материал по индийскому буддизму, а отнюдь не по устайско-японскому. В Европе китайско-японский систематический буддизм обстоятельному изучению до сих пор не подвергался.

При таком положении буддийской филологии действительно нельзя удивляться, если там, где возбуждался вопрос об истории восточного буддизма, высказывались недоумения: возникал вопрос, каким образом буддизм на Востоке мог превратиться в нечто совершенно противоположное древнему буддийскому идеалу. Установилось мнение, что позднейший буддизм - буддизм 'искаженный', 'испорченный', идолопоклонство; что в сектах, поклоняющихся бодхисаттве Авалокитешваре или будде Амитабхе, сказывается влияние христианства, в то время как древний, 'настоящий' буддизм отличался именно отсутствием религиозных метафизических элементов. Подчеркивание контрастов легко могло привести к таким выводам: ведь промежуточные стадии развития были неизвестны, а поэтому и переход от древнецейлонского к японскому средневековому буддизму оставался загадочным.

Индийский буддизм первого тысячелетия нашей эры в целом пока неизвестен, а те его формы, которые покорили Восточ-ную Азию, относятся именно к этой эпохе, а не к более ранней и не к позднейшей цейлонской. Буддизм этой эпохи сталкивался с брахманскими учениями в Индии, с конфуцианством и с даосизмом в Китае, с синтоизмом в Японии.

Исторический буддизм, фактически живший и живущий поныне на Востоке, никогда не был связан с цейлонским, который поэтому для понимания истории религии на Востоке не может оказать непосредственного содействия, не говоря уже о том, что обе стадии буддизма отделены одна от другой периодом в 2000 лет и что проводить здесь вообще какие-либо сопоставления крайне опасно. Наконец, самый вопрос о различии, об искажении буддизма и т. д. должен уступить место другому, положительному вопросу о том, какая же все-таки связь объединяет буддизм всех направлений и всех периодов? Что позволяет представителям всех восточных и индийских сект называть себя буддистами?

Рассматривая длинный ряд оригинальных сочинений, сохранившихся в китайских переводах - начиная с трактата 'Маха-вибхаша' (II в. до Р. Хр.) до сочинений периода Сюаньцзана (VII в.) и самостоятельных трактатов и комментариев китайцев, а затем и авторов различных направлений и сект японского средневековья, - мы повсюду замечаем некоторую общность проблем и их решений, которые сближают все эти на первый взгляд разнородные философские и религиозные системы. Вопреки мнению, что различные секты являются скорее различными религиями, становится ясным, что это все же только различные направления одной системы религиозно-философского миросозерцания, существенно отличающегося от других систем Индии и Востока.

Тут сразу же могут возникнуть вопросы, ясного ответа на которые пока в литературе не имеется. Если буддизм по существу отличается от брахманизма, то в чем же заключается новшество, внесенное им в индийскую схоластическую философию, из которой он вышел? Самый факт, что он вышел из общеиндийской философии, не подлежит сомнению. Если буддизм - религия, то как объяснить, что он, как принято полагать, отрицает и Бога и душу и вообще не интересуется проблемами метафизики, проблемами истинного бытия, а остается в пределах этики мира сего? Если буддизм всех направлений объединен общими основными идеями, то не странно ли, что, согласно литературе по буддизму, среди буддистов были реалисты, идеалисты, материалисты, нигилисты и т. д.; ведь все эти точки зрения философии объединению не поддаются. Спрашивается: в чем же состоит сущность буддизма - религия ли он, или этическая философия, или что-либо другое? В чем заключается его центральная идея?

Наряду с этими вопросами ставятся и другие, более детальные: как объяснить теорию перерождения, так мало связуемую с остальными воззрениями буддизма; как понять преобладающее значение формулы о 12-членной 'причинной связи', столь 'нелогичной' и неясной; как понять учение о спасении, идею нирваны, если нет души?

По поводу проблем буддийской философии в литературе можно найти догадки и соображения, но прямых ответов, обоснованных трактатами буддийских догматиков, пока не имеется. Вопросы эти важны, однако, не только для того, кто интересуется индийской философией, но и для всех занимающихся историей религии, особенно же если они сталкиваются на Востоке с буддистами самых разнообразных направлений и классов общества.

