

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ



ЛЕКЦИЯ 1

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУДДИЗМА

Буддизм* — первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство — приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам — более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и две другие только что названные религии: подобно христианству и исламу, буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии; продолжается начавшийся в конце XIX в. процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма — Индией, и религией Дальнего Востока — цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры. Цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр, с уважением отзывались о ней Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока — индийскую, китайскую, не говоря уж о культурах Тибета и Монголии, пронизанных духом буддизма до самых оснований. В лоне буддийской традиции были созданы утонченнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не

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

только с чисто историко-философской точки зрения, — вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новейшей европейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма (а дисциплина, занятая научным изучением буддизма, более ста лет тому назад получила название *буддология*) необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись прежде всего к вопросу о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглашает принцип всеобщей причинной обусловленности, а следовательно, и сам также должен рассматриваться с точки зрения причинной обусловленности (*пратитья самутпада*).

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

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

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

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

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда, и где буддизм с самого начала своего существования получил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивавшей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы слабым звеном брахманизма), а с другой — именно здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение другого благородного сословия — варны кшатриев (воинов и светских правителей — царей). А буддизм и возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Важно также отметить, что именно буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных обра-

зований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в. н. э., великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» («Абхидхармакоша») миф о происхождении общества, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В том, что буддизм опирался даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую, была скрыта существенная опасность, в полной мере проявившаяся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII–XIII вв.). Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викрамашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались утонченнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогины — *махасиддхи* (великие совершенные) — собирались на свои мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии — индуизма. Вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению (*Дхарме*) Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вспомним, к слову, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете Шантаракшита (VIII в.), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения — Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания. Вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застаёт свою жену в объятиях любов-

ника. Муж начинает ругать ее, а она всё отрицает. Тогда муж говорит, что всё видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!»

Середина I тысячелетия до н. э. стала в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что «слабое звено» брахманизма — государства северо-востока Индии — стало опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений в свою очередь было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между брахманами (жречеством) и кшатриями, воплощавшими собой начала светской власти древнеиндийских царей.

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

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так

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

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

В настоящее время совершенно невозможно реконструировать научную биографию Будды. Простое отсечение мифологических сюжетов и элементов фольклорного характера совершенно неэффективно, а материала для подлинной биографической реконструкции у современной науки явно недостаточно. Поэтому здесь мы даже не будем пытаться заниматься этим безнадежным делом и представим не биографию, а вполне традиционное жизнеописание Будды на основе синтеза ряда буддийских житийных текстов.

В течение сотен и сотен жизней *Бодхисаттва* (*бодхи* — пробуждение, просветление; *саттва* — существо; здесь — «будущий Будда») совершал бесчисленные подвиги любви и сострадания, постепенно накапливая заслуги и приближаясь к состоянию мудреца, познавшего истину и вышедшего из мучительного колеса чередования рождений и смертей, — к состоянию Будды. И вот пришло время его последнего рождения. Бодхисаттва пребывал в это время на небесах Тушита и обозревал землю в поисках наиболее благоприятного места для своего последнего рождения, поскольку он

уже находился на таком уровне духовного развития, что мог выбирать. Его взгляд остановился на небольшом государстве народа шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала), которым управлял мудрый царь Шуддходана из древнего царского рода. И Бодхисаттва, который мог даже просто появиться в мире, не входя в материнскую утробу, решил избрать семью царя шакьев для своего рождения, дабы впоследствии люди, испытывая глубокое уважение к почтенному роду царей шакьев, с большим доверием отнеслись бы к проповеди Будды, видя в нем отпрыска древней и славной семьи.

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

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

Эти чудесные роды оказались роковыми, и вскоре Махамайя умерла. Но ее сын не забыл о матери, которой совсем не знал: уже после своего Пробуждения он вознесся на небеса Тушита, где обрела рождение Махамайя, рассказал ей, что стал Буддой, победителем страданий, и проповедал ей *Абхидхарму* — буддийское философское учение. Пока же будущий Будда еще младенец, и его доставляют во дворец отца в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала — Катманду), центре страны шакьев.

