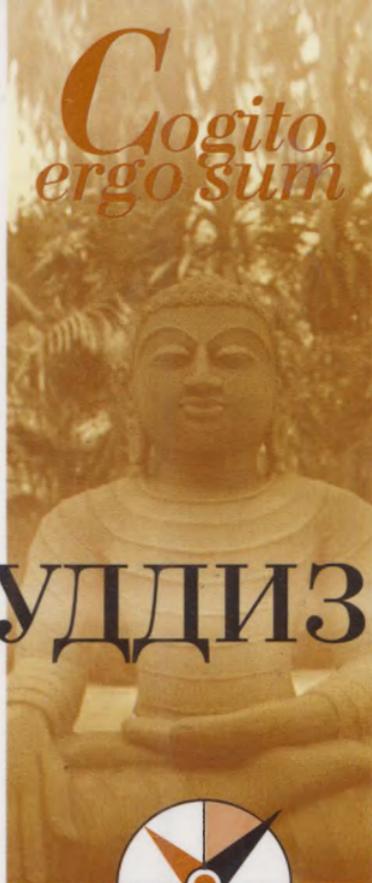


*Cogito,
ergo sum*

БУДДИЗМ



Анри Арвон



Университетская библиотека

Cogito, ergo sum

БУДДИЗМ

Cogito, ergo sum

Буддизм

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

АНРИ АРВОН

АСТ • Астрель.
Москва
2005

УДК 294.3
ББК 86.35
А79

Подписано в печать 22.11.04. Формат 76×100/32.
Гарнитура «Петербург».
Усл. печ. л. 7,0. Тираж 5000 экз. Заказ № 1914.

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93,
том 2; 953004 — литература научная и производственная
Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.000577.02.04 от 03.02.2004 г.

Арвон, Анри

А79 Буддизм / Анри Арвон; Пер. с фр. Е. Калантаровой. — М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. — 159, [1] с. — (Cogito, ergo sum: «Университетская библиотека»).

ISBN 5-17-027796-2 (ООО «Издательство АСТ»)

ISBN 5-271-10370-6 (ООО «Издательство Астрель»)

ISBN 2 13 052538 7 (франц.)

Будучи одной из великих мировых религий, буддизм с полным основанием может быть причислен и к самым грандиозным философским конструкциям в духовных исканиях человечества. В книге прослеживается эволюция буддизма, начиная с его зарождения в древней Индии до настоящего времени, и распространение среди народов мира; оцениваются также аспекты влияния этой «атеистической», по выражению автора, религии на мировосприятие человека культуры Запада.

**УДК 294.3
ББК 86.35**

Настоящее издание представляет собой перевод оригинального французского издания «Le bouddhisme»

ISBN 5-17-027796-2

(ООО «Издательство АСТ»)

ISBN 5-271-10370-6

(ООО «Издательство Астрель»)

ISBN 2 13 052538 7 (франц.)

© ООО «Издательство АСТ», 2005

© ООО «Издательство Астрель», 2005

© Presses Universitaires de France, 1951

ВВЕДЕНИЕ

Существует два основных способа проникновения в мир буддизма. Первый заключается в том, что мы воспринимаем буддийское учение как одну из форм гипотетической *вечной философии* (*perennis philosophia*). При этом мы беремся описать живую религию, чья история насчитывает около двадцати пяти столетий, опираясь на ее письменные памятники; при этом исходим из предпосылки, что в этих текстах заключена некая универсальная вечная истина, которая сближает, можно даже сказать — роднит буддизм со всем многообразием верований и религий мира. Так рассуждают некоторые из самых блестящих мыслителей Индии Новейшего времени. Например, Рамакришна сделал своим девизом древнее изречение Ригведы: «*Ekam sad vipra bahudha vadanti*» («Вечен только один, но у него много имен»). То же вечное единство признавал и Махатма Ганди. Их искания нацелены на воссоздание той вселенской духовности, которая смогла бы положить конец нетерпимости и религиозной вражде. И порою подобный подход может оказаться весьма продуктивным. Но все же мы испытываем некоторое смущение и даже угрызения совести, когда

пытаемся применить данный метод к буддизму — той единственной из религий Индии, которая имеет под собой прочную историческую опору. В самом деле, буддизм как бы выступает из тумана, окутывающего все очертания индийской мысли, и не случайно время его возникновения служит основной хронологической вехой для историков Древней Индии. Буддизм чужд той неопределенности, в которую погружены все движения идей в этой вечно изменяющейся и всегда похожей исключительно на самое себя стране, готовой к самому широкому и самому смелому синтезу любых идей.

Другой метод, напротив, восстанавливает в буддизме его подлинное историческое измерение. Может быть, это желание рассматривать религию в ее временном и эволюционном аспекте способно породить определенные искажения, имеющие истоки в том числе и в западном образе мыслей. Однако очевидно, что только подобный метод способен объяснить подлинное происхождение буддизма, показать своеобразие его учения и достаточно объективно оценить ту роль, которую эта религия играла и продолжает играть в истории Востока.

Наша книга отнюдь не ставит задачу проповедовать какие-либо глобальные истины. Она родилась исключительно из горячего любопытства автора, однажды открывшего для себя странную, причудливую «атеистическую» религию — атеизм, направленный на постижение Абсолюта. Мы попытаемся следовать рациональным требовани-

ям строгого исторического метода. В первой части излагаются основные аспекты политической и духовной атмосферы в индийском обществе эпохи зарождения буддизма; во второй — предпринята попытка описать первоначальное учение Будды; и наконец, в третьей части прослеживаются его сложнейшие эволюции в хронологической перспективе, а также беспрецедентно успешное распространение учения на необъятных просторах азиатского континента.

ЧАСТЬ I

ДОБУДДИЙСКАЯ ИНДИЯ

Глава 1

ВЕДИЗМ И БРАХМАНИЗМ

Ведический период. — Результаты недавних раскопок в северо-восточной Индии (в Мохенджо Даро) значительно раздвинули хронологические рамки истории Индии, показав, что развитая урбанистическая цивилизация существовала в долине реки Инд уже в первой половине III тысячелетия до н. э. И все же бесспорно то, что религиозная эволюция, происходившая в Индии непрерывно (не прекратившаяся и в наши дни), по существу берет свое начало лишь с периода распространения арийской цивилизации.

В XVII в. до н. э. арии, пришедшие из Ирана, вторглись в Пенджаб («Страну пяти рек», называемую так, поскольку по ее территории протекают все пять больших притоков Инда). В течение последующих веков завоевателям удалось захватить весь бассейн Инда, затем долину реки Ганг и, наконец, север плоскогорья Декан.

Между 1500 и 1000 гг. до н. э. и возникли ведические гимны — тексты, отражающие в це-

лом еще весьма архаичное мировоззрение кочевников-ариев.

Веда («Знание») состоит из четырех самхит, сборников гимнов. Первый сборник, Ригведа, несомненно, самый древний, в его гимнах упоминаются те районы Пенджаба, которые первыми были заняты ариями. Он содержит 1028 гимнов и священных песнопений, распределенных по десяти книгам. Второй сборник, Самаведа, включает в себя лишь 505 стихотворных отрывков, служивших сопровождением для различных обрядовых напевов. Третье собрание, Яджурведа, содержит формулы для различных жертвоприношений (жертвы богам, в том числе священному огню; жертвы, приносимые в полнолуние и в новолуние, и т.д.). Четвертый сборник, Атхарваведа (названный по имени атхарванов, особого рода жрецов), включает в себя заклинания и колдовские заговоры.

Веды, как и другие священные тексты индийской древности, звучали на языке санскрит. Это один из индоевропейских языков, близкий к иранскому, им пользовались вплоть до первых веков нашей эры. Этот священный язык изучали представители всех индийских религий. Его роль в Индии была примерно такой же, как роль латыни в средневековой Европе. Язык утонченный и ученый («санскрита» означает «совершенный», «искусно отделанный») противопоставлялся народным языкам, пракритам («пракрита» — «естественный», «необработанный»).

Отличительная черта Вед — это, несомненно, чрезвычайное значение, придаваемое жертво-

приношениям. Смысл ведической религии можно приравнять к той традиции, которой следовали древние римляне, определяя свое видение богопочитания: в благодарность за богатые подношения боги должны взамен обеспечить людям свою защиту и оказывать помощь. Именно жертвы богам определяют судьбу смертных. Сила в акте жертвоприношения такова, что оно становится основным законом не только для отдельного человека, но и для всего мироздания. Именно жертвоприношение обеспечивает поддержание и восстановление порядка как в природе, так и в обществе. Это некий космический акт, совершаемый всеми и для всех. Особенно примечателен в этом отношении гимн о жертвоприношении Пуруши — первого человека (известно, что и слово «Адам» означает просто «человек»). Боги приносят Пурушу в жертву и из частей его тела рождаются различные существа. Цель акта жертвоприношения — преобразовать первого человека и тем самым привести разделенный мир к единению.

*«...Когда боги предприняли жертвоприношение
С Пурушей как с жертвенным даром,
Весна была его жертвенным маслом,
Лето — дровами, осень — жертвенным даром.*

*Его как жертву кропили на жертвенной соломе,
Пурушу, рожденного в начале.
Его принесли себе в жертву боги
<...>.*

*Из этой жертвы, полностью принесенной,
Гимны и напевы родились,
Стихотворные размеры родились из нее,
Ритуальная формула из нее родилась.*

*Из нее кони родились
И все те животные, у которых два ряда зубов;
Быки родились из нее,
Из нее родились козы и овцы.*

*Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
<...>*

*Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст — Индра и Агни,
Из дыхания родился ветер.*

*Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они устроили миры.*

*У него было семь поленьев ограды костра,
Трижды семь были сделаны как дрова для костра,
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как жертвенное животное.*

*Жертвою боги пожертвовали жертве.
Таковы были первые формы жертвоприношения»¹.*

¹ См. Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999. С. 235–236. — Ред.

Брахманский период. — Судьбу ведической религии определило то, что величественный обряд жертвоприношения оказался в руках жрецов-брахманов. Когда арии достигли долины Ганга, главенство брахманов в обществе, по-видимому, уже утвердилось окончательно. Именно в этот период складывается система каст, предназначенная, с одной стороны, для сохранения чистоты крови ариев, а с другой — для защиты привилегий жречества.

Существовали четыре основные касты, первые три из которых включали в себя ариев, а четвертая — неарийское население Индии: 1) брахманы (жрецы); 2) кшатрии (воины); 3) вайшьи (ремесленники, земледельцы и торговцы); 4) шудры (слуги). Браки между кастами запрещались (самыми нечистыми из людей считались «чандалы», незаконнорожденные потомки матери-брахманки и отца-шудры).

Знаменитый гимн Пуруше, отрывок из которого мы только что привели, объясняет происхождение каст следующим образом:

*«Его рот стал брахманом,
Его руки сделались раджанья,
То, что бедра его, — это вайшья,
Из ног родился шудра»¹.*

В ведическую эпоху жертвоприношение понимали как дар богам, сопровождаемый словами бла-

¹ Там же, С. 236 — *Ред.*

годарения и молитвами; в брахманский период оно постепенно приобрело метафизический характер. Теперь в центре внимания оказывается уже не акт жертвования как таковой, а ритуальная формула («брахман»), сопровождающая его, причем знанием этой формулы обладают исключительно жрецы-брахманы. Совершенное знание — это постижение всемогущей формулы «брахмана» (брахмавидья); совершенная жизнь — соблюдение ее предписаний (брахмачарья). Итак, жрецкая каста присваивает себе некую священную власть. Подобная «религиозная монополия», по сути, делает брахманов сверхчеловеками: они не только господствуют над всеми кастами, но фактически повелевают и самими богами, ибо те вынуждены покоряться их слову, «брахману». Следовательно, придав жертвоприношению новый, духовный смысл, брахманы получили в свое распоряжение ключ ко всемогуществу.

Каково было практическое влияние этой «теократии» брахманов? Можно предположить, что другие касты, кому доступ к тайнам «брахмана» был закрыт, рано или поздно попали в зависимость от брахманов. Со своей стороны, жрецам грозило искушение превратиться в торговцев таинствами и чудесами, которые, по их утверждению, были доступны только им. Позднее — индийская литература подчеркивает это, — брахманы даже настаивали на том, чтобы никто, кроме них не смел использовать свои интеллектуальные и духовные способности для получения материальной выгоды. Вероятно, цель таких запретов —

прежде всего обезопасить жречество от выступлений буддистов, которые особенно часто порицали брахманов именно за их корыстолюбие.

Учение жрецов-брахманов изложено в таких текстах, как Брахманы и Упанишады, созданных в период между IX и VII вв. до н. э.

В Брахманах содержатся в основном рассуждения о смысле и правилах проведения различных жертвоприношений.

Упанишады — это «уроки» у ног учителя (гуру), посвященного в таинство «брахмана». Их задача — приобщить ученика к сокровенному знанию, которого сумел достичь учитель. Тексты Упанишад выглядят скорее как памятки, чем как развернутые наставления; однако в них содержится изложение метафизического учения, редкое по красоте и полноте.

Четыре Веды, а также Брахманы и Упанишады рассматривались не как сочиненные людьми, но как обретенные путем божественного откровения, буквально — «услышанные» (шрути).

Напомним, что о богатстве мысли Упанишад Западу впервые поведал французский ученый Анкетиль Дюперрон. Он перевел на латынь «Упнекхат», персидское переложение пятидесяти Упанишад, созданное в XVII в. индийскими знатоками Вед по приказу могольского царевича Дара Шукуха. Работа Анкетилля Дюперрона вышла в свет в 1801–1802 гг. и открыла для европейской философии новые горизонты. Немецкий философ А. Шопенгауэр, в частности, был настолько увлечен этим переводом, что сделал его своей настольной книгой.

Индия в VI в. до н. э. — Духовные поиски в индийском обществе во все времена отличались пышным многообразием. Однако в VI в. до н. э., в эпоху зарождения буддизма, здесь шло особенно бурное брожение умов. Словно бы сами собой возникают бесчисленные школы философской направленности; они спорят между собой, а вернее, учитывая традиционно присущий индийцам дух толерантности, — активно делятся мнениями. Едва ли можно вообразить более отрадную картину для историка философии. Направления разнятся — от самого жесткого материализма, настаивающего на всеобщей обусловленности вещей и явлений естественными причинами, — и вплоть до не менее радикального идеализма. Трудно, а порой и невозможно с уверенностью распознать смысл отдельных учений и тем более характер взаимоотношений между ними. Вместе с тем необходимо упомянуть два из них, без сомнения, оказавших существенное влияние на формирование буддизма. Речь идет о школе Санкхья и джайнизме.

Учение школы Санкхья. — Слово «санкхья» происходит от существительного, которое означает «число», «счет». Основные усилия этой школы на самом деле были направлены на возможно более точный и тонкий подсчет всех единичных элементов, подходящих под то или иное понятие. Из таких «расчетов» родилась грандиозная космогония, ставшая позднее неотъемлемой частью всей индийской мысли и повлиявшая на современные

теософские концепции, а также на антропософию Рудольфа Штейнера.

Однако существует и другое название этого учения, яснее обозначающее его содержание: это «саткарья-вада». Санкхья — это учение (вада), которое признает реальное существование (сат) сотворенных вещей (карья). Что это значит? Существует вечная первоначальная материя, вещество, называемое Пракрити. Оно состоит из трех начал (гуна), которые часто сравнивают с тремя нитями, скрученными в веревку. Три гуны — это 1) саттва, начало света, чистоты, добра; 2) раджас, деятельное начало, стремление, желание; 3) тамас, темнота, неведение, источник зла и страдания. В идеальном состоянии все три гуны взаимно уравнивают друг друга. Но при вмешательстве кармы («действия») отдельного человека наступает расстройство гун, нарушение их равновесия.