Ответить на каждый из упомянутых вопросов и недоумении отдельно невозможно. Все эти вопросы исходят из ряда предвзятых мнений, и каждый частичный ответ, каждая попытка устранить ошибочность одного вопроса отдельно от других привела бы только к большему еще осложнению.

Единственный возможный ответ сводится к изложению системы основных проблем, вокруг которых сложилась буддийская философская литература. Придется указать на различия в толкованиях тех или других проблем у представителей различных направлений и на те видоизменения, которым проблемы подвергались тогда, когда буддизм обращался к широким народным массам. При ясном понимании системы буддизма в целом многие вопросы и сомнения отпадают сами собой: останавливаться поэтому на выяснении их во всех деталях нет надобности. Что касается плана систематического изложения, то наиболее целесообразным является сохранение схемы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина - один европейский, другой буддийский - даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому приходится при переводе термина, например, нашими словами 'объект', 'чувственность', 'психическое' и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. 'Артха' или 'вишая' соответствуют термину 'объект', но с идеей ob-jectum они ничего общего не имеют. 'Спасение' и 'нирвана' совпадают, поскольку и то и другое является конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, 'спасение' при слове 'нирвана' невозможна.

При буквальных - в этимологическом смысле - переводах грозит новая опасность: переводимый термин может только в одном из своих значений совпадать с предлагаемым переводным; в таком случае могут возникнуть недоразумения и невозможность правильно понять перевод текста. Пресловутые эквиваленты вроде 'закон', "loi" вместо 'дхарма', 'name and form' вместо 'намарупа' и т. п. переводы относятся к этой категории.

Таких абсурдных буквальных переводов частичных значений, иногда по контексту вовсе не подходящих, встречается немало и. в китайской, а также тибетской литературе, переводной с санскритского.

Вопрос о методе перевода буддийских терминов далеко еще не решен, нужно, смотря по надобности, пользоваться тем или другим способом передачи. Указанная трудность имеет в то же время важное значение: она постоянно напоминает о том, что, хотя общность почти всех идей очевидна, тем не менее идеи выражены иначе. У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической и вообще индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем. При разборе вопроса, к каким системам следует отнести буддийские системы - к реализму ли или к идеализму и т. д., будет показано, как трудно отождествляются индийские системы и наши, несмотря на явные параллели в конечных результатах.

Наиболее известными из всех схем догматики являются схемы Васубандху, примененные им в 'Абхидхармакоше' и 'Виджняпти-матрата-шастре', обе схемы, в особенности первая, остались классическими и по настоящее время. В этих схемах, а также и во всех других, встречающихся в предшествующей Васубандху литературе, важнейшее место занимают отделы метафизических учений, служивших главным объектом схоластических споров.

Вопрос об отношении буддизма к метафизике, т. е. проблеме истинного или абсолютного бытия, чрезвычайно важен.

В европейской литературе весьма распространено мнение, что древнейший буддизм, в особенности же основатель иго Будда Шакьямуни, вопросами онтологии не интересовался и не занимался ими. Об этом говорят все европейские очерки буддизма. В доказательство приводится обыкновенно отказ Будды от ответа на 14 знаменитых вопросов, о которых речь будет ниже.

Другие явно метафизические учения, входившие в проповедь Будды, как, например, учение о перерождении и о 12-членной формуле причинной связи, устраняются как нечто 'не соответствующее' основному учению буддизма. Путем подчеркивания и преувеличения важности этической части буддийского учения о монашеских заповедях действительно достигается впечатление, что в буддизме первоначально не было метафизики.

При этом, однако, остается непонятным, каким образом буддизм мог выйти из предшествующей индийской философии без определенного отношения к метафизическим вопросам, ибо брахманская философия заведомо на первый план выдвигает метафизику; кроме того, в учении Будды находятся вполне категорические ответы на якобы отклоненные вопросы.

Существует ли душа, 'я', 'атман'? Ответ дан вполне определенный: не существует в том смысле, как полагают обыкновенные люди и философы санкхьи и вайшешики. Важно отметить, что философию веданты буддисты в своей полемике не упоминают. Такой определенный ответ возможен только при ясно выработанной и обоснованной точке зрения по этому вопросу, относящемуся, очевидно, к области метафизики.