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

Царю, конечно, хотелось, чтобы его сын стал великим государем. Поэтому он решил так организовать жизнь сына, чтобы ничто не могло навести его на философские размышления или раздумья о смысле жизни. Принца поселили в великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира, и растили в роскоши и неге. Мальчик неизменно обгонял всех своих сверстников в науках и воинском искусстве. Но он с детства проявлял склонность к размышлениям, и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса (*самадхи*) такой интенсивности, что его сила остановила одно из божеств, пролетавших неподалеку. Нрава принц был кроткого, что поначалу даже восстановило против него его невесту — принцессу Яшодхару, которая сочла, что подобная кротость не пристала кшатрию и несовместима с воинской доблестью. И только после того как Сиддхартха продемонстрировал Яшодхаре свое воинское искусство, она согласилась стать его женой; у них родился сын Рахула. Казалось, что план царя-отца непременно осуществится. Так продолжалось до тех пор, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет и он однажды не отправился на охоту, что и изменило всю его жизнь.

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

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью

он покинул дворец на своем любимом коне Кантаке, в сопровождении лишь одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Затем он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков.

Сиддхартха присоединялся к разным шраманским группам, быстро достигая всего, чему учили их наставники. Наиболее известными из учителей будущего Будды были Удрака Рамапутра и Арада Калама. Они проповедовали учение, близкое *санкхье* — одной из ортодоксальных брахманских школ, возникшей, однако, в шраманской среде, а также учили йогической практике духовных упражнений, в том числе дыхательной гимнастике, требовавшей длительной задержки дыхания, что сопровождалось мучительными ощущениями. По учению санкхьи, мир представляет собой результат ложного отождествления духа (*пуруша*) с материей (*пракрити*). Полное отчуждение духа от материи есть освобождение (*кайвалья*) и избавление от всех страданий. Сиддхартха очень быстро достиг всего, о чем учили его наставники, и те даже предложили ему стать их преемником. Однако бывший царевич отказался: он не нашел того, чего искал, и ответы, которые он получил, практикуя методы своих наставников, не удовлетворили его.

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

Сиддхартха внимательно слушал всех, но ничьим приверженцем так и не стал. Он предался суровой аскезе и умерщвлению плоти. Впоследствии он сам говорил, что дошел до такой степени истощения, что, дотронувшись до живота, чувствовал пальцем позвоночник. Но аскеза не приблизила его к просветлению, и истина

оставалась столь же далекой от него, как и тогда, когда он жил в царском дворце в Капилавасту.

Тогда Сиддхартха решил отказаться от крайности аскетизма и принял скромную, но питательную еду (рисовую кашу на молоке) из рук жившей неподалеку девушки. Пять аскетов, практиковавших вместе с Сиддхартхой, сочли его отступником и покинули его, оставив в полном одиночестве. Тогда бывший принц сел в позе созерцания под баньяновое дерево (*figus religiosa*), получившее в буддийской традиции наименование «Древо Пробуждения» (*бодхи*), и дал клятву, что не сойдет с этого места до тех пор, пока не достигнет своей цели и не познает истину, после чего вошел в состояние глубокого сосредоточения, погружившись в созерцание.

Чувствуя приближение победы Сиддхартхи над миром смертей и рождений, злой демон Мара атаковал его своими демоническими полчищами, а когда тот не устрасился, попытался соблазнить его обликом своих прекрасных дочерей. Но Сиддхартха остался непоколебим, и Мара отступил. Между тем Сиддхартха все глубже и глубже погружался в созерцание, и ему открылись Четыре Благородные Истины о страдании, причинах страдания, прекращении страдания и пути, ведущем к прекращению страданий. Еще глубже стало его сосредоточение, и он постиг всеобщий принцип причинно зависимого происхождения. Наконец разум Сиддхартхи достиг четвертого уровня сосредоточения, и перед ним засиял свет нерушимого покоя нирваны, Великого Освобождения. Здесь Сиддхартха вошел в состояние транса Океанического Отражения: его сознание уподобилось безграничной поверхности Мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент Сиддхартха Гаутама, царевич из клана шакьев, исчез, и в мире появился Будда (*Buddha*) — Пробужденный, Просветленный (санскритский корень *buddh* тот же самый, что и в русских словах «будить», «пробуждаться», и это неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими языками относится к индоевропейской языковой семье). И больше уже не был он принцем и наследником престола; строго говоря, не был он больше и человеком, ибо люди рождаются и умирают, а Будда пребывает превыше и жизни, и смерти. И его имена и титулы отныне — Будда Шакьямуни (Пробужденный Мудрец из