В отличие от брахманов с их учением о всеобщем единстве, Санкхья допускает, что наряду с Пракрити существует бесчисленное множество нематериальных душ, называемых словом Пуруша.

Итак, вот три составные части человека, оставшиеся после того, как карма вывела материю (Пракрити) из равновесия: 1) «грубое» тело, которое распадается после смерти; 2) «тонкое» невидимое тело, составная часть вечной материи, оно переходит из одного перерождения в другое; 3) «Пуруша», нематериальное начало, которое, в свою очередь, претерпевает ряд последовательных перевоплощений, однако не подпадает под действие законов кармы.

Для того, чтобы человек в материальном мире избежал страданий и потрясений, необходимо, чтобы «тонкое» тело вернулось внутрь Пракрити и чтобы Пуруша обрел покой — а это случится не раньше, чем он будет отделен от материальных элементов. Возвращение к равновесию происходит тогда, когда «тонкое» начало в человеке (мы бы назвали его «психикой», «душой») поймет наконец, что Пуруша («дух») свободен от материи и чужд ей. Тем самым преодолевается «неведение» (авидья), прекращается «разделенность» (авивека) и наступает освобождение.

Таким образом, Санкхья весьма четко ставит проблему «пути освобождения» и дает ее всеобъемлющее решение. Буддизм, двигавшийся в том же направлении, многое заимствовал у этого столь последовательно выстроенного учения.

Джайнизм. — Если учение школы Санкхья не отделяет себя от брахманизма, а напротив, со временем становится его главной философской основой, то джайнизм с самого начала выступает как учение инакомыслящих. В самом деле, джайны в основном были выходцами не из жреческой среды, а из касты воинов. Направленный против всевластия брахманов, джайнизм не признает Веды источником неоспоримой истины.

Школа джайнов была основана современником Будды, носившим прозвища Махавира («Великий герой») и Джина («Победитель»), — впрочем, теми же словами иногда именовали и самого Будду. Ученики Махавиры стали называть себя джайнами.

Джайнизм существует в Индии и в наши дни. Большая часть его последователей занимается торговлей и ростовщичеством; согласно статистике 1973 г., их число достигает 2 600 000.

Ищущие исключительно освобождения, джайны, как и приверженцы школы Санкхья, придают огромное значение карме. Именно карма вовлекает нас в мучительный круговорот сменяющих друг друга перерождений. Карма — это нечто похожее на засорение механизма в процессе работы (от чего машина в конце концов выходит из строя) или на отложение солей в наших суставах (из-за чего нас с годами начинает мучить артрит). Иначе говоря, это некое бессилие и страдание, возникающие как итог накопления шлаков в результате той или иной деятельности.

Чтобы противостоять власти кармического закона, джайны нашли средство, которое, по их убеждению, позже заимствовали у них и буддисты, кстати, как и все другие индийские философские школы: это ахимса, «ненасилие».

«Химс» означает «убивать», хотеть навредить. Следовательно, ахимса — это отказ от всякого намерения убивать или вредить.

Не следует думать, будто ахимса вдохновляется жалостью. Напротив, она целиком и полностью «эгоистична»: она служит для того, чтобы положить конец страданиям, идущим от кармы, чтобы удалиться от суеты, выйти из мирового круговорота. Таким образом, ненасилие равнознач-

но отказу от какой-либо деятельности. Во всяком случае, ранние буддисты толковали понятие «ахимса» именно так.

И все же ахимса заключает в себе грандиозный этический принцип. Развернуто и полномасштабно его развила одна из основных ветвей буддизма, махаяна.

Известно, что Махатма Ганди сделал ненасилие высшей заповедью своей политической деятельности. Вот какое определение он дает понятию «ахимса»:

«Ненасилие состоит не в отказе от всякой деятельной борьбы против зла. Ненасилие в том смысле, как я его понимаю, напротив, означает борьбу со злом, и борьбу более активную и более реальную, чем та, которой требует закон «око за око», извращенный по самой своей природе. Чтобы бороться против безнравственного, я считаю необходимым мысленное и, следовательно, нравственное сопротивление. Я пытаюсь затупить меч тирана, но не о более острый меч. Я хочу обмануть ожидания противника, который считает меня готовым оказать ему физическое сопротивление. Он во мне встретит сопротивление души — и моя душа избежит его натиска. Сначала это сопротивление его ослепит, а затем вынудит уступить. И само поражение не унижит его, моего обидчика, а возвысит. Можно утверждать, что именно в этом и заключается идеал».

Нет необходимости говорить, что это современное истолкование ненасилия лишь весьма слабо стыкуется с первоначальной концепцией, которую развивали джайны и буддисты. Причинить зло другому означало для них причинить зло самому себе — за счет неизбежности кармического воздаяния.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ

Буддизм изначально был реформаторским движением, направленным против господства брахманов. И для него это противостояние оказалось роковым: в Индии буддизм навсегда остался чем-то вроде инакомыслия. Иначе говоря, в религиозном здании брахманизма буддистам удалось пробить лишь небольшую брешь.

В центре внимания учения брахманизма — и всей индийской философии в целом — стоят две главные темы. Это, во-первых, тема *Атмана* и *Брахмана*, отождествление индивидуальной души с мировой душой: на нем основано мистическое учение брахманов. Вторая тема — это *сансара*, переселение душ, представление, берущее свое начало в тайных глубинах народных верований и также включенное брахманами в их доктрину.

Буддизм определяется отношением к этим двум центральным идеям: первую он отбрасывает, а вторую развивает. Чтобы понять, каким образом и почему именно таким путем развивалось буддийское учение, необходимо более подробно остановиться на этих двух главных темах брахманизма.

Атман и Брахман. — Мы уже знаем, что «брахман» — это прежде всего священная формула,

звучавшая во время жертвоприношения. Она сопровождала действия жрецов и придавала им священный характер. Но мало-помалу «брахман» становится самостоятельной силой и уже не служит богам, а напротив, повелевает ими.

В Упанишадах брахмана славят как Сущего, как великую космическую и психическую силу. Брахман, таким образом, поднимается до уровня метафизического принципа бытия, вне всяких пределов, ограничений и определений.

«Атман» — это понятие, относящееся к субъективной реальности, к «Я». Это «Я» есть у любого живого существа, у каждого человека, оно теснейшим образом связано и с внутренней жизнью индивида — и в то же время оно связывает каждого из них со всей вселенной. Следовательно, перед нами не психологическое понятие, а идея, также относящаяся к метафизике. «Самость», автономия Атмана порождают не индивидуальное сознание, а душу, причастную единому духу всех живых существ и всех вещей.

Возможно, слово «атман» родственно латинскому *anima* («душа») и немецкому *Atem* («дыхание»). В таком случае оно могло первоначально означать «жизненное дыхание». Впрочем, эта этимология спорна.

Тождество Атмана и Брахмана — главная движущая сила брахманской мистики. В самом деле, эта идея открывает грандиозные перспективы. С одной стороны, человеческое существо приобретает некое духовное измерение, а мировая душа

присутствует во всех проявлениях жизни, так что мироздание целиком оказывается живым и одушевленным. С другой стороны, всякое отдельное живое существо, как и всякая вещь, приобретает космическое значение, ибо подобно потокам, которые отовсюду стекаются в море, индивидуальные души в конце концов исчезают в пучине всеобъемлющей вселенской души.

Упанишады облачают эту мысль в одежды пышных образов. Вот два характерных рассуждения о Брахмане, мировой душе. Закон, по которому все существа рождаются, а, однажды родившись, живут, и к которому они возвращаются, когда умирают, — это Брахман. Душа — одна, но она присутствует в каждом живом существе, подобно луне, отраженной в зеркале воды.

В другом отрывке Атман сравнивают с искрой, вырвавшейся из пламени костра, чтобы снова в него упасть: подобно тому, как из жаркого пламени тысячами вылетают искры, похожие на него, все разнообразные существа рождаются из неизменного бытия и вновь неизбежно возвращаются в него.

Вера в то, что индивидуальная душа способна вернуться в глубины вселенской души, выражается следующими торжественными словами: «tat twam asi» («то еси ты»)¹. Каким бы слабым, несчастным и одиноким ты себя ни чувствовал, — ты составляешь часть вселенской души.

¹ См. Упанишады. В 3-х книгах. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. М., 1992. Книга 3. Чхандогья упенишада. С. 109 и сл. — *Ред.*

Эта мысль, столь яркая и богатая, говоря о единстве мироздания, могла бы стать побудительным мотивом к плодотворным проповедям о любви к ближнему, о добром согласии между всеми существами. Но у брахманов она так и осталась в заоблачных высях, в области отвлеченных и холодных умозрений.

Атман, — учат они, — его можно назвать только «не тем и не этим» (neti, neti); он неуловим, ибо мы не можем его схватить; он нерушим, ибо мы не можем его разрушить; он неприкосновенен, ибо ничто не касается его; он не связан, он неколебим, ничто не может ему повредить.

Концепция тождества Атмана и Брахмана носила чисто теоретический характер, ее можно было постичь только путем абстрактных рассуждений. Не удивительно, что противники учения не могли не причислять подобные мысли к простой фикции, всего лишь к ловкой выдумке брахманов.

Сансара. — В противовес брахманской мистике, явно недоступной пониманию простых людей, учение о сансаре, о перерождениях, почти сразу же овладело умами широких масс индийцев.

«Сар-» означает «течь», «протекать». Следовательно, «сансара» — это вселенский поток, или, говоря словами Р. Генона, «бесконечная череда изменений состояния живого существа, причем каждое состояние предполагает свои собственные характерные условия и представляет собой для живого существа один цикл

существования, который можно пройти только единожды; земная жизнь или даже вообще телесное существование представляет собой лишь частный случай, одно из состояний в бесконечной веренице других».

Возможно, учение о перевоплощении, впервые упоминаемое в Упанишадах, берет начало в верованиях исконного населения Индии. Жизнеутверждающий настрой ведической религии, резко расходящийся с пессимизмом сансары, говорит в пользу подобной гипотезы.

В размышлениях индийцев сквозит ужас перед бесконечными перерождениями. Человеку кажется, что он вращается в замкнутом кругу рождений и смертей, которые обреченно следуют друг за другом как звенья тяжелой и нескончаемой цепи. Душа, запертая в материальном мире, ищет освобождения (мокша). Предусматривая возможность бегства за пределы этого мира, индийская мысль утверждает, что мир явлений есть всего лишь иллюзия (майя), и стоит лишь осознать его иллюзорность, чтобы увидеть, как он рушится на глазах.

Можно спросить: обязательно ли учение о перерождениях обрекает личность на пессимистическое отношение к жизни? Как бы то ни было, страх перед круговоротом перерождений присущ не только индийскому мировосприятию. О нем нередко упоминают гностические системы европейской античности. Так, например, таинства, приуроченные к праздникам

в честь Диониса, преследовали цель избежать перерождений благодаря мистическому единению с богом Загреем.

Вот как монах Нагасена объясняет греческому царю Милинде (Менандру) роковую власть сансары:

«Царь молвил: Почтенный Нагасена, ты упомянул «мирское кружение» (сансару). Что такое мирское кружение?»

— Здесь родился, здесь и умер, государь; здесь умер, там родился; там родился, там и умер; там умер, в ином месте родился... Это и есть мирское кружение, государь.

— Приведи пример.

— Например, государь, некто съел спелое манго, а косточку посадил; из нее вырастет большое манговое дерево, будет плодоносить; тогда тот человек опять съест спелое манго с этого дерева, а косточку посадит; из нее вырастет большое манговое дерево, и краю этим деревьям не видать. Вот так же, государь, некто здесь родился, здесь и умер, государь; здесь умер — там родился; там родился, там и умер; там умер — в ином месте родился... Это и есть мирское кружение, государь»¹.

Карма. — Учение о карме — непременно дополнение к учению о сансаре. Однажды приняв

¹ См. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. М., 1989. С. 114–115. — *Ред.*

положение о последовательных перерождениях, нужно объяснить, почему человек приговорен к этой метафизической муке и каким образом он может попытаться освободиться от нее. Учение о карме дает ответ, который весьма изобретательно и точно сочетает свободу и предопределение, страдание и избавление от него.

«Кар-» означает «делать». В Ведах слово «карма» обозначает, главным образом, акт жертвоприношения; в Брахманах и Упанишадах карма – это поступок, действия в той мере, в какой они имеют трансцендентальное значение. Карма похожа на камень, брошенный в воду: на поверхности воды вокруг точки падения камня образуются концентрические круги, расходящиеся все шире и шире.

Итак, всякое существо проходит через целую череду существований либо по восходящей, либо по нисходящей линии; оно поднимается или спускается по своеобразной «лестнице Иакова», ведущей от тела чандалы или животного к телу бога. Наше нынешнее положение обусловлено кармой; оно является следствием наших поступков, совершенных в предыдущих жизнях. Упанишады подтверждают эту причинную зависимость, говоря: каков поступок, совершенный человеком, таково его будущее существование. Карма, следовательно, играет роль воздаяния по заслугам. Награды и наказания в соответствии с этим вовсе не ограничиваются пределами только одной жизни, – а общеизвестно, насколько важно

для западной религиозной мысли решение этой проблемы, — но распределяются на череду последовательно сменяемых друг друга существований. Это, как представляется, особенно удачный ответ, поскольку он окрашивает все внешние события, от которых зависит наша жизнь, глубокой этической значимостью.

Греческий царь, желая постичь буддийское учение, спрашивает:

«— Почтенный Нагасена, почему люди не все одинаковые: у одних век долог, у других век короток, одни болезненные, другие не болезненные, у одних красивый цвет кожи, у других некрасивый цвет кожи, одни не влиятельные, другие влиятельные, одни имущие, другие неимущие, одни низкого рода, другие высокого рода, одни худоумные, другие умные?

— А почему, государь, растения не все одинаковые: одни на вкус кислые, другие соленые, иные острые, какие-то вяжущие, некоторые горькие, еще одни сладкие?

— Я думаю, почтенный, что из-за того, что семена различные.

— Вот так же, государь, люди не все одинаковые потому, что деяния их различны <...>. Ведь есть, государь, изречение Блаженного (Будды): «У всех существ, брахман, свое деяние, все наследуют деяние, рождаются из деяния, родные деянию, опираются на деяние. Деяние делит существ — крушит или возносит»¹.

¹ Там же. С. 107 — *Ред.*

Несовместимость между учениями об Атмане — Брахмане и о сансаре. — Брахманские мыслители пытаются примирить эти две идеи, различные как по сути, так, вероятно, и по происхождению, стремятся сконструировать из них стройную систему. Знание о тождестве вселенской души и души индивидуальной относится к компетенции их касты. В силу действия сансары люди низших каст вынуждены проходить множество перерождений, прежде чем удостоятся чести родиться равными брахманам.

Но чем глубже тоска и тревога, связанные с идеей перерождения, овладевали душой простого жителя Индии, тем яснее этот брахманский компромисс представлялся слабым и искусственным. Единение со вселенской душой — это некое чисто умозрительное событие, мгновенное и свободное от всякой причинности. Сансара же, наоборот, подчиняется строгой причинно-следственной зависимости. И как брахманское учение могло бы объяснить множественность существований? Единственной причине должно соответствовать и единственное следствие; мир же сотворен последовательным действием циклически повторяющихся причин, исходную точку которых невозможно найти.