Наконец, вся буддийская этика построена на идеях спасения, т. е. достижения нирваны, и на теории перерождения и возмездия; при этом предполагается установленной жизнь до рождения, а также жизнь после смерти, опять, следовательно, вполне ясные ответы на метафизические вопросы. Все эти теории встречаются отнюдь не только в простонародном буддизме, но и в схоластических трактатах и в проповедях самого Будды, а поэтому относиться к ним как к чему-то 'несогласному' с основным учением Будды непозволительно; и такое мнение ничем не может быть обосновано. Даже в том случае, если бы оказалось, что сам Буда метафизикой не занимался, остался бы факт, что явно метафизические учения махаяны, начавшиеся с Ашвагхоши и Нагарджуны, относятся тоже к древности, что, следовательно, весь позднейший буддизм Индии, Китая и Японии уже вне всякого мнения на первый план выдвигал именно проблемы абсолютного бытия. Таким образом, буддизм на всем протяжении своей истории был столь же проникнут метафизикой, как и все другие религии.

Простонародный, вульгарный буддизм, в особенности на Востоке, с самого начала был прежде всего религией молитвы в веры либо в спасительную силу различных будд и бодхисаттв, либо в будду Амитабху, в Авалокитешвару и др. или в перерождение в раю, в 'чистой земле'. В древней Японии на буддийских монахов и ученых смотрели как на шаманов; неоднократно в биографиях и летописях древней Японии упоминается, что при дворе были прочитаны лекции по философии Нагарджуны с целью вызвать дождь во время засухи. Элементы шаманства сохранились в японском буддизме и поныне. Буддизм в этом отношении нисколько не отличается от других религиозных систем, пошедших на компромисс путем восприятия элементов народного суеверия. Но и так называемые доказательства, что Будда не занимался вопросами метафизики, вряд ли могут считаться таковыми в действительности.

Отказ от ответа на 14 вопросов вовсе не доказывает индифферентизма Будды к вопросу о реальном бытии, а, напротив, подтверждает, что он много думал об этом вопросе и смотрел на него с вполне определенной точки зрения. Упомянутые вопросы подробно рассматриваются в 19-й книге 'Абхидхармакоши' (версии Сюаньцзана) в связи с разбором разновидностей ответов, возможных при диалектических спорах. Сначала Васубандху приводит те примеры, которые еще поныне обсуждаются в буддийских учебниках диалектики. Ответы бывают четырех родов: категорический; ответ с оговоркой; предварительный вопрос, прежде чем ответить с целью точнее выяснить, о чем спрошено; и отказ от ответа или молчание, при этом особенно доказывается, что мы имеем право отказ от ответа считать ответом.

1. Умирают ли все живые существа? Ответ категорический: да, умирают.

2. Рождаются ли снова умершие? Ответ с оговоркой: да и нет, 'не отрезавшие' еще своих страстей рождаются, остальные - нет.

3. Силен ли человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями слаб.

4. Схандхи (группы элементов, составляющих личность) и живое существо, т. е. 'я', одно ли и то же или нет? Ответ отклоняется на том основании, что так называемого 'живого существа' в действительности вовсе нет, а поэтому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно нетождественно. Выражение 'тождество или нетождество живого существа' с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение 'сын бесплодной женщины' или 'белизна черного цвета'.

Вслед за этим Васубандху еще раз подробно поясняет те же разновидности ответов на более трудных примерах, взятых из философии, и в заключение ссылается на 'Агама-сутру', где Будда сам объясняет четыре разновидности ответов. Первые три случая я опускаю; вопросы, на которые, как говорит Будда, ответ невозможен, следующие:

1-4) Мир постоянен ли? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

5-8) Мир ограничен ли (во времени)? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

9-12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или в то и другое? Или ни то, ни другое?

13-14) Жизнь и тело (личность) одно и то же? Или нет?

Проблемы буддийской философии. Метафизика

На эти вопросы, поясняет комментатор Пугуан, нельзя ответить, потому что 'мир', 'Будда' и 'жизнь', как их понимает спрашивающий, не что иное, как 'я', выраженное косвенно, т. е. под 'миром' спрашивающий разумеет внешний мир как нечто независимое в отношении к эмпирическому 'я', в самостоятельной, абсолютной реальности которого он не сомневается. Под 'Буддой' спрашивающий разумеет 'я' учителя Шакьямуни, т. е. его душу как нечто обособленное от переживаемого учителем мира. Точно так же он и 'жизнь' понимает как нечто обособленное, что может быть тождественным с эмпирической личностью.