Рода Шакьев), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший*), Бхагаван (Благословенный, Блаженный; буквально «наделенный благой долей»), Сугата (Правильно Идущий), Джина (Победитель), Локадждештха (Почитаемый Миром). И возрадовалась вся Вселенная, боги осыпали Будду небесными цветами, по миру разлилось прекрасное благоухание, и земля сотряслась от появления Победителя. Но сам Будда еще семь дней пребывал в состоянии самадхи, наслаждаясь блаженством освобождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же подступил Мара с последним искушением. Он предложил Будде оставаться здесь, под Древом Бодхи, и наслаждаться обретенным блаженством, никуда не ходя и не проповедуя истину другим людям. Но Будда немедленно отверг это искушение и пошел в один из религиозных центров Индии — в находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Поза Алмазной Несокрушимости — эпитет места Пробуждения; ныне Бодхгая, штат Бихар) Бенарес (Варанаси). Придя туда, он направился в близлежащий Олений Парк (Сарнатх), где и произнес свою первую проповедь — Проповедь о Повороте Колеса Учения (*Дхармы*). Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали и стали первыми буддийскими монахами, первыми членами *сангхи* — буддийской монашеской общины. Так новая религия сразу же обрела свои Три Драгоценности (*Триратна*), три объекта поклонения, с принятия прибежища в которых человек может считаться буддистом: Будду, Дхарму (его Учение) и Сангху (монашескую Общину).

Кроме аскетов, Будде внимали две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного Колеса Учения — Дхармачакры (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) стали символом буддизма и буддийской

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

проповеди (это изображение можно увидеть на крышах многих буддийских храмов, в том числе и Санкт-Петербургского дацана).

Сиддхартха Гаутама покинул дворец в двадцать девять лет и стал Буддой в тридцать пять лет. После этого он еще сорок пять лет проповедовал свое учение в разных государствах северо-востока Индии. Богатый купец Анатхапиндада подарил сангхе рощу близ города Шравасты, столицы государства Кошала. Там Будда и его монахи часто останавливались, приходя в Кошалу. Сангха быстро росла, и, если верить сутрам, ее численность достигла 12 500 человек. Из числа первых монахов выделились самые выдающиеся ученики Будды: Ананда, Махакашьяпа (Знаменосец Дхармы), Махамаудгальяяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов (*бхикшу*) появились и монахини (*бхикшунни*). Будда не забыл и о своих родных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом. После бесед с Буддой его сын Рахула и Яшодхара приняли монашество. Отец Будды, Шуддходана, оставшийся таким образом без наследников, взял с Будды слово, что он больше никогда не примет в общину единственного в семье сына без согласия его родителей. Будда обещал это, и с тех пор этот обычай свято соблюдается в буддийских странах, особенно на Дальнем Востоке. Однако не все складывалось благополучно. Слава Будды вызвала зависть его двоюродного брата Дэвадатты, который и раньше завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пробовал погубить Будду, то напустив на него опьяненного слона (который, однако, встал перед Буддой на колени), то обрушив на него огромный камень. Когда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, на самом же деле стремясь расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Но его козни были тщетны, и в конце концов он был с позором изгнан из общины. Литература *джатак* (дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы — будущего Будды) полна историй о том, как Дэвадатта враждовал с Бодхисаттвой еще в их прошлых жизнях).

Шло время. Будда старел, и близился день его отхода в окончательную нирвану. Это произошло в местечке Кушинагара на берегу реки Найранджани, относительно недалеко от Бенареса. Про-

стившись с учениками и дав им последнее напутствие — надеяться только на собственные силы, «быть светильниками самим себе» и усердно трудиться во имя освобождения, — Будда лег в позу льва (на правый бок, головой к югу и лицом к востоку, подложив правую руку под голову) и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. Закончилась его последняя жизнь, больше не будет новых рождений и новых смертей. Гончарный круг *кармы* остановился, и тело, последняя объективация былого влечения к профаническому существованию, перестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, — его заменило высшее блаженство.