Именно это противоречие, присущее брахманскому учению, полнее всего освещается в учении Будды. Будда утверждает, что отождествление индивидуальной души и души вселенской, вовсе не решая проблемы перерождений, уводит с пути освобождения. Учитывая, что наше спасение зависит от кармической причинности, предаваться

метафизическим размышлениям бесполезно и даже вредно. Именно опыт наших чувств открывает нам карму; как только достигается это эмпирическое знание, нашему разуму легко найти практический путь к освобождению. Будда отвергает понятие «вселенской души» и не признает души индивидуальной; именно в этом смысле можно сказать, что Будда становится на сторону атеизма и материализма.

В своем учении первые буддийские мыслители упорно настаивают на том, что никакого высшего существа не существует. Яшомитра, ученик великого буддийского философа Асанги (V в. н. э.), утверждает: «Живые существа не созданы ни богом, ни духом, ни материей». Он обосновывает этот тезис, указывая на круговорот перерождений: «Последователи Будды держатся того мнения, что перемены в мире не имеют начала».

Можно ли назвать религией то учение, которое проповедовал Будда? Отсутствие какого бы то ни было Высшего Существа и пренебрежение священной традицией (шрути) освобождают Будду и его учеников от необходимости каких-либо жертвоприношений и таинств. Никаких откровений, никакой мистики. В ту пору, когда индийская мысль начинала с особенной остротой чувствовать роковую неизбежность сансары, Будда учил: все усилия нужно направить к одной цели — к освобождению. Его учение ограничивается только одной задачей, а именно, поисками пути спасения.

Буддизм исходно не был достаточно амбициозен, чтобы стать религией, но был слишком широк, чтобы подойти под определение философии. По удачному определению Л. де ла Валле-Пуссена, буддизм — это «дисциплина». Будда ищет лишь спасения; он ограничивается тем, что указывает путь, ведущий к спасению. Это самоограничение — одновременно и его сила, и его слабость. Дисциплина, вообще говоря, легко вписывается в любые религиозные рамки: в этом, вероятно, заключается главная причина столь широкого распространения буддизма в Азии. Но сама по себе дисциплина не может долгое время давать пищу, достаточную для удовлетворения религиозных потребностей человеческой души. Быть может, поэтому в Индии брахманская традиция, обогатившаяся, правда, за счет буддизма, в итоге смогла победить буддийское инакомыслие.

ЧАСТЬ II

БУДДИЗМ

Глава I

ЖИЗНЬ БУДДЫ

Образы знаменитых мыслителей, о ком память человечества не сохранила достоверных воспоминаний, вбирали в себя на протяжении веков все более выдающиеся качества, обретая сверхчеловеческое величие. Это в полной мере относится к Будде: вопрос об историчности данной фигуры остается открытым. Действительно ли существовал Будда, или это, скорее, персонаж мифологический и легендарный?

Мнения индологов были весьма различными. Г. Керн сопоставлял отдельные события из жизни Будды с данными астрономии. Л. Сенар полагал, что легенда о Будде — отражение солярного мифа. Г. Ольденберг, чьи исследования относятся к началу XX в., но не потеряли значимости и до сих пор, допускает, что Будда мог быть исторической личностью. Он в особенности настаивает на достоверности буддийской традиции в том, что касается места рождения Будды, его семьи и его учения.

Археология приводит серьезные и в некотором роде решающие доводы в поддержку последнего тезиса. В Пиправа (Непал) была обнаружена надпись, показывающая, что культ реликвий Будды существовал уже в III в. до н. э. Кроме того, севернее Бенареса было найдено точное местоположение Капилавасту, родного города Будды.

Бесспорно, реальная личность Будды скрыта под множеством легендарных наслоений. Историк вправе задаться целью извлечь из этой толщи подлинные черты основателя буддизма, пусть даже такая попытка кажется заранее обреченной на неудачу. Но на деле подобные поиски способны скорее затемнить историческую истину, чем прояснить ее. Легендарная жизнь Будды нераздельно связана с его учением. Не столь важно знать, учение ли преломилось через жизнь Будды или же, напротив, опыт, накопленный на протяжении прожитых им восьмидесяти лет, был изложен в его учении. Несомненно одно: жизнь Будды — это самая прекрасная и красноречивая иллюстрация его учения. Точно воспроизводить легенду о жизни Будды значит в то же время сохранять ясное видение его учения. Итак, оставим пока в стороне критический настрой и проследим ступени одной жизни — жизни Будды, — которая, согласно его учению, похожа на жизнь любого человека, тем более, что сам он как раз и стремился проникнуть в глубины человеческого опыта.

Юность, или опыт тщеты. — Родителями Будды были царица Маха-Майя и царь Шуддходана,

правившие народом шакья из Капилавасту, столицы небольшого княжества, расположенного на индийском склоне Гималаев. При рождении царевич получил имя Сиддхартха.

В текстах Будда появляется под разными именами: кроме имени, полученного при рождении (Сиддхартха, «Тот, кто осуществил свою цель»), встречаются также прозвание Гаутама («Потомок рода Готама») и прозвища Шакьямуни («Мудрец из племени шакья»), Бхагават («Блаженный»), Татхагата («Тот, кто так пришел», «Превосходный»), Джина («Победитель»), а чаще всего — Будда («Пробужденный», «Просветленный», «Озаренный»).

Легенда гласит, что Будда был зачат чудесным образом: он в облике слона вступил в тело своей матери Майи через бок. Он был рожден в роще Лумбини близ Капилавасту. Майя оставалась стоять, вскинув руки, держась за ветку смоковницы, когда одно из божеств приняло у нее ребенка, вышедшего также из бока. Буддийские художники часто изображают этот эпизод легенды.

Большинство индологов сходятся во мнении, что рождение Будды относится к 560 г. до н. э., а смерть — к 480 г. н. э. (известно, что прожил он восемьдесят лет).

Мать царевича Сиддхартхи умерла вскоре после его рождения. Воспитывала его сестра матери, Маха-Праджапати. Царь Шуддходана нежно любил сына и старался оградить от всего, что могло бы омрачить его безмятежное детство. По приказу царя при дворе были запрещены любые зрели-

ща человеческого страдания, а когда юноша покинул дворец, то царь приказывал удалить с улиц Капилавасту все, что могло бы возбуждать неприятные чувства.

Еще ребенком царевич обнаруживает недюжинный ум, проявляет сверхъестественную силу. В возрасте шестнадцати лет он побеждает на состязаниях в стрельбе из лука (его стрела пронзает семь стволов деревьев) и получает в жены свою двоюродную сестру Яшодхару.

Спокойная и радостная жизнь неожиданно прерывается. Гаутама вдруг узнает, что безоблачное счастье, в котором он купался, было обманчивым. На него снисходит откровение: весь мир — это майя («иллюзия», «наваждение», «тщета»).

Во время своих четырех знаменитых выездов Сиддхартха, проезжая на колеснице через город в сторону рощи и дворца увеселений, встречает сначала старца, потом больного, затем его взору предстает мертвое тело, и, наконец, он видит нищего монаха с чашкой для подаяний. Так Гаутама узнает о существовании человеческих страданий — и в то же время, увидев спокойствие и безмятежность монаха, открывает для себя первый способ избавления от страдания. Возвращаясь после своего четвертого выезда, он узнает, что его жена только что родила ему сына, которому дали имя Рахула. Эта новость лишь ускоряет его решение стать нищенствующим монахом: «Рахула родился! — восклицает он, — Значит, уже выкованы мои оковы».

В ту же ночь, молча простившись с женой и новорожденным сыном, Сиддхартха зовет своего

коня Кантхаку и покидает дворец в сопровождении верного возницы Чандаки. Углубившись в лес, он сбрасывает роскошное царское платье и облачается в одежду из древесной коры. Он отсылает домой возницу и коня. Конь после расставания с хозяином умирает в безутешном горе. Гаутама начинает свою новую жизнь — в возрасте двадцати девяти лет.

Отшельничество, или опыт брахманской жизни. — В течение семи лет Гаутама слушает ученые беседы аскетов-брахманов. По их примеру он занимается поисками совершенства согласно брахманскому учению, предается посту и самоистязанию.

Отражение этой чрезвычайно строгой аскезы мы обнаруживаем позднее в беседах Будды и его спорах со сторонниками других учений. Стремясь к духовному сосредоточению, Гаутама никогда не сидит иначе как на корточках. Тростник служит ему ложем. Одноединственное зернышко риса в день составляет иногда его пищу.

Но, несмотря на все усилия, Гаутаме не удастся достичь освобождения. Силы его на исходе, и вот он с телом, похожим на скелет, с помраченным рассудком в конце концов осознает, что аскеза сама по себе бесполезна. Жизнь, полная лишений, стоит не больше, чем жизнь, полная удовольствий, какую он вел прежде. И тогда он проникается пониманием значения «срединного пути».

«Есть, о монахи, две крайности, — скажет он в своей проповеди в Бенаресе, — и тот, кто ведет духовную жизнь, должен избегать их. Каковы эти две крайности? Одна — это жизнь, полностью посвященная удовольствиям, наслаждениям и утехам; это низко, неблагородно, противно разуму, такая жизнь недостойна и пуста. Другая — жизнь, полная самоистязания; она печальна, недостойна, пуста. Этих двух крайностей, о монахи, Совершенный сторонился. Он открыл путь, проходящий между ними, — путь, который открывает глаза и освобождает мысль, ведет к успокоению, к знанию, к просветлению, к нирване».

Просветление. — Близ деревни Урувела к югу от Патны Гаутаме, сидевшему у ствола смоковницы, открылась тайна освобождающего знания.

Деревня Урувела, получившая после озарения Гаутамы Будды название Гайя, привлекала к себе наибольшее число буддийских паломников. До 1876 года близ террасы храма Махабодхи можно было видеть смоковницу озарения. Дерево к этому времени давно зачахло, но одну из его ветвей посадили, и из нее выросла новая смоковница.

Суджата, дочь крестьянина, давшая обет ежегодно приносить жертвы духу смоковницы, в тот день приготовила для жертвоприношения рисовую кашу с молоком в золотой чаше. Когда она увидела Гаутаму, сидящего у смоковницы, она преподнесла эту миску с рисом ему. Съев кашу,

Гаутама бросил миску в реку, и она поплыла против течения. Это чудо было предзнаменованием близкого озарения.

«Тогда Будущий Будда отдыхал на берегу реки в лесу в самый разгар цветения деревьев. С наступлением ночи, когда стебли цветов поникают, он поднялся, подобно проснувшемуся льву, пошел по дороге шириной в восемь усабха, проложенной богами, и направился к священной смоковнице.

Змеи, духи, птицы и все другие существа благоговейно и покорно склоняются перед ним, воскуря небесные благовония, рассыпая цветы и принося другие дары. А небесные хоры поют божественные песни, так что все десять тысяч миров наполняются благоуханием, цветами и криками радости».

Что же такое это озарение, которое приветствует вся вселенная? Это – постижение сансары и знание пути, ведущего прочь из тисков причинно-следственной зависимости. Это – четыре благородные истины: о вселенском страдании, его источнике, о прекращении страдания и пути к прекращению страдания. Из Бодхисаттвы («Будущего Будды») Гаутама становится Буддой («Просветленным»).

«Будх-» означает «проснуться», «пробудиться»; отсюда «Будда» – это тот, кто пробудился, а «бодхи» – «пробуждение», «просветление», «озарение».

Проповедь в Бенаресе. — Достигнув желанной цели, Будда, однако, поначалу не решается

возвестить о том, что ему открылось. Прежде чем приступить к проповеди, он должен преодолеть как внешнее, так и внутреннее сопротивление.

Разгневанный тем, что Будда ускользнул из-под его власти, Мара (буддийский злой демон) послал против него свое войско, пытаясь одолеть его ужасами мрака, огня, градом камней, песка и пепла. Божества бежали, оставив Будду на произвол судьбы, один на один с его злейшим врагом. Но Будда победил, встретив неприятеля своей мудростью. «Мощь и сила Бодхисаттвы дали отпор воинству Мары».

Но Будду стали одолевать сомнения. Поймут ли его учение люди, влекомые круговоротом жизни, ослепленные желаниями и страстями? Разве это не напрасный труд – пытаться спасти живые существа, которые сами стремятся к своей гибели?

«К чему открывать миру то, что я завоевал в тяжелой борьбе?»

Истина остается сокрытой для того, кто полон вожделением и ненавистью.

Это – нечто трудно достижимое, полное тайны, спрятанное глубоко, скрытое от непросветленного ума.

Тот, кто помрачен земными страстями и вожделениями, не может этого видеть». Но, выслушав увещание бога Брахмы, Будда все-таки решается начать проповедовать истину. В «Оленьей роще» (Ришипатана) в Бенаресе он «приводит в движение Колесо Закона».

Колесо Закона стало символом буддийского учения и даже самого Будды. Для того, чтобы передать величие Будды, художники часто просто изображают Колесо Закона, покоящееся на царском троне.

Итогом этой первой проповеди, знаменитой проповеди в Бенаресе (мы к ней вернемся, когда будем говорить о буддийском учении), стало обращение пяти учеников, которые прежде были свидетелями безнадежной аскезы Будды и отвернулись от него, когда он вновь стал питаться обычной пищей.

Наставничество. — В течение сорока с лишним лет Будда несет миру свое учение. Его голос звучит тут и там на дорогах его странствий и замолкает лишь на время сезона дождей. Число его приверженцев быстро растет. Среди них следует, в частности, отметить Бимбисару, царя Магадхи (современный Бихар), сделавшего богатые пожертвования общине Будды, а также Ананду, любимого ученика, который до последней минуты находился возле учителя, и Рахулу, сына Будды.

Речи Будды и его учеников, но еще больше их образ жизни привлекают в буддийскую общину все новых и новых сторонников учения Просветленного. В этом отношении особенно примечателен рассказ об обращении монаха Шарипутры.

Шарипутра просил подаяния на улицах Раджагахи, когда заметил буддийского монаха Ассад-

жи, спокойствие которого тотчас же поразило его. «Друг мой, — сказал ему Шарипутра, — твое лицо спокойно и безмятежно, лицо чисто и ясно. Ради кого, друг мой, ты отказался от мира? И кто твой учитель? И чьего учения ты придержишься?» Ассаджи отвечает, что его учителем является Будда, но сам он еще новичок и ему трудно как следует изложить учение Просветленного. Он может лишь попытаться это сделать. И вот, по просьбе Шарипутры, он кратко излагает суть учения, даровавшего ему такое спокойствие и безмятежность: «Вещи и предметы суть следствия некоего движения. Причину этого раскрывает Совершенный, объясняя, как все они приходят к своему концу: таково учение великого Саманы». Этого оказалось достаточно для того, чтобы Шарипутра тотчас же постиг силу слова Будды, понял: все, что подвержено возникновению, так же неизбежно подлежит и исчезновению. Он немедленно присоединяется к этому учению, источнику душевного покоя и умиротворения сердца. «Если даже учение заключается только в этом, — отвечает он монаху Ассаджи, — ты все же достиг того состояния, когда нет страдания, состояния, какого не видели на протяжении мириад лет существования мира».

Весь секрет жизнеспособности буддизма, кажется, выразился в этом столь трогательном и наивном рассказе. В мягкости и спокойствии буддийского учения индийская душа нашла действенное лекарство от тоски и муки подавляющей ее сансары.