Будда же постоянно учил, что такого самостоятельного 'я' нет, что нет и обособленного от него мира, нет самостоятельных 'предметов', нет обособленной 'жизни'; все это неразрывные корреляты, отделимые друг от друга только в абстракции. Спрашивающий же требует, чтобы Будда тому, существование чего он отрицает, приписал определенный атрибут, т. е. высказал бы о нем категорическое суждение. Будда молчит. Говоря на языке буддийской логики Дигнаги, суждение 'мир ограничен' Буддой не может быть выставлено в качестве 'тезиса', так как Будда 'не признает' подлежащего этого тезиса - 'мир'. В конспекте логики Дигнаги, составленном учеником Шанкарасвамином, дано следующее определение 'тезиса': 'Тезисом называется признанный носитель качеств (S) и признанное качество (Р) в том случае, если они друг друга определяют, т. е. поставлены в связь друг с другом в одном суждении'. 'Ошибочным', т. е. непригодным для обсуждения, бывает тезис тогда, когда та или другая его часть одной из спорящих сторон не признается. В данном случае мы имеем ошибку, состоящую в непризнанности подлежащего тезиса: например, если сторонник учения санкхьи, обращаясь к буддисту, скажет: 'Я' - это есть активность сознания. Куйцзи в 'Большом комментарии' поясняет это правило так: 'Сказуемое ("четана") (активность сознания) признано обеими сторонами, ибо и среди элементов, о которых учит Будда, упоминается этот элемент. Подлежащее же 'я" большинством буддистов не признается, ибо не существует того, что не установлено посредством правильных способов познания, т. е. либо путем внешнего или внутреннего прямого наблюдения, либо путем умозаключения'.

Это значит, что то 'я', в существовании которого наивный реализм не сомневается, никаким способом не может быть подмечено на опыте; поэтому и нет никакой надобности для объяснения такого мнимого явления вводи', в число трансцендентных элементов особую реальность, душу или 'я'. Так называемое эмпирическое 'я' вполне объясняется другими элементами и законами их ассоциаций, вопросы отклоняются, следовательно, вовсе не потому, что они метафизические, а потому, что логически невозможно на них ответить при той точке зрения, на которой стоит Будда.

Но нужно ли удивляться, что Будда не объяснял каждому любопытному, вопрошавшему его, своей критической точки зрения и своего отношения к вопросу о бытии? Не посвященный в философские теории все равно не понял бы его сразу.

Слова Будды о 'неважиости' этих вопросов скорее напоминают слова Канта в 'Пролегоменах', что 'вовсе не нужно, чтобы всякий занимался метафизикой'. Во всяком случае, ученики и последователи Будды очень много спорили и писали именно об этих вопросах, и они не колеблясь ссылаются на слова учителя.

Спрашивается: чем объяснить, что европейские авторы с такой настойчивостью отрицают метафизичность первоначального буддизма? Отчасти такое явление можно объяснять двоякой тенденцией. С одной стороны, авторы-миссионеры христианских вероисповеданий невольно, а иногда, быть может, и намеренно подчеркивали антиметафизичность буддизма для того, чтобы доказать его несостоятельность и несовершенство в смысле религиозной системы, указывая на отсутствие в буддизме главных элементов религиозного характера.

С другой стороны, на отсутствие якобы в буддизме метафизики указывалось как на преимущество, причем буддизм выставлялся как система, способная заменить религию и все-таки не противоречащая современному научному миросозерцанию. Не следует забывать, что начало изучения буддизма совпадает с упадком метафизической философии и с расцветом материалистических систем мировоззрения в Европе. Так называемое совпадение буддийских учений с результатом современной науки подчеркивается в особенности в теософских сочинениях, примыкающих к буддизму. Утверждения таких санскритистов, как Ольденберг, Рис Дэвидс, Пишель и др., тоже, вероятно, бессознательно основаны на тенденции защитить буддизм от упрека в метафизичности, т. е. на желании представить его как систему, заслуживающую внимания тех, кто согласно течению времени относился отрицательно к спекулятивной философии.

Главная причина неправильного понимания буддийской философии кроется, конечно, в том, что литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной. При знакомстве со схоластической литературой древнего буддизма утверждение, что он относился отрицательно к метафизическим вопросам, совершенно немыслимо.