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

Позднее, когда реликвии закончились, в ступы стали класть тексты сутр, почитавшихся записью подлинных слов Будды. Поскольку суть Будды есть Дхарма, его Учение, то сутры как бы представляли собой Дхарму как духовное тело Будды. Эта замена (физическое тело — духовное тело, «мощи» — тексты, Будда — Дхарма) оказалась очень важной для последующей истории буддизма, поскольку здесь, видимо, коренятся истоки чрезвычайно

важного учения махаянского буддизма о Дхармовом Теле Будды — *Дхармакаи*.

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

Предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел так называемый первый буддийский «собор», когда собрались все ученики Будды и трое из них — Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяяна на память воспроизвели всё, чему учил Будда, — нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи (*Виная*), проповеди и поучения Будды (*сутры*) и его философское учение, «сверх-Дхарму» (*Абхидхарму*). Так возник буддийский Канон — *Трипитака* (на пали — *Типитака*), то есть «Три Корзины» Учения (в Древней Индии писали на пальмовых листьях, которые носили в корзинах). В действительности первый из известных нам вариантов Канона — палийская Типитака — складывался в течение нескольких столетий и был впервые записан на Ланке около 80 г. до н. э., то есть более чем через триста лет после нирваны Будды. Поэтому некритически отождествлять палийский Канон с учением раннего буддизма и тем более с учением самого Будды было бы легковерно и совершенно ненаучно.

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

зованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

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

В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака, священная для буддистов-тхеравадинов Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи и Лаоса, а также два варианта махаянской Трипитаки — на китайском (перевод текстов и формирование Канона в основном завершились в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII–XIII вв.) языках. Китайская Трипитака авторитетна для буддистов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, а тибетская — для народов Тибета, Монголии и российских буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы. Китайская и тибетская версии во многом совпадают, а в каких-то отношениях дополняют друг друга: например, в китайский Канон вошло значительно меньше произведений тантрической литературы, чем в тибетский; в тибетском своде несравненно полнее представлены и поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе «Агамы» (пали: *никая*) содержатся переводы

буддийских текстов, по-видимому отражающих даже более раннюю редакцию текстов, известных нам по палийскому Канону, чем в самой Типитаке. И конечно, в китайской Трипитаке почти отсутствуют сочинения тибетских авторов, а в тибетском *Данджуре* / *Тангьюре* — китайских*.

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

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

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

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

* Тибетский буддийский Канон делится на две части: *Ганджур* (в лхасском чтении *Кангьюр*) — собственно Трипитака — и *Данджур* (*Тангьюр*) — переводные и собственно тибетские неканонические философские, религиозные и литературные произведения. Китайская Трипитака (*Сань цзан*; *Да цзан цзин*) такого разделения не содержит.

ЛЕКЦИЯ 2

ОСНОВЫ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ

Разговор об основах учения буддизма следует начать с одного важного замечания. Дело в том, что никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О. О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно *Махаяны*, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно сконструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычленив некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы XX в. пытались сделать в Японии так называемые «критические буддисты» Хакама Нориаки, Мацумото Сиро и их многочисленные последователи). Любой беспристрастный исследователь вынужден рассматривать как «буддизм» любое учение, считавшееся буддийским самой традицией. Если использовать язык, имманентный самому буддизму, то можно сказать, опираясь на доктрину, известную как *анатмавада* (принцип бессущности, «не-души»), что буддизм суть только имя для обозначения направлений и течений, считающих себя буддийскими.

Но тем не менее существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией характерны для всех направлений буддизма (хотя их осмысление может быть весьма различным). Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь обратимся. К этим

базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины *анатмавады* («не-души») и *кианикавады* (учение о мгновенности), а также буддийскую космологию. Все буддисты верят, что эти принципы были провозглашены самим Буддой, однако если тхеравадины (последователи «южного» буддизма, часто не совсем корректно называемые хинаянистами) считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они есть лишь некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой, чтобы подготовить учеников к восприятию ими истин более высокого порядка, таких, например, как тождество сансары и нирваны или наделенность всех живых существ природой Будды. Но в любом случае рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

Четыре Благородные Истины

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

Рассмотрим Четыре Благородные Истины подробнее.