Нирвана. — Будда умирает в возрасте восьми-десяти лет в Кушинаре (современная Касия) в Горакхпуре.

Причиной его смерти стало кушанье из мяса кабана, которым кузнец Чунда угостил его в Паве. Как сочетается употребление мяса Буддой с требованием ахимсы, запрещающим убивать животных? Буддийских авторов этот вопрос ставит в тупик. Некоторые вообще обходят молчанием причину смерти Будды, другие упоминают о ней без всяких пояснений. Европейские индологи склоняются к мысли, что слово, использованное для обозначения блюда, возможно, относилось к какому-то блюду из грибов, и перевести его можно как «кабанья радость». Но, может быть, первоначальное учение Будды не была так строго в отношении ахимсы, как учение джайнов? Ведь и в наши дни буддийские монахи Шри-Ланки принимают в пищу мясо, которое кладут в их миску в качестве подаяния.

Кончина Будды во многих отношениях напоминает смерть Сократа, как она описана у Платона в диалоге «Федон». Перед самой смертью Будда обращается к ученикам, бхикшу (нищие-монахи), столпившимся вокруг него. Слова его просты и непоколебимы, он дает монахам последние наставления. Подобно тому, как Сократ запретил своим ученикам оплакивать его смерть и просил их искать утешения в самой философии, которой он их учил, Будда убеждает монахов не отчаиваться, и, взяв в свидетели его собственную смерть

(которая лишней раз доказывает, что все рожденное в этом мире должно умереть), направить все усилия на окончательное освобождение. «А теперь, о, бхикшу, я прощаюсь с вами. Все элементы живого существа преходящи. Тщательно и усердно трудитесь ради вашего освобождения». Такими были его последние слова. И затем Будда, постепенно поднимаясь, вошел в Нирвану. Его останки были сожжены с царскими почестями. Цари и знатные воины разделили между собой прах Будды и выстроили ступы (башни, хранилища для мощей), где его и поместили.

Глава II

УЧЕНИЕ БУДДЫ

Сколь бы многочисленны ни были ответвления буддизма, не так уж трудно реконструировать первоначальное учение, которое проповедовал Будда и которое служит всем им общим стволом. Индукция приводит к результату, подтвержденному традицией: движущей идеей буддийского учения всюду оказывается вселенское страдание; мысль эта выражена в «Четырех Благородных истинах», составляющих основу знаменитой «Бенаресской проповеди». Буддисты считают эти истины своим самым дорогим достоянием. Это их кредо, с помощью которого они отличают себя от тех, кого слово Будды еще не тронуло. Следовательно, необходимо считать «Четыре Благородные истины» подлинной основой буддийского учения, отправной точкой, необходимой для его понимания.

Четыре Благородные истины. — Всеобщность страдания, источник страдания, прекращение страдания и путь, ведущий к прекращению страдания, Будда определяет так:

«Вот, о монахи, Благородная истина о страдании: рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть стра-

дание, соединение с ненавистными есть страдание, разлука с любимыми есть страдание, недо-стижение желаемого есть страдание. Итак, все пять предметов нашей привязанности (пять элементов, составляющих «Я»: тело, ощущения, внешний облик, представления и творящие силы) — все они суть страдание.

Вот, о монахи, Благородная истина о причине страдания: это жажда жизни, ведущая от перерождения к перерождению, сопровождаемая удовольствиями и вожделением, тут и там ищущая себе удовлетворения: жажда удовольствий, жажда жизни, жажда непостоянства.

Вот, о монахи, Благородная истина о прекращении страдания: избавление от этой жажды путем полного отречения от желаний, запрета на желания, отказа от желаний, устранения желаний, уничтожения желаний.

Вот, о монахи, Благородная истина о пути, что ведет к устранению страдания: это Благородный восьмеричный путь, имеющий восемь частей, названия которых — правильная вера, правильная воля, правильное слово, правильная деятельность, правильные средства существования, правильное усилие, правильная память, правильное сосредоточение».

Этот текст, без устали повторяемый и толкуемый каноническими авторами, действительно представляет собой квинтэссенцию учения Будды. В первой «истине» обобщается все то, что можно было бы назвать буддийской онтологией, поскольку здесь объясняется природа живого су-

щества. Вторая и третья «истины» развивают различные аспекты живого существа, это метафизика, или, точнее сказать, феноменология буддизма. Наконец, четвертая «истина», указывая путь практического освобождения, задает рамки буддийской этики. Именно в этих трех аспектах — онтологическом, феноменологическом и этическом — мы и будем исследовать буддизм.

Первая Благородная истина, или буддийская онтология. — Будда на своем опыте постиг, что всякая жизнь полна страданий. Правда, жизнь предлагает нам не только страдания, но еще и радости. Но непостоянство всех вещей делает жизнь невыносимой. Все существа рождаются, стареют и умирают, не надеясь на снисхождение, пощаду или прощение. И все это относится не только к телу, но и к душе. Брахманизм утверждает, что в любом живом существе присутствует божественное начало, Атман. Индивидуальное «Я» служит Атману временным пристанищем, и он всегда может вернуться в лоно Брахмана. Буддизм же низводит «Я» до минутной и случайной совокупности, возникающей как итог взаимодействия пяти физических и нравственных элементов, составляющих человека. В буддизме «Я» растворяется, превращаясь «в способ отсчета, в термин, в название, удобное обозначение и имя».

Нереальность «Я» служит темой одной из бесед царя Милинды с монахом Нагасеной. Когда царь спрашивает его имя, тот отвечает: меня зовут Нагасена, но

это лишь слово без содержания. В подтверждение этой мысли он приводит пример с колесницей: она — набор частей, которые не складываются в неделимое целое. То же самое относится и к Нагасене, который является «агрегатом» пяти элементов, но не существует в абсолютном смысле. «Как говорят «колесница» о собранных вместе частях, так все назовут существом то, что всего только груды [элементов]»¹.

Глубокий пессимизм, допускающий осознание лишь того, что доступно чувствам, запрещает человеку верить во что-то постоянное, вечное. Однако подобное состояние ни в коем случае не влечет за собой бездеятельности, безнадежной покорности судьбе. Ведь очевиден факт, что индийская мысль была словно бы зачарована идеей сансары и видела жизнь только с точки зрения непостоянства; единственным путем спасения оставалось низведение индивидуальности до чего-то нереального, мимолетного. Столкнувшись лицом к лицу с «Я», буддист торжественно заявляет: «Это не я сам». Такое отрицание вырывает его из череды последовательных перерождений, обеспечивает ему бегство и свободу.

Отрицание существования «Я» ставит, однако, опасный вопрос. Если верно, что индивидуальное сознание приговорено к разложению и смерти, то как доказать непрерывность кармической причинности? Если добрые или дурные поступки влекут за собой либо награду, либо наказание, чем и оп-

¹ Вопросы Милинды... С. 82 — *Ред.*

ределается новое перерождение, — то не следует ли думать, что живые существа должны быть вечны, чтобы, будучи наследниками своих предыдущих жизней, пожинать плоды в жизнях будущих? По сути, буддизму, в отличие от школы Санкхья, никогда не удавалось дать удовлетворительного ответа на этот основной вопрос. А между тем он касается фундаментальных оснований этики.

Буддийский монах Нагасена пытается преодолеть эту трудность, воспользовавшись притчей о пламени. Как пламя лампы никогда не остается одним и тем же, поскольку оно подпитывается все новыми и новыми порциями масла, так и человеческое существо постоянно воссоздается новыми совокупностями пяти элементов, которые объединяются в соответствии с новой кармой. Таким образом, когда погибает один человек, рождается другой, который и отличается от первого, и в то же время зависит от него.

Вторая и третья Благородные истины, или буддийская феноменология. — Вторая Благородная истина ищет источник страдания или, скорее, источник жизни, поскольку всякая жизнь — это страдание. Все наши несчастья следуют из вечного желания жить: либо мы наслаждаемся, веря в свою способность пережить самих себя, либо живем в вечном страхе перед тем, что никогда не сможем обрести окончательного покоя. Итак, если именно эти воля и желание являются причинами жизни, то достаточно устранить их, и мы тотчас же увидим, как исчезнут порожденные ими следствия.

Вот в чем смысл третьей Благородной истины. Вся человеческая судьба заключена в этих двух утверждениях.

Впрочем, это очень краткая формула, которая не указывает ни на причину жажды жизни, ни на различные звенья цепи перерождения. Поэтому, начиная уже с самих древних канонических текстов, эти две «истины» дополняются, а иногда и заменяются знаменитой «Теорией двенадцати причин». Она состоит из ряда высказываний, имеющих двусторонний смысл. Переходя от первой причины к двенадцатой, мы прослеживаем постепенное зарождение жизни; когда же мы возвращаемся от двенадцатой причины к первой, то исключаем одну за другой причины существования и в конце концов приходим к освобождению. Вот текст, уточняющий последовательность причин и следствий:

«Из неведения рождаются творящие силы; из творящих сил рождается сознание, из сознания рождаются имя и тело, из имени и тела — шесть областей сознания, из шести областей сознания рождается контакт (между органами чувств и предметами), от контакта рождается ощущение, от ощущения — желание (жажда жизни), жажда порождает привязанность, привязанность — существование, от существования происходит рождение, от рождения — старение и смерть, страдания и жалобы, боль, тоска и безнадежность. Таковы источник и происхождение всей власти страдания».

Рассуждение это достаточно невнятно и туманно, сам Будда после своего просветления опа-

сался, что люди не смогут уловить смысл этой части открытого им знания. По мнению большинства толкователей, здесь имеется в виду своего рода триптих, где изображены жизнь предыдущая, жизнь настоящая и жизнь будущая. Мы видим двенадцать последовательных ступеней движения жизни, которая, согласно учению о сансаре, включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Итак, рассмотрим по очереди все три этапа.

Предыдущая жизнь включает в себя неведение и творящие силы. Неведение, основная причина в цепи, разумеется, не означает отсутствия каких-то определенных знаний, ибо знать законы, управляющие жизнью, нереальной и непостоянной по самой ее сути, бесполезно и даже вредно. Это, по всей очевидности, неведение в религиозном смысле, иными словами, незнание Пути освобождения, предначертанного Четырьмя Благородными истинами. «Творящие силы» обозначают некий кармический процесс, трансцендентальные поступки, определяющие новое перерождение.

Настоящая жизнь состоит из восьми следующих причин. Сознание — духовное ядро нового человеческого существа. Далее следуют имя и тело, то есть само это существо, его шесть чувств (пять органов чувств и мысль), контакт (соприкосновение с внешним миром), ощущение (как следствие этого контакта), жажда (сексуальное влечение), привязанность (усилия, прилагаемые человеком на протяжении всей жизни) и, наконец, само существование (карма, которая послужит отправной точкой к новому перерождению).

Будущая жизнь протекает снова в соответствии с неумолимой сменой рождения старением и смертью.

Эта теория может показаться догматичной и спорной в ее абстрактной жесткости. Не менее очевидно, что она со всей необходимой ясностью ставит вопрос об освобождении. Если путь к порождению начинается с неведения, то совершенно очевидно, что путь к освобождению будет найден, как только это неведение исчезнет. Знание Четырех Благородных истин — основное условие освобождения.

Четвертая Благородная истина, или буддийская этика. — Четвертая Благородная истина перечисляет различные этапы «Благородного восьмеричного Пути». Мы не будем проследивать шаг за шагом этот раздел буддийской этики, а сразу же обратимся к его конечной цели — «чистому созерцанию».

Признав, что мир явлений нереален и что именно в той мере, в какой человек отдает себе в этом отчет, он приближается к освобождению, мы поймем, что именно это «чистое созерцание» (дхьяна) составляет высшую добродетель буддизма.

Подобное «созерцание» чисто, потому что оно отказывается от всего объективного или субъективного разнообразия вследствие того, что, будучи убеждено в непостоянстве и тщете вещей, оно отвлекается от всех желаний и отрекается от всякой жажды жизни.

«Чистого созерцания», однако, невозможно достичь непосредственно. Принять подобную гипотезу

тезу означало бы уделить очень мало места этике как таковой. Прежде чем буддизм подводит человека к этой кульминационной точке освобождения, он требует от него проделать долгий и весьма непростой путь внутреннего совершенствования. Именно благодаря доброте и благожелательности ко всем живым существам, благодаря делам, совершаемым ради них, индивидуум может достигнуть этой последней ступени.

Доброта и всепрощение в основном составляют главный мотив буддийских притч. Вот краткое содержание прекрасного и трогательного рассказа о царевиче Кунале.

Куналу прозвали так, потому что его чудесные глаза походили на глаза дивной птицы Кунала. Он полюбил царицу, свою мачеху, но, посвятив себя созерцанию, отверг ее чувства. Царица пользуется отъездом царя и, завладев государственной печатью, повелевает вырвать глаза у молодого царевича. Он со смирением принимает страдания, утверждая, что, став слепым, обрел третий глаз — глаз мудрости. Кунала благословляет царицу, благодарит ее за то, что она освободила его от всех земных привязанностей. Затем он покидает дворец, уходя скитаться вместе со своей женой. Его отец узнает всю правду и хочет казнить царицу. Но Кунала говорит ему: «О царь, я не чувствую боли и, несмотря на то, что со мной обошлись жестоко, не испытываю чувства гнева. Мое сердце полно благодарности к приемной матери, которая велела вырвать мои глаза. Если я говорю правду, то пусть ко мне вернется зрение».

И в тот же час Кунала прозрел, и его глаза засияли ярче прежнего.

Буддизм, однако, не может обеспечить человека очищение и направить его в сторону активной деятельности и практических отношений, не впадая в противоречие этического характера. Любовь к ближнему может быть действенной только в той мере, в какой мы признаем, что существует реальный мир, в котором добро и зло ведут вечную борьбу, а человек, свидетель и одновременно ставка в этой борьбе, обязан внести свой вклад в победу добра. Лишая земные вещи всякой реальной значимости, делая внутреннее созерцание единственным основным условием освобождения, буддизм может предложить лишь пассивную этику. Его нравственное учение состоит из запретов, но не из заповедей. Он велит человеку не творить зло, но не предписывает ему делать Добро. Отсюда следует глубокое, удивительное спокойствие. Однако оно зачастую оборачивается холодной бесстрастностью, похожей на равнодушие к несчастьям других.

В самом деле, многочисленные буддийские притчи превозносят бесстрастие мудреца, который, наблюдая картины страдания, утверждает в необходимости отрешения от всех земных вещей. Вот, например, рассказ о куртизанке Васавадатте.

Прекрасная куртизанка по имени Васавадатта влюбляется в некоего Упагупту. Но тот не отвечает на знаки любви, которые куртизанка посылает ему через свою служанку. Между тем

сама куртизанка живет наложницей с сыном старосты ремесленной артели. Ее руки просит богатый торговец. Из жадности и корыстолюбия она убивает своего любовника и отдается богачу. Преступление раскрыто. Царь велит отрубить Васавадатте руки и ноги, отрезать уши и нос и так оставить ее на кладбище. И вот, в эту минуту Упагупта приходит к ней и остается с нею. Васавадатту это удивляет. «Когда мое тело было сладким, как цветок лотоса, — говорит она ему, — когда его украшали богатые наряды и драгоценности, когда у него было все, чтобы притягивать взгляды, я была несчастнее самой несчастной из-за того, что не могла увидеться с тобой. А сегодня — зачем ты пришел сюда? Полюбоваться телом, на которое невыносимо смотреть, которое покинули игры, удовольствия, радость и красота, которое внушает ужас и которое перепачкано кровью и грязью?» И Упагупта отвечал ей: «Я не пришел к тебе, сестра моя, обуреваемой любовью и удовольствиями, но я пришел для того, чтобы увидеть истинную природу тщеты и скорби, скрытых за наслаждениями и утехами человеческими».

Нирвана. — Понятие «нирваны» венчает здание буддийского учения. Оно многозначно; суть его, может быть, как раз и состоит в том, чтобы не поддаваться какому бы то ни было анализу. Уточним, прежде всего, специфически буддийский смысл «нирваны». В брахманизме нирвана реализуется, когда индивидуальная душа соединяется с

душой вселенской. Джайнизм утверждает, что состояние нирваны наступает, когда душа и материя (две вечные сущности) разъединяются, обретая, таким образом, свое равновесие. Буддизм рассматривает нирвану как прекращение череды перерождений.

Слово «нирвана» означает «угасание», «затухание». Будда поясняет его смысл на примере светильника, где огонь гаснет, когда иссякает топливо. Человек, который перестает поддерживать огонь своих страстей, тоже «гаснет»; по окончании его жизни не происходит нового рождения: это похоже на лампу, которая, потухнув, больше не может светить.

Буддийская нирвана — это состояние, ускользающее от роковой власти становления. А поскольку «становиться» возможно лишь тогда, когда действует индивидуальное сознание, служащее движущей силой, постольку нирваны можно достичь, если все мысли, все волеизъявления, все чувства будут отменены, упразднены, уничтожены.

Но, говоря о том, что не есть нирвана, буддизм не может или не хочет дать ей положительное определение. Нирвана — это состояние блаженства или же это пустота? Если это царство вечно-го счастья, то нам не вполне ясно, кто может наслаждаться этим счастьем, коль скоро «Я» — не реально и непостоянно. А если, напротив, это — пустота, тогда представляется лишенным логики буддийское утверждение, согласно которому нирваны можно достичь еще в текущей человеческой

жизни. Эти нелегкие и каверзные вопросы задавали Будде уже его ближайшие ученики. Но он прятался за надежной стеной агностицизма. Для освобождения человека необходимо искать нирваны, говорил он, но бессмысленно пытаться узнать, соответствует ли нирвана какому-то существованию или же полному исчезновению.

Будда поясняет свою точку зрения следующим образом. Один из его учеников, Малункьяпутта, спрашивает учителя, что такое нирвана; продолжает ли Татхагата («Достигший совершенства») жить в нирване или же пустота поглощает его? Вместо ответа Будда рассказывает притчу о человеке, раненном отравленной стрелой. Не запоздает ли он с лечением, пока он будет узнавать, кто именно его ранил, — благородный воин или брахман, вайшья или шудра? Каков окажется итог? Смерть раненного. То же самое относится к человеку, который ищет исцеления от сансары. Пусть же он удовлетворится Четырьмя Благородными истинами. Все остальное излишне и может лишь препятствовать освобождению.

Известно, что философская система А. Шопенгауэра, характерная пессимистической направленностью, в своих построениях очень близка к учению о нирване. Немецкий философ также ведет речь об освобождении человека, пригвожденного к колесу Иксиона¹.

¹ Иксион — в греческой мифологии царь лапифов. Он похвалялся тем, что добился любви богини Геры, и Зевс покарал его, привязав к вечно вращающемуся огненному колесу. — *Ред.*

Мир для него — вселенская мука, вечный круговорот, «глубочайший позор». Этот мир держится только на слепом желании жить, на «воле к жизни». А из этого следует, что освобождение требует уничтожения воли с помощью рефлексии. Упразднение всех желаний приводит к состоянию, которое буддисты называют нирваной. Шопенгауэр в книге «Мир как воля и представление» описывает это состояние как мир неизменный, внутренне спокойный и блаженный. Мы не можем себе его пожелать, когда реальность или наше воображение нам его представляют; и все же мы его признаем как нечто единственно правильное, как то, что нас по-настоящему возвышает, и наш добрый гений нас туда приглашает, говоря: «*Sapere aude*»¹.

По словам Будды, состояние нирваны достигается не сразу. Для того чтобы в него войти, необходим долгий путь ученичества, иногда он растягивается на несколько жизней. В связи с этим Будда приходит к выводу, что если бы вхождение в нирвану зависело исключительно от успокоения чувств и мысли, то глухие, слепые и слабоумные пребывали бы в нирване, так сказать, «по определению».

И все же основная идея буддизма — обещание помочь несчастным человеческим существам избавиться от страха перед сансарой — должна была побудить его учеников сократить путь, ведущий к

¹ Отважься познать! (лат). См. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. М., 1999. С. 331.

нирване. «Подобно тому, как великое море, о монахи, — говорил Будда, — имеет повсюду один вкус, соленый, так же, о монахи, это учение и эта община пронизаны одним духом — духом освобождения».

Следовательно, вовсе не удивительно, что буддизм, исходя из самой природы своего учения, нацелен на скорое освобождение, достижимое прежде, чем смерть, новое рождение и новая смерть откроют человеку путь к нирване. Проницательные ученики быстро ухватились за надежду достигнуть состояния «нирваны-на-земле». Избавившись от страстей, человек еще при жизни входит в нирвану, он становится «заживо освобожденным» (дживан-мукта).

Многочисленные буддийские стихотворения передают гордое и радостное чувство одинокого святого, которому при жизни удалось пересечь бурное море страстей и найти убежище в надежной гавани бесстрастной жизни:

«Тот, чьи чувства отдыхают, как кони, хорошо прирученные возничим, кто лишен всякой мысли о себе, кто освободился от всякой скверны, — тому завидуют даже боги».

Опасностей на этом пути, полном препятствий, не дано избежать никому. Но вечное напряжение, которого требуют поиски далекой и неопределенной нирваны, чудесным образом ослабевают (или вовсе исчезают) благодаря «нирване-на-земле». Однако здесь велико искушение сосредоточиться лишь на собственной пользе, иначе говоря, поверить в то, что достаточно сосредоточиться и зам-

кнуться в некоем набожно-ханжеском спокойствии духа, чтобы претендовать на звание «освобожденного при жизни». Таков главный упрек, который противники буддийского учения снова и снова предъявляют монахам. Упрек этот часто оказывался справедливым, ибо ученикам Будды не всегда удавалось поддержать учение о нирване на том уровне, на который возвел его сам Просветленный.

Йога. — Чтобы обеспечить продвижение к нирване, буддизм, по примеру всех индийских религий, предписывает начинать с занятий йогой.

«Йога» означает «иго», «ярмо», «гнет». Внутренний погонщик, находящийся в нас, принуждает нас к самообузданию. Уже гимны Ригведа говорят о человеке, который «сам впрягается в упряжку, как умная лошадь». Нам известны упражнения йоги, цель которых заключается в устранении малейшего сокращения мышц, так, чтобы созерцание не нарушалось никакими импульсами физических потребностей: сидячая поза, спина выпрямлена, ноги скрещены, тело обвито «веревкой созерцания», служащей ему опорой.

Йога — это прежде всего дисциплина. Учитывая, какое значение буддизм придает понятию «пустоты», йога представляется самым надежным средством сосредоточить внимание внешнего сознания на абсолютной Пустоте. Как только достигнуто это сосредоточение, постижение того, что никакого разнообразия в мире (ни объективного,

ни субъективного) не существует, практика йоги ведет к бесстрастному и отрешенному погружению в нирвану.

Следует подчеркнуть, чтобы избежать всякого рода недоразумений: йога ни в коей мере не походит на мистицизм, одновременно не являясь и состоянием экстаза. Далекая от телесной пассивности, она дает метод активного самоконтроля. Речь идет о том, чтобы благодаря физическим и психическим упражнениям подняться по ступеням некой умозрительной лестницы.

Каноническая традиция без устали подсчитывает эти ступени. Будда прошел четыре уровня созерцания, прежде чем достиг озарения. Эти четыре уровня соответствуют Четырем Благородным истинам, на них основана последовательность и успешность буддийской йоги. Первая состоит в достижении контроля над чувствами, вторая — в укрощении воображения, третья — в устранении ощущения и, наконец, четвертая — в том, чтобы пожать плоды этого духовного восхождения.

Разумеется, существуют подготовительные упражнения, характер которых весьма разнообразен; все они нацелены на облегчение достижения духовного сосредоточения. Йога, например, предписывает зафиксировать взгляд на воде, налитой в круглую чашу, или созерцать бесконечность неба через отверстие, проделанное в крыше. Но основной упор делается на строгом контроле за дыханием. И только после того, как человек научается управлять своими вдохами и выдохами, йога переходит к духовным упражнениям.

Основные черты первоначального буддизма. — Резюмируя, необходимо подчеркнуть, что в учении Будды господствуют две главные мысли. С одной стороны, Будда отвергает какую-либо истину Откровения: он отрицает и Бога, и душу как отражение или частицу божества. С другой стороны, он проповедует добровольный и сознательный эмпиризм. С помощью Четырех Благородных истин и «теории двенадцати причин» Будда обосновывает то, что постиг на собственном жизненном опыте: трагичность человеческой жизни и череду причин и следствий, которыми она обусловлена. Будда — не пророк и не бог, а человек, который благодаря своим интеллектуальным и нравственным усилиям проник в тайну человеческой судьбы. Кроме того, его учение дает человеческому разуму чрезвычайно прочную основу. Но подобно тому, как зерно, пробуждаемое влагой и теплом, должно прорасти и преобразиться в растение, по видимости ни в чем не похожее на него, точно также истинное учение Будды под давлением религиозных и мистических потребностей человеческой души дало жизнь различным направлениям буддизма. Они, в свою очередь, имеют лишь отдельные черты сходства с первоначальным построением, атеистическим и агностическим, тем не менее свидетельствуя о его исключительной плодотворности.

Глава III

ОБЩИНА

В своей первой проповеди в Бенаресе Будда обращался не к большой толпе, а всего лишь к нескольким своим ученикам. Это показательно: уже с самого начала, со времени первого обнаружения, буддийское учение заявляет один из своих главных принципов. Оно не стремится привлечь к себе массы сторонников; беседы и речи Будды лишь в крайне редких случаях обращены к светской знати и в целом к мирянам. Учение предполагает, чтобы слушатели последовали ему, перестроили свою жизнь в соответствии с ним. Это значит, что оно рассчитано на монашескую среду. Все ученики Будды покинули деятельную мирскую жизнь. Они следовали за учителем в его странствиях, а в дождливые сезоны (с июля по сентябрь) также оставались подле него. Жизнь их проходила в садах и вихарах (монастырях), расположенных достаточно далеко от городов, чтобы там можно было без помех предаваться созерцанию, и однако же достаточно близко, чтобы монахи могли ходить в город за милостыней и тем добывать себе пропитание.

Таким образом, община (сангха) образовалась еще при жизни Будды. Это было братство нищенствующих монахов, которые не творили никаких

обрядов, но лишь примером своей жизни указывали людям путь спасения.

Община и касты. — В отличие от брахманского учения, буддизм не делит своих последователей по кастовому признаку. Нирвана открыта для всех, кто подчиняется строгим законам монашеской жизни, и безразлично, к какой касте эти люди принадлежали до своего обращения в монахи.

Существует весьма распространенное заблуждение: Будда якобы хотел упразднить кастовый строй. Напротив, он полагал, что касты задают мирской жизни необходимые ей рамки. Но монах, который обращает силы своей воли на преодоление кармы, больше не подпадает под эти социальные определения.

Посвящение в монахи. — Для буддийской общины характерно двойное посвящение. Первая ступень, правраджья («уход из мирской жизни»), знаменует решение новичка покинуть суетный мир и посвятить себя учению Будды. Минимальный установленный возраст составляет шестнадцать лет. Новичок в сопровождении своего наставника, одетый в мирские одежды, неся в руках желтое одеяние нищего монаха, предстает перед собранием монахов и просит их принять его в ученики. Прежде всего он обещает отныне искать лишь «трех прибежищ»: «Я возлагаю свои надежды на Будду. Я возлагаю свои надежды на Учение. Я возлагаю свои надежды на Общину». Затем он обязуется точно соблюдать все десять предписа-

ний общины: «Воздерживаться от убийства живого существа; воздерживаться от воровства; воздерживаться от блуда и всякого рода распутства; воздерживаться от лжи; воздерживаться от еды в запретное время; воздерживаться от танцев, песен и всяческих зрелищ и увеселений; воздерживаться от приукрашивания своей особы с помощью цветочных гирлянд, притираний и благовоний; воздерживаться от спанья на кровати или на высокой и широкой скамье; воздерживаться от получения золота, серебра и денег».

Ученик облачается в желтые одежды: две нижние рубахи и плащ, покрывающий все тело, за исключением правого плеча. Он берет свою чашку для милостыни и отныне начинает жить той же жизнью, что и его учитель. С восхода солнца и до полудня он просит подаяния; после полудня отправляется в сад или в здание, подаренное ученикам Будды богатыми мирянами, или же вглубь леса и там под руководством учителя осваивает знания и предается созерцанию.

После более или менее длительного периода обучения, но не ранее достижения возраста двадцати лет, новичок испрашивает разрешение на второе посвящение, «упасампаду» («получение звания»). Сопровождаемый двумя поручителями, один из которых обязательно должен быть его личным наставником, ученик, вступающий в общину, проходит испытание, доказывая, что он достоин стать монахом. Вот некоторые необходимые условия: не быть пораженным заразной болезнью или увечьем, пользоваться полной свобо-

дой, то есть не быть ни рабом, ни должником, ни иждивенцем, ни воином чьей-либо дружины, иметь разрешение от родителей, достичь возраста двадцати лет, иметь три платья и чашу для сбора подаяний.

Ответив утвердительно на все эти вопросы, ученик получает звание бхикшу, буддийского монаха. Однако посвящение не носит окончательного характера. Бхикшу может в любой момент беспрепятственно выйти из общины; с другой стороны, за грубые нарушения монашеского устава собратья могут изгнать его.

Обряд исповеди. — Религиозная жизнь бхикшу предполагает два ежемесячных собрания, приуроченных к новолунию и полнолунию. Собравшись вместе, монахи проводят общую исповедь, состоящую из восьми разделов: 1) опрос, 2) вступление, 3) тяжкие проступки, 4) ошибки, допустимые в порядке исключения, 5) сомнительные проступки, 6) проступки, влекущие за собой окончательное исключение, 7) девяносто два проступка, требующих исповеди и прощения, и, наконец, 8) четыре проступка, требующих исповеди. Четыре прегрешения, влекущих за собой немедленное исключение из общины, таковы: блуд, воровство, убийство, обман (лицемерие, клевета, самозванство).

Картину религиозной жизни буддийской общины дополняют три других ритуала: праварана, праздник окончания сезона дождей; день новолуния в месяц вайшаха (апрель-май), который счи-

тается годовщиной вступления Будды в нирвану, и празднование победы Будды над Марой, — эта дата также приходится на весну.

Монахини. — В силу самого характера своего учения Будда не мог не питать к женщинам глубокого недоверия. Осуждая многочисленные искушения жизни, разве не должен он был, в частности, ополчиться против чувственной прелести женщин, которые соблазняют мужчин, — и, собственно, дают начало любому существованию, любой жизни? Но Будда не тратит времени на рассуждения о злосчастном коварстве и хитрости женщин. Когда Ананда спрашивает его: «Каким должно быть, о Государь, наше отношение к женщине?», то Будда отвечает: «Избегайте смотреть на нее, Ананда». — «Но если все же мы ее видим, Государь, что следует делать?» — «Не заговаривайте с ней, Ананда». «Но если мы с ней говорим, что тогда?» — «Тогда — остерегайтесь самих себя, Ананда».

Не удивительно, что лишь после долгих колебаний Будда решился допустить женщин в общину. Это решение было принято ради Маха-Праджапати, его тетки, воспитывавшей его после смерти матери.

Возвратясь в Капилавасту, Будда имел беседу с Маха-Праджапати: она просила его помочь ей встать «под защиту Учения и Устава, провозглашенных Татхагатой». Но Будда решительно отказал ей. Некоторое время спустя Будда отправился в Вайшали. Обрив волосы

и облачившись в желтые одежды, Маха-Прадханати, в сопровождении нескольких женщин, проследовала за ним. Тронутый ее страданием, Ананда взял на себя роль посредника, пересказав Будде ее желание. В конце концов, установив восемь чрезвычайно строгих правил, имеющих целью строжайшее повиновение монахинь, Будда уступил, отдавая себе отчет в том, что таким образом он ставит под угрозу всю общину. «Если бы, Ананда, — заключил он, — женщины не сменили домашнюю жизнь на жизнь без крова и пристанища под защитой Учения и Устава, провозглашенных Татхагатой, то учение жило бы еще долго: тысячу лет просуществовало бы Великое Учение. Но поскольку, о Ананда, женщины теперь покинули домашнюю жизнь, сменив ее на жизнь без крова и пристанища под защитой Учения и Устава, провозглашенных Татхагатой, учение проживет недолго: всего пятьсот лет, Ананда, просуществует Великое Учение. Как те семьи, Ананда, где много женщин и мало мужчин, легко становятся добычей для разбойников, так же и учение теперь проживет недолго. Как рисовое поле, Ананда, заросшее сорняками, не проживет долго, так и учение теперь <...> просуществует недолго. Как, Ананда, осторожный человек строит запруды у водоема, чтобы вода не вышла из берегов, так и я, о Ананда, тщательно и осторожно возвел эти восемь строгих правил, и никто не должен их преступать во всю свою жизнь».

Уступка, которую Будда сделал женщинам, сопровождалась многочисленными ограничениями. Хотя женщины и были приняты в общину, они должны были подчиняться монахам во всех обстоятельствах монашеской жизни. «Монахиня, — пред-

писывает Будда, — даже если ей сто лет от роду, должна благоговеть перед монахом, чтить его, вставать при его приближении, приветствовать его, соединив руки, оказывать ему почести как в обычные дни, так и в праздники». Монахиня не имеет права во всеуслышанье хулить и порицать монаха, тогда как тому позволено бранить ее.

Впрочем, число буддийских монахинь, насколько известно, никогда не было велико. Образ женщины-подвижницы, связанный для нас с милосердием и преданным служением ближним, остался чужд раннему буддийскому учению. Когда Будда умирал, ни одной из женщин не дано было облегчить последние минуты его жизни. Кстати, в этом отношении смерть Будды тоже можно сравнить со смертью Сократа: когда жена приходит в тюрьму попрощаться с ним, он говорит своему ученику: «Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой»¹.

Миряне. — Разумеется, хотя Будда и создал свою общину как монашеское братство и почти во всех своих речах обращался исключительно к монахам, следует признать, что существовали последние за счет милостыни, то есть не могли обойтись без мирян, добровольно берущих на себя заботу о них. В буддийских текстах говорится о благочестивых мирянах (упасака), входивших в «дальнее» окружение Будды.

¹ См. *Платон. Собрание сочинений*. В 4 т. Т. 2. М., 1883. С. 9. Пер. С.П. Маркиша. — *Ред.*

Оставаясь в суетном мире, эти люди старались в той или в иной мере следовать учению Просветленного. Однако на самом деле с учением их не связывало ничто, хотя бы отдаленно похожее на церковь или вероисповедания в нашем смысле слова. Будда и его ученики больше всего ценили в мирянах добродетель щедрости, поощряли их к благотворительности, но не той, что велит помогать бедным и обездоленным, а лишь к той, что предписывает подавать милостыню монахам. В текстах звучат похвалы великодушию и щедрости тех богатых мирян, кто дарит общине здания, сады, одежду и др. Воздаяние за их милости обещано им в большом изобилии. Но, по сути дела, мирянам не отпущена доля во благах, даруемых учением. Единственная награда, на которую щедрый мирянин может рассчитывать, — это возможность в будущем рождении стать одним из нищих монахов. И только полный отказ от мирской жизни ведет к освобождению.

Однако по мере того, как буддизм распространялся в народе, начинала проявляться потребность во внешних знаках почтения и благоговения, которые окружали бы основателя учения. Возник настоящий культ Будды, облеченный в традиционные формы народных верований и обрядов.

Культ реликвий. — Известно, что после сожжения останков Будды его прах и кости, которые пощадил огонь, были собраны и сохранены в так называемых «ступах».

Ступа — это монумент в виде башенки на прямоугольном основании, над которым возвышается полусферический свод, увенчанный стилизованным зонтиком — символом царской власти.

Многие города гордятся тем, что обладают реликвиями Будды. Благочестивые буддисты несут к ступам свои дары, поют перед ними хвалебные гимны и священные молитвы.

Рангун в Мьянме (Бирме), «город тысяч будд», гордится тем, что обладает волосами Будды, которые тот отдал Та Пау, одному из своих учеников, будущему основателю Рангуна. Волосы эти хранятся в самой высокой башне знаменитой пагоды Шведагон.

Нужно упомянуть и знаменитый храм Зуба на Шри-Ланке, где хранится один из зубов Будды. Этот зуб имел в длину 5 см и был диаметром в 1,5 см. В 1560 г. им завладели португальцы, и архиепископ Гоа в порыве религиозного фанатизма велел его искрошить и осколки выбросить в море. Сингальцы, однако, утверждают, что то был не настоящий зуб Будды, а настоящий зуб уцелел, и по сей день истово гордятся этой своей реликвией.

Культ статуй. — По всей вероятности, первоначальный буддизм намеренно избегал всяких изображений Будды. Разве, вступая в нирвану, сам Учитель не сказал ученикам: «Учение и Устав, которые я вам проповедовал, должны стать вашими учителями, когда меня не станет»? Внешний облик Будды не имеет никакого значения;

только его учение достойно почитания. Вот почему в буддийском искусстве Будду часто изображают с помощью одного из символов, восходящих к его учению: либо это смоковница, под которой он достиг озарения, либо Колесо Закона и др. Лишь начиная с I в. до н. э. появляются антропоморфные изображения Будды.

Такая метаморфоза означала не просто разрыв с традицией первоначального буддизма, но, что особенно важно, нашла весьма своеобразное и яркое отражение в искусстве. Облик Будды не похож на образы индийских богов с их пышными телами, богатыми украшениями и причудливыми позами. Напротив, художники с самого начала придерживаются правила, ставшего затем традицией, что Будду следует изображать скромным, сдержанным, серьезным. Здесь неожиданно дают себя знать последствия завоеваний Александра Македонского, дошедшего до долины Инда. Греческая пластика передала буддийскому искусству свои приемы художественной выразительности. В самом деле, Будда предстает перед нами, чем-то схожий с Аполлоном, — поистине, удивительный поворот истории! Будду, стоящего или сидящего в отрешенной позе, украшают кудрявые волосы античного бога или героя, прямой «греческий» профиль и тонко проработанные складки одежды.

Греко-буддийское искусство, вероятно, зародилось в районе Кабула и в Пенджабе. В период правления Кушанской династии (в начале нашей эры) здесь че-

канили монеты с изображением Будды и с надписью на греческом языке.

При раскопках, проведенных в древней Гандхаре (Пешавар) и в Хадде (западнее), удалось найти сотни монет с изображением Будды, похожего на Аполлона. Некоторое количество их имеется в музее Гиме в Париже.

Греческий тип лица Будды заметно отличается от других индийских изображений. Однако и ему придаются некоторые характерные черты: выпуклости на черепе, особая прическа (ущиниша), блестящий кружок между бровями (урна), неправдоподобно длинные руки (в положении стоя ладони достигают колен), плоские ладони и ступни, рисунок в виде колеса с тысячей спиц на каждой ступне.

Перед этими статуями — а их, по-видимому, в храмах Индии существовали многие тысячи, — склонялись благочестивые прихожане. Идолопоклонство, без сомнения, не было чуждо буддизму. Но нужно признать, что буддийская скульптура почти никогда не изменяла своему первоначальному идеалу. Перед нами лицо с гармоничными чертами, длинные ресницы защищают глаза от зрелищ призрачного мира, и кажется — Будда ушел в себя, погружен в сосредоточенное созерцание, он продолжает размышлять над учением и наставляет учеников через свое зримое изображение.

Паломничество — Надо упомянуть и еще одну форму поклонения, самую древнюю, восходящую

к первым векам возникновения буддизма. Это паломничество к местам, связанным с главными событиями жизни Будды. Согласно каноническим текстам, есть четыре места, достойные посещения: «место, где родился Блаженный Будда; место, где он достиг высшего озарения; место, где он привел в движение Колесо Закона; место, где он вошел в совершенную нирвану». Таким образом, главными целями паломничества были Капилавасту, родной город Будды, Бодх Гайя, где он обрел просветление, Бенарес, где он произнес свою первую проповедь, и Кусинара, где он умер.

Буддийские паломники из Китая, посетившие Индию, оставили нам об этих местах чрезвычайно интересные воспоминания. Фасянь побывал там около 400 г. н. э., Сюаньцзан — спустя 200 лет. Оба настаивают на том, что святые пользовались тогда большой славой и горячим почитанием.

Слабость буддийской общины. — Соответствует ли община Будды тому образу, который связан для нас с понятием религиозного сообщества? Она никогда не обладала тем, что обычно представляется необходимым для поддержания веры, — прочной дисциплиной и централизованной духовной властью. Без сомнения, эти две вещи едва ли были бы совместимы с буддийским учением. Но отказ от них стоил буддизму двух расколов, рассеяния и упадка в Индии. Монашеские братства, которые внутри себя не признавали никакой иерархии, а над собой никакой центральной организации, подвергались вечной опасности раскола.

Миряне, не только отделенные от монахов, но и никак не руководимые ими, никогда не испытывали чувства принадлежности к какой-то определенной религии. Симпатизируя учению Будды, они продолжали совершать ритуалы и отмечать праздники других религий. Самое большее, что они делали, – воздерживались от участия в кровавых жертвоприношениях, противоречащих принципу ахимсы. Буддизм, по крайней мере тот, которому следовали миряне, поглощал другие верования с такой же легкостью, с какой и сам поглощался ими. Это и объясняет его относительно скромные успехи, – ибо нигде он не сумел сохранить своей первоначальной чистоты, – а также и то, что, даже исчезнув в Индии, он оставил после себя многочисленные следы.

ЧАСТЬ III

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА

Глава I

ТРИ КОЛЕСНИЦЫ

Во всем, что не касалось напрямую главного вопроса – об освобождении и пути к нему – буддийское учение изначально допускало значительные разногласия между отдельными своими последователями, а значит, несло в себе зачатки будущих расколов. Противоречия проявились сразу же после смерти Учителя: тексты, повествующие об истории буддизма, утверждают, что уже в начале III в. до н. э. преданные сторонники Будды разделились на восемнадцать школ.

В течение веков выделились три большие ветви буддизма: Малая Колесница (хинаяна), Великая Колесница (махаяна) и Алмазная Колесница (ваджраяна).

«Яна» означает «колесница»; на этой колеснице можно преодолеть поток перерождений и пристать к берегу нирваны.

«Малая Колесница» – пренебрежительное обозначение, введенное сторонниками Великой Ко-

лесницы. Относилось оно к тем, кто строго придерживался буквы буддийского учения и не пытался расширить его до пределов всеобъемлющей религии. «Алмазная Колесница» именуется так потому, что предлагает некие магические процедуры, благодаря которым можно достичь высшей божественной силы, столь же несокрушимой, как алмаз (ваджра).

Следует подчеркнуть, что это деление на «колесницы» никогда не было окончательным: между тремя направлениями буддизма всегда шло взаимопроникновение, а о четком разделении их, собственно, можно говорить лишь с тех пор, когда буддизм вышел за пределы Индии, и позднее, когда в Индии он угас, а различные составляющие буддийского мира стали все дальше отдаляться одна от другой.

Малая Колесница — это, преимущественно, южный вариант буддизма, она распространена на Шри-Ланке, в Мьянме, Таиланде и отчасти во Вьетнаме. Она же начинала распространяться и в Индонезии — до тех пор, пока ислам и индуизм не вытеснили ее оттуда в XV–XVI вв.

Великая Колесница — северная разновидность буддизма; она в основном обосновалась в Китае, Корее и Японии.

И наконец, Алмазная Колесница безраздельно властвует в Тибете и Монголии.

Если отвлечься от догматических разногласий, то нынешним своим территориальным распространением влияния «колесницы» обязаны в основном географическим и климатическим различиям.

ям. Приветливый, мягкий характер южного буддизма чужд строгому северному учению и, кажется, вовсе не имеет ничего общего с суровой жесткостью буддизма тибетского. Глубокая пропасть лежит между хрупким и беспечным цейлонским бхикшу, одетым в яркое шафрановое платье, и тибетским ламой, монахом-воином в его грубом шерстяном облачении.

Изучение этих трех направлений буддизма одинаково интересно, но с исторической точки зрения значение их не равновелико. Если для кого-либо наиболее привлекательна самая ранняя версия буддизма, то следует обратиться прежде всего к Малой Колеснице, где это учение сохранилось в наименее измененном виде. Если же, напротив, мы хотим рассмотреть буддизм как религию, сравнивая его духовные ценности с особенностями других мировых религий, то имеет смысл опереться на Великую Колесницу с ее мощным этическим учением. Что же касается Алмазной Колесницы, то благодаря западной теософии она стала своеобразной частью религиозной истории нашей эпохи, совершающей любопытные метаморфозы, нередко подобные движению маятника, — по мере того как Запад все больше отходит от своих традиционных религий и склоняется то к агностицизму, то к оккультизму.

В 1888 г. Елена Блаватская опубликовала в Лондоне свою книгу под названием «Тайная Доктрина» — фундаментальный труд по современной теософии. Главным источником ее вдохновения были письма, сочи-

ненные, будто бы, тибетскими монахами. Существует мнение, что эти «Письма Махатм» составила сама г-жа Блаватская. Но так или иначе теософия пробудила у широкой общественности интерес к буддизму, чем скорее навредила ему, чем помогла. Будда не был «Великим Посвященным». Если и существует учение, чуждое всякой эзотерике, то это, несомненно, учение Будды.

Малая Колесница. — Уходя в нирвану, Будда призвал своих учеников следовать учению, которое он им дал. После его смерти в пещерах близ Раджагрихи был созван собор, на который явились пятьсот монахов, чтобы обобщить и закрепить наставления усопшего Учителя относительно учения и устава монашеской жизни. Согласно традиции, на соборе была начата работа над первой редакцией буддийского канона. Ананда, любимый ученик Будды, по преданию, изложил проповеди учителя; Упали зафиксировал монашеский устав; Кашьяпе поручили обобщить толкования учения.

Сто лет спустя в Вайшали был созван второй собор. Его главной целью было разоблачить лжеучение махасангхиков (сторонников «большой общины»), которые в каком-то смысле стали предтечами махаянского учения. С этого времени начинается раскол буддийской общины: ибо махасангхики не подчинились приговору «старцев» (стхавира), приверженцев более узкого и строгого толкования учения.

Третий собор, где присутствовали исключительно стхавиры, заседал ок. 245 г. до н. э. в Патали-

путре, недавно отстроенной столице государя Ашоки. Именно здесь был составлен окончательный текст канона на языке пали.

Сам Будда говорил на магадхи, разговорном языке области Магадха. Согласно цейлонскому преданию, язык пали (буквально «письменный») — это тот же язык, что магадхи. Но более вероятно, что пали, ставший священным языком Малой Колесницы, происходит от диалектов северо-восточной Индии. Пали близко родствен санскриту, хотя и не обладает его утонченностью и гибкостью.

Буддийский «Закон» подразделяется на три «корзины» (типитака). Первая «корзина» — это корзина «Устава» (Виная-питака), то есть предписаний, касающихся жизни монахов. «Устав», в свою очередь, включает в себя такие разделы, как Патимоккха (где оговорены, в частности, правила исповеди в содеянных проступках), Махавагга и Чуллавагга (куда вошли предписания на каждый день), Суттавибханга (толкования к наставлениям Будды относительно проступков) и Паривара (своего рода буддийский катехизис).

Вторая «корзина» — это корзина проповедей Будды (Сутта-питака). Она состоит из пяти «никая» («собраний»): Дигха-никая (собрание длинных текстов), Маджджхима-никая (собрание средних текстов), Самьютта-никая («смешанное» собрание), Ангуттара-никая («пронумерованное» собрание) и Кхуддака-никая (собрание малых текстов, куда входят 15 отдельных памятников, в том числе Дхаммапада).

Третья «корзина» содержит толкования буддийского учения (Абхидхамма-питака). К ним относятся семь собраний текстов философского характера. Третье из них называется Катхаваттху и представляет особый интерес потому, что в нем перечислены противоречивые мнения разных школ, составляющих Малую Колесницу.

Среди внеканонических текстов, излагающих первоначальное учение Будды, особое место занимает Милиндапаньха («Вопросы Милинды»). Греческий царь Милинда (Менандр), правивший в Бактрии в 125–95 гг. до н. э., питал живую симпатию к буддизму. Он пригласил к своему двору буддийского монаха по имени Нагасена, которому задал множество вопросов. Монах отвечал так остроумно и с такой глубиной, что ему удалось обратить царя в свою веру. Книга, повествующая об этом обращении, относится, вероятно, к началу нашей эры.

Самым значительным мыслителем Малой Колесницы, несомненно, является Буддхагхоша. Он родился во второй половине IV в. н. э. в Бодх Гайя, знаменитом центре буддийского паломничества, в брахманской семье, обратился в буддизм и отправился на Цейлон. Там он обосновался в Махавихаре (Большом монастыре), который в ту пору был средоточием буддийского учения на острове. Именно там Буддхагхоша составил текст под названием Висуддхимагга («Путь к чистоте»), обширную энциклопедию буддийской догматики, которая и в наши дни пользуется большим уважением. Индокитайские

буддисты считают Буддхагхошу главным авторитетом своего учения.

Великая Колесница. — К началу нашей эры в буддизме возникло новое движение, которое стремилось к более широкому и более смелому истолкованию учения, а потому именовало себя Великой Колесницей, в отличие от узкой, ограниченной Малой Колесницы — первоначального учения.

Уже в сборниках, принадлежащих к Малой Колеснице, имеются тексты, которые подготавливают приход нового учения — более широкого и более человеческого. Пусть читатель сам судит о нем, познакомившись со знаменитой легендой о Пурне.

На богатого торговца по имени Пурна снизошло озарение. Он отправился к Будде и поведал ему о своем намерении: отныне посвятить себя проповеди учения среди населения в стране шронапарантаков. «Но, — сказал ему Будда, — они дики, жестоки, гневливы, неистовы и надменны, эти люди из Шронапаранты. Когда они рассердятся и начнут тебя оскорблять, что ты на это скажешь?» — «Я решу, конечно, что это добрые и мягкие люди, что они бросают мне в лицо злые, грубые и надменные слова, что они гневаются на меня и оскорбляют меня, но не бьют меня руками и не забрасывают камнями». — «Они буйны и вспыльчивы, люди этой страны. Если они тебя ударят руками или побьют камнями, что ты на это скажешь?» — «Я скажу, что они добры и мягки, ибо они не бьют меня палками и не рубят мечами». — «А если они тебя побьют палка-

ми и изрубят мечами?» — «Я скажу, что они добры и мягки, ибо они не лишают меня жизни». — «А если они тебя лишат жизни, что тогда?» — «Вот что я скажу. Конечно, они добрые люди, эти шронапарантаки, ибо мягки те мужи, которые так быстро и умело освобождают меня от этого тела, полного нечистот и скверны». — «Хорошо, хорошо, Пурна. Ты можешь, доведя до совершенства терпение, которым ты обладаешь, назначить день отъезда в эту страну буйных мужей. Иди, Пурна, освобождайся, освобождайся! Переправившись на другой берег, сделай так, чтобы и другие доплыли туда! Утешься, утешься! Достигнув полной нирваны, приведи туда и других!»

Это новое учение не явилось отрицанием старого: санскритский канон, который оно, в свой черед, установило, не слишком отличается от палийского канона Малой Колесницы. Вместе с тем, махаяна утверждала, что старый канон был неполон. По мнению ее наставников, прежняя письменная традиция составляла лишь часть учения Будды и предназначалась для широкого круга слушателей, которые в эпоху Гаутамы были еще не настолько зрелы, чтобы воспринять мудрость во всей ее полноте. Пришел срок обогатить учение всеми сокровищами устного предания, иначе говоря, теми знаниями, которыми Учитель делился с небольшим кругом посвященных учеников. Все тексты Великой Колесницы считаются древними по происхождению; спрятанные после смерти учителя и на долгие годы преданные забвению, они должны были вновь появиться тогда, когда

буддисты в большинстве своем достаточно преуспеют на пути совершенствования и будут способны их воспринять.

Аргументы в пользу притязаний Великой Колесницы на то, чтобы дополнить и завершить учение Малой Колесницы, предельно ясно излагаются в форме притчи о блудном сыне, которую мы находим в самом важном из текстов махаяны — «Саддхарма-пундарика-сутре» («Сутре лотоса чудесной дхармы», она же «Лотосовая сутра»).

Некий юноша покидает отцовский дом с целью приобрести богатство в чужих краях. Увы, удача ему не улыбается. Бедняга пытается вернуться и, выбиваясь из последних сил, добирается до родного города. Между тем его отец стал очень богатым. Происходит их встреча в городе: отец, увидев нищего, одетого в лохмотья, сразу узнает в нем своего сына. Но тот обескуражен почетом и роскошью, окружившими его отца; он решает, что перед ним царь или царский министр, и убегает, боясь, что его схватит стража. Отец велит привести его к себе, но сын падает в обморок, ибо боится оказаться в темнице. Тогда отец берет его на службу, поручая ему самую грязную работу. Сын очень доволен тем, что нашел место. Чтобы добиться его доверия, отец переодевается в простую одежду и говорит сыну: «Я буду тебе как отец, так что ни о чем не беспокойся. Почему я так говорю? Я очень стар, ты же молод и цветущ. Все время, что ты здесь работал, ты не обманывал меня, не ленился и не говорил бранных слов. Я не видел у тебя ничего плохого, что есть у

других работников. С этого времени ты мне как родной сын»¹.

По прошествии испытательного срока длиною в двадцать лет отец доверяет сыну управление всем своим имуществом. И поскольку сын продолжает проявлять смирение, усердие и не желает богатства для себя, отец признает его, наконец, своим сыном и наследником.

Согласно «Лотосовой сутре», Будда говорит всем нам: «Вы – мои дети», как богач говорит бедняку: «Ты – мой сын». Но, подобно бедняку, мы сами вначале не имеем никакого понятия о наших собственных свойствах; вот почему Будда предписал нам сначала размышлять о многих низших вещах, подобных тем местам, куда сбрасывают нечистоты: таковы предписания Малой Колесницы. Мы трудились, желая получить в награду только нирвану, полагая, что и этого слишком много для нас. Позже Будда доверил нам величественное и блистательное знание, мы же проповедовали его, не возжелав его для себя самих. Наконец, Будда открыл нам, что это знание должно стать нашим, и что мы сами должны стать буддами, подобными ему самому.

Несомненно, возникновение Великой Колесницы было вызвано целым рядом причин. Но очевидно, что распространение буддийского учения было связано с его постепенным расширением.

¹ См. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998. С. 140. — *Ред.*

Учитель предсказывал своему любимому ученику Ананде: «Всего лишь пятьсот лет, Ананда, просуществует Доброе Учение». И действительно, пятьсот лет спустя буддизм, изначально существовавший лишь в относительно небольшой области нынешнего Бихара, распространился по всей Индии, поглощая народы и цивилизации, для которых он изначально не предназначался. Назревали перемены, нацеленные на то, чтобы учесть религиозные устремления тех, кого учение Будды намерено было охватить своим влиянием. Знаменательно, что четвертый собор, состоявшийся то ли в Джаландхаре (в Пенджабе), то ли в Кундалаване (в Кашмире) и заложивший основу нового учения, проходил под покровительством кушанского царя Канишки (78–110 гг. н. э.); потомка переселенцев и деятельного проповедника буддизма.

Этика Великой Колесницы. — Своеобразие и значение Великой Колесницы состоят главным образом в разработке новой этики. Высшая цель заключается уже не в том, чтобы самому вырваться из мучительного круговорота перерождений, — стремление, в сущности, эгоистическое, — но в том, чтобы помочь другим достичь освобождения. Идеал — это не архат, озабоченный только своей личной нирваной, а бодхисаттва, который, дойдя до порога нирваны, отказывается в нее войти, и остается жить в мире перерождений, чтобы спасти тех, кого он оставил за собой и кто еще бьется в тенетах майи.

В текстах Великой Колесницы важнейшим понятием оказывается сострадание. В «Лотосовой сутре» дается определение всех трех «колесниц». Подчеркивая эгоистичность Малой Колесницы, эта сутра так описывает приверженцев Великой Колесницы:

«Если есть живые существа, которые, слушая от Будды, Почитаемого В Мирах, Дхарму, верят в нее и воспринимают, усердно продвигаются в совершенствовании, стремятся обрести всеобъемлющее знание Будды, <...> с состраданием думают о неисчислимых живых существах, приносят благо богам и людям и всех их ведут к освобождению, то они обретут Колесницу, которую называют Великой Колесницей. Так как эту Колесницу ищут бодхисаттвы, то этих бодхисаттв называют махасаттвами»¹.

Впрочем, своей концепцией «бодхисаттвы» Великая Колесница не противоречит первоначальному учению Будды; напротив, она лишь развивает то, что было заложено в нем. Ибо и Будда, достигнув озарения, должен был противостоять неотступной просьбе демона Мары, который призывал его немедленно войти в нирвану. Но Будда отказался, чтобы посвятить себя проповеди учения, которую он совершал в течение многих лет.

Но именно в вопросе о бодхисаттвах, ключевом для Великой Колесницы, она и отошла от предшествующей буддийской традиции. Конечно, Будда остается выше бодхисаттв, но он пребывает в дале-

¹ Там же. С. 124. — *Ред.*

ких внеземных пространствах, а потому благочестивый махаянист предпочитает искать заступничества у бодхисаттв: они исполнены безграничного сострадания и жалости и всегда готовы помочь ему в его несчастьях. Больше того, их милосердие таково, что они рады уступить тому, кто взывает к их помощи, часть своих добрых поступков и связанных с ними наград. Закон кармы с его роковой неизбежностью здесь дает трещину. Бодхисаттва согласен трудиться и мучиться не только ради собственного спасения, но и ради других живых существ. Таким образом, подвиг самопожертвования получил в буддизме свою долю восторгов и похвал. По сути оказывается, между бодхисаттвой и христианским святым не так уж много различий. Один из махаянских наставников так учит о бодхисаттвах: «С великим сердцем, полным любви, они глядят на страдания всех живых существ, которые терзаются разными муками в аду Авичи в наказание за совершенные ими проступки; границ этот ад не имеет, и в нем вращается бесконечный круг страданий, соразмерных всякого рода карме. Бодхисаттвы, переполняемые жалостью и любовью, желают сами страдать из любви к этим несчастным существам».

Мифология Великой Колесницы. — С распространением Великой Колесницей буддизм становится по-настоящему народной религией и отходит от своей изначальной атеистической природы. Известно, что в раннем учении не было места ни для демиурга-творца, ни для божества, кото-

рое бы управляло миром и своей волей было в состоянии изменить последовательность причин и следствий. Никакая божественная благодать не может вмешаться в трансцендентальное действие кармы. Но с тех пор, как Великая Колесница допустила возможность высшего заступничества, стало неизбежным своего рода обожествление Будды. Это новое воззрение обосновывается с помощью учения о «трех телах» будды¹: человеческом, божественном и космическом.

Отныне будда обладает «призрачным телом» (нирмана-кая) пока он живет на земле как человек; «телом блаженства» (самбхога-кая), когда он пребывает во внеземных краях, и, наконец, «телом закона» (дхарма-кая), когда он мыслится как безличный абсолют, основа всего мироздания.

Из этого учения о «трех телах» следует, что обожествление предполагает деперсонализацию исторического Будды. В Малой Колеснице уже было распространено представление о том, что Будде Гаутаме предшествовали другие будды, однако сам он почти ничего не говорил о своих предшественниках. В текстах Великой Колесницы исторический Будда со временем растворяется в толпе бесчисленных бодхисаттв и будд, которые рождались в те различные мировые эпохи, счет которым пыталась вести школа Санкхья.

¹ Здесь и в дальнейшем «будда» со строчной буквы относится к махаянскому учению, где различаются «тела» будды и признается множественность будд. Слово «Будда» с прописной буквы обозначает «исторического» Будду Шакьямуни. — *Ред.*

В «Лотосовой сутре» Шакьямуни все еще занимает главное место. Он ведет проповедь на горной вершине, окруженный сотней тысяч будд и восемью десятками тысяч бодхисаттв. Сияющий круг меж его бровей освещает всю вселенную, и боги, покоренные величием Будды, рассыпают повсюду благовония и цветы.

Но вскоре место Гаутамы Будды занял иерархизированный пантеон будд. Шакьямуни в этой иерархии играет роль второго плана. Вот основные положения махаянского учения о буддах.

Первоначальный будда, Адибудда, существует сам по себе (сваямбху). От него происходит мир. Сила его созерцания порождает пять «будд созерцания» (дхьяни-будда). В свою очередь, пять будд своим созерцанием порождают пять «бодхисаттв созерцания» (дхьяни-бодхисаттва). Наконец, созерцание будд заставляет возникнуть на земле пятерых «человеческих будд» (мануши-будда). Шакьямуни был четвертым из них; за ним в будущем последует Майтрейя, пятый и последний будда нынешней мировой эпохи.

Мы не станем останавливаться на перечислении и толковании всех будд и бодхисаттв, считааемых в махаяне. Их насчитывают многие тысячи – и не только в текстах, но также и в храмах, где художники, не зная усталости, изображают их всех. Отметим лишь самых знаменитых, чтобы хоть как-то сориентироваться в замысловатой иконографии буддизма.

Среди дхьяни-будд особое место занимает Ами-табха (будда Неизмеримого Света). Он властвует

на Западе, в раю, называемом Сукхавати («Блаженная страна»). Один из самых известных текстов махаяны, Сукхавати-вьюха («Описание блаженной страны»), содержит такую легенду. Один монах по имени Дхармакара благодаря своим заслугам достиг состояния будды, но, прежде чем занять это место, пожелал стать царем в блаженной стране, чьи жители были бы совершенно счастливы, и оставаться там до тех пор, пока все они не смогут достичь нирваны. Именно в этой счастливой стране вновь рождаются все те, кто при жизни проявит полную преданность будде Амитабхе.

Другой дхьяни-будда, Вайрочана, пользуется особым почтением в Японии, где школа Сингон славит его как высшего будду.

Из дхьяни-бодхисаттв буддисты разных стран больше всего чтут Авалокитешвару. Будда Амитабха послал его на землю, чтобы помочь людям во всех их мучениях и тяготах. Так Авалокитешвара стал милосердным заступником страждущих; он окончательно отказался от своего права на нирвану, чтобы вести живые существа через лабиринты сансары. Махаянисты призывают Авалокитешвару всякий раз, когда им угрожает опасность. Его культ ничем не уступает культу будды. На Дальнем Востоке Авалокитешвару изображают в женском облике и называют Гуаньинь (в Китае) или Каннон (в Японии).

Мыслители Великой Колесницы. — Славу Великой Колеснице принесло в первую очередь исключительное мастерство ее учителей. Утвержда-

ют, что именно в махаяне философская мысль Индии достигла своего наивысшего расцвета, и что самый знаменитый индуистский мыслитель, Шанкара, всего лишь перевел метафизические рассуждения махаянистов на язык Веданты.

Первое по времени возникновения, а возможно, и по значимости направление махаянской мысли носит название «мадхьямика» и опирается на учение крупнейшего буддийского философа Нагарджуны.

Нагарджуна жил, вероятно, в I в. н. э. Его биография почти не известна. Все, что мы знаем о нем, — это то, что он родился в брахманской семье в Бераре и прожил около шестидесяти лет. Ему приписывают большое количество текстов, переведенных позднее на кигайский язык.

Известно, что Будда не признавал индивидуальной души, как и души вселенской, и сводил «Я» к преходящим сочетаниям формирующих его элементов (дхарм). Нагарджуна не довольствуется этим: такой агностицизм представляется ему половинчатым. Прежде дхармы рассматривались как постоянные: это было необходимо для обоснования кармической причинности. Отныне они больше не считаются абсолютно реальными, учитывая, что никакие дхармы не могут существовать отдельно, независимо от других дхарм. Таким образом Нагарджуна подходит к учению о «пустоте» всех вещей. Все есть «пустота» (шунья): таков тезис, на котором останавливается На-

гарджуна. Нет ни рождения, ни смерти, ни единства, ни множества. Все — иллюзия, и даже чувственные данные, которые Будда признавал верными, здесь также считаются обманчивыми. Но тогда — не проповедует ли Нагарджуна нигилизм, отрицая всякую реальность, а, значит, и человеческие поступки, и этику? Представляется, это не так, ибо он предлагает «срединное учение» (мадхьямика). Если «пустота» — это не бытие и не небытие, то она — не ничто; скорее это относительная реальность, в которой религиозные заповеди остаются в силе. И в самом деле, строго соблюдая их, можно надеяться достичь совершенного познания «пустоты», которое приближает к нирване.

Тем же, кто возражает против учения о пустоте, ссылаясь на реальное существование Четырех Благодородных истин, на существование Будды и серии двенадцати причин, Нагарджуна отвечает следующим рассуждением:

«Только тот смущен такими возражениями, кто вовсе не понимает подлинного смысла и подлинного толкования пустоты. Учение Будды зиждется на различии двух истин: абсолютной и относительной. Те, кто не обладает правильным знанием об этом, не способны понять глубокий и тонкий смысл учения. Но если не достигнута относительная истина, то и истины абсолютной нельзя достичь, а когда не достигнута абсолютная истина, то и нирвана не может быть достигнута».

Релятивизм Нагарджуны не мог не породить многочисленных противоречий. Со своей стороны, фи-

лософ Асанга предпринял попытку вновь ввести понятие абсолюта в учение Великой Колесницы.

Асанга жил в первой половине V в. н. э. Он происходил из города Пешавар в Гандхаре. Приняв буддийское учение одной из школ Малой Колесницы, он позже вышел из нее и выработал собственное учение под названием «виджнянавада», которое впоследствии было принято большим числом махаянистов. Асанга умер в преклонном возрасте в Раджгире.

Асанга также считает внешний мир иллюзией, наваждением, но утверждает, что в основании его лежит не «пустота», «ничто» (шуньята), а наше сознание (виджняна). Таким образом, мир явлений становится отражением тех представлений, которые мы несем в себе. И коль скоро страдание — следствие той ложной дуалистической точки зрения, которая противопоставляет «нас самих» и окружающий мир, то избавление от страдания дает монистическое «учение о сознании» (виджнянавада), переносящее внешнюю реальность внутрь сознания. Практически эта цель достигается благодаря йоге, духовному сосредоточению.

Отметим, наконец, ученого-поэта Шантидеву, жившего в середине VII в. н. э. Его главное сочинение, «Бодхичарьяватара», можно сравнить с «Подражанием Христу». Этот трогательный и нежный певец «Великого сострадания» олицетворяет собою добродетель, столь важную для Великой Колесницы. И все же между ним и христианскими мистиками есть глубокое различие. Если

они допускают естественную разницу между «я» и «ты» и пытаются преодолеть ее через таинство любви, – ведь именно это усилие преодоления и составляет все содержание их милосердия, – то махаянист Шантидева исходит из отрицания «я». Если же «я» не существует, то нет и «ты», отличного от него. И если «я» и «ты» растворены в одной и той же неопределенности иллюзии, то из этого неизбежно следует один из двух выводов. Либо любовь к другому есть всего лишь любовь к самому себе: так рассуждают Упанишады, опираясь на учение о тождестве всех индивидуальных душ, изложенное в Брахманах. Либо же всякая любовь к себе есть любовь к другому, иначе говоря, настоящий эгоист поступает как альтруист: таково убеждение Шантидевы. Нарушение соотношения между «я» и «другим» становится основой буддийского сострадания, в лучших своих проявлениях очень похожего на ту мягкость, которой проникнуты сочинения Франциска Ассизского.

Не откажем себе в удовольствии ощутить дыхание милосердия, которым живет все произведение Шантидевы. Следующие отрывки могут дать об этом некоторое представление.

«Тот, кто хочет скоро спасти и себя самого, и другого, должен прибегнуть к великой тайне: нарушить порядок «я» и «другой».

Неумеренная любовь к себе заставляет бояться малейшей опасности: кто не возненавидит это «я» так же истово, как врага, – это «я», которое из страха перед болезнью, голодом, жаждой истребляет птиц, рыб, четвероногих животных и создает

себе врагов из всего, что живет; которое из любви к выгоде и почестям готово убить своих отца и мать и пустить по ветру имущество и достояние Трех Драгоценностей, – кто не возненавидит это «я», тот сделает себя топливом для адского огня.

Какой разумный человек желал бы страстно любить, оберегать, лелеять свое тело, видеть в нем нечто другое, нежели врага, сделать из него предмет гордости?

«Если я отдам, что мне останется на еду?» – такое себялюбие сделает и тебя людоедом. «Если я поем, что я смогу отдать?» – такое великодушие сделает тебя господином над богами.

Кто заставит другого страдать за себя, будет гореть в аду. Кто будет страдать за другого, обретет право на всякое блаженство и радость.

Себялюбие влечет за собой пытки и мучения в другом мире, позор глупости в этом, – а если перенести эту любовь на другого, то она приведет к блаженству на небесах, к славе, согласию и взаимному дружеству.

Тому, кто заставит другого работать на себя, наградою послужит рабство; тот, кто берет на себя работу другого, получает наградою власть.

Все несчастные несчастны потому, что искали только своего собственного счастья; все счастливые счастливы потому, что искали счастья для других.

К чему столько слов? Сравните только глупца, который привязан лишь к своим собственным потребностям, и Святого, который действует ради других.

Конечно, мы не сможем достичь ни достоинств Будды, ни даже счастья в мире перерождений, если не променяем свое благополучие на муки и страдания других.

Разве в этом мире (не говоря о другом) наши устремления не ничтожны, если слуга не выполняет свою работу, или если господин не платит ему за труды?

Вместо того, чтобы работать на свое благо — что составляет основу счастья и в этом, и в другом мире, — люди только вредят себе и искупают это неведение страшными муками.

Все несчастья, страдания, опасности в мире происходят от привязанности и любви к самому себе, к своему «я»: так зачем же мне этого хотеть?

Если мы не избавимся от своего «я», мы не сможем избежать страдания — так же, как если не отстранимся от огня, то не избежим ожогов.

Значит, чтобы успокоить мое страдание и страдание других, я отдаюсь другим и принимаю других как мое «я».

Я принадлежу другим! Таким должно быть твое убеждение, о мое сердце. Отныне твоей единственной мыслью должны стать заботы всех живых существ.

Негоже, чтобы эти глаза, служащие глазами других, заглядывали в мою заботу; негоже, чтобы эти руки, принадлежащие другим, вмешивались в мои заботы.

Забываясь только о благе других существ, ты должен все, что видишь полезным в твоём теле, взять у него, чтобы отдать это на службу другим.

Смотря на страждущих, как на себя самого, а на себя самого – как на другого, ты не сможешь без угрызения совести пестовать в себе и зависть, и гордыню».

Двойственность Великой Колесницы. — Махаянисты имеют обыкновение толковать релятивизм Нагарджуны и абсолютный идеализм Асанги как, соответственно «второй» и «третий» повороты Колеса Закона, при том, что «первый», как известно, был совершен самим Буддой. Эти две системы предстают как дальнейшее развитие первоначального учения, ставшее возможным благодаря прогрессу на пути к познанию, которого буддийская община достигла со дня своего основания. Каким бы значительным ни было расхождение между учениками Нагарджуны (мадхьямиками) и последователями Асанги (виджнянавадинами), обе школы стремятся остаться на том пути, что был предначертан самим Буддой. Чтобы примирить бесспорный скептицизм, присутствующий в их метафизических рассуждениях, с первоначальной буддистской догмой, они прибегли к уловке: таким приемом часто пользуется человеческий разум, когда пытается сохранить традицию, чьи рамки он уже перерос. Они отделили друг от друга две истины – низшую, экзотерическую, и высшую, эзотерическую. Религиозные заповеди, ритуалы – одним словом, догма, – остаются пригодными и действенными в мире иллюзий. Поскольку этот мир, как он нам видится, полон страданий, постольку наша

обязанность – способствовать прекращению страданий. Это тоже иллюзия, погружение в жизнь, которой не существует, но – иллюзия благотворная и полезная, хотя бы для тех, кто не может достичь высшей истины.

Именно этой присущей ей двойственности (наличию экзотерического и эзотерического аспектов) Великая Колесница обязана своей огромной популярностью. Самые отвлеченные и изощренные умозаключения, как и самые наивные суеверия в махаяне сосуществуют, ибо мыслители этой «колесницы» стремились включить в свою систему все способы почитания Будды, придавая им символическую ценность.

Принять учение о двух истинах значило, однако, подвергнуть буддизм большой опасности, а по сути, лишить его всяких рамок. Внедрение чуждых элементов, допускаемых и даже поощряемых Великой Колесницей, до такой степени трансформирует облик буддизма, что первоначальный характер учения стирается едва ли не полностью. Исчезновение буддизма в Индии, о котором мы еще будем говорить, во многом обусловлено был утратой им своего своеобразия. А это произошло из-за слишком широкой терпимости и снисходительности Великой Колесницы.

Алмазная Колесница. — Эта «колесница» возникает в Индии начиная с VII в. По сути дела, вышла она из Великой Колесницы. Ваджраяна заимствовала у махаяны синкретические тенденции, но развила их еще в гораздо больших масш-

табах. Индуизм, в течение столетий теснимый буддизмом, как бы берет реванш: тантризм и шактизм, два самых причудливых направления индийской мысли, оказываются общими для индуизма и буддизма. И в случае буддизма, исходно тяготевшего к чистоте и строгости, это явление особенно странно.

Тантризм. — Около VI в. н. э. в религиозном обиходе Индии появляется ряд сочинений, объединенных общим обозначением: «тантры» (букв. «тексты», книги). Многие индийцы стали считать их открытыми свыше и равными по значению другим священным писаниям.

Хотя литература тантр огромна, а ее содержание исключительно разнообразно, все они в той или иной степени служат практическим руководством к ритуалам. Тантры менее всего нацелены на теоретическое объяснение происхождения мира и нашей жизни, и больше — на описание магических приемов, позволяющих достичь сверхъестественных целей. Отправной точкой становится такое осознание вселенной, где все представляется — от самого большого до самого малого — связанным воедино, где существуют бесчисленные взаимодействия между всеми явлениями. Эта поистине всеобъемлющая концепция возвышает тантризм, хотя в других своих проявлениях он может показаться и весьма приземленным. Тантры прослеживают такие аналогии, сближения, сходства, используя которые человек может вмешаться в ход мирового развития.

Большое значение придается мантрам, священным слогам: достаточно тихим голосом произносить их, чтобы достичь единения с Абсолютом. Их зачастую изображают и на письме в виде картин (например, гравировок на металле), служащих предметом особого поклонения. Моление, полное упования на Будду, заменяется здесь механическим повторением формулы, лишенной всякой собственно религиозной значимости, а зачастую даже и смысла.

Тантрические ритуалы чужды сколько-нибудь глубоких религиозных чувств, они скорее тяготеют к чистой магии. Приводя в действие таинственные связи мироздания, сила йоги мобилизует тайные ресурсы мысли, слова и тела; и тогда маг, посвященный в таинства ритуалов тантры, обретает сверхъестественную власть. Из всех методов физического совершенствования, к которым обращается тантризм, особое место принадлежит дыхательным упражнениям. Будучи убеждены в ценности физических усилий и трудов с точки зрения духовного совершенствования, приверженцы тантризма пренебрегают Восьмеричным Путем Будды – построенным на сосредоточении и познании – посвящая себя исключительно аскезе, призванной дать им возможность управлять дыханием.

Шактизм. — Учением, которое в конце концов полностью изменило сущность буддизма, стал шактизм, или культ женских божеств.

Известно, как решительно Будда возражал против допущения женщин к своему учению и как

неохотно он разрешил женщинам войти в буддийскую общину. Он предписал, чтобы монахини во всем подчинялись монахам. Когда Ананда, любимый ученик Будды, спросил у своего учителя о причинах этой враждебности к женщинам, Будда ответил: «Злы, Ананда, женщины; ревнивы, Ананда, женщины; завистливы, Ананда, женщины; глупы, Ананда, женщины».

И вот, под непреодолимым напором народных верований, истоки которых, вероятно, уходят в доарийское прошлое Индии, культ шакти все-таки был принят буддизмом – изначально «мужским» учением.

Индуистский шактизм связан прежде всего с почитанием Шивы – начала неизменного, статичного – и шакти, созидательной динамичной силы, которая своей иллюзорной властью (