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

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

«Всё есть страдание. Рождение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соединение с неприятным — страдание, разлучение с приятным — страдание. Поистине все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. Конечно, буддисты отнюдь не отрицают того обстоятельства, что в жизни есть и приятные моменты, сопряженные с удовольствием, однако это удовольствие (*сукха*) не является противоположностью страданию, а само как бы включено в страдание, являясь как бы его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. Мы можем испытать сильное физическое или духовное (например, эстетическое) наслаждение и даже готовы при этом воскликнуть «Остановись, мгновение!», но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем оттого, что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего страдаем еще сильнее. Или наоборот. Мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигаем цели. Но нас ждет горькое разочарование: плод оказался не столь сладким, как нам представлялось,

а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута и более стремиться не к чему. И наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это еще не всё. Мы не только страдаем (в смысле мучаемся), но и все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. Кажется, что человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, опутанный клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий. Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается человеческим уделом. Страдают и животные. Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду идет борьба за выживание. Неисчислимы страдания обитателей адов (временное состояние, согласно буддизму; вечных мук эта религия не знает), страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные души — *преты*. Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) страдают. Им приходится воевать с демонами — *асурами*, им ведом страх смерти, поскольку они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. Вот констатация болезни, вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?

Вторая Благородная Истина — истина о причине страдания. Эта причина — влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни, как сказал бы увлекавшийся буддизмом и другими индийскими учениями А. Шопенгауэр. При этом влечение понимается буддизмом максимально широко, ибо в это понятие включено и отвращение как обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни — влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающиеся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующиеся на фундаментальном заблуждении, или неведении (*авидья*), которое выражается в непонимании того, что суть бытия есть страдание. Влечение порождает страдание, — если бы не было влечений и жажды жизни, то не было бы и страданий. А этой жадой пронизана вся природа. Это как бы сердцевина жизнедеятельности каждого существа. И регулируется эта жизнь законом *кармы*.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ

Лекция 1. Предпосылки возникновения буддизма	7
Лекция 2. Основы буддийского учения	23
Лекция 3. Школы и направления буддизма. Хинаяна и Махаяна	53
Лекция 4. Доктринальные тексты Махаяны (Литература сутр)	74
Лекция 5. Классическая буддийская философия: Мадхьямака (Шуньявада)	90
Лекция 6. Классическая буддийская философия: Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи	112
Лекция 7. Ваджраяна (тантрический буддизм)	145
Лекция 8. Буддийская традиция Тибета	168
Лекция 9. Буддизм в Китае и на Дальнем Востоке	201
Лекция 10. Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом	248

ОПЫТ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО

Религии мира

Введение	275
Часть I. РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ. МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНОСТИ	
Глава 1. Шаманизм	368
Глава 2. Мистерия смерти и воскресения: страдающие боги Древнего Востока и античного мира	400
Часть II. РЕЛИГИИ ЧИСТОГО ОПЫТА: ДАОСИЗМ, ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ	
Глава 1. Психотехника в даосизме	449
Глава 2. Наука психотехники: индуистская йога	486
Глава 3. Расцвет психотехники в буддизме	534

СОДЕРЖАНИЕ

Часть III. ДОГМАТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ (БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Глава 1. Специфика библейской религиозности	617
Глава 2. Каббала и Восток	641
Глава 3. Догматика и мистика в христианстве	672
Глава 4. Пророчество и мистицизм в исламе (суфизм)	710
Заключение	737

ПУТЬ ЗОЛОТА И КИНОВАРИ *Даосские практики в исследованиях*

Введение	747
Глава 1. Даосские практики: регуляция <i>ци</i> и «хранение Одного» (от чуских шелков до «канонов бессмертных»)	764
Глава 2. Даосская алхимия: от тиглей и реторт к «бессмертному зародышу» (внешнее и внутреннее Пути золота и киновари)	830
Вместо заключения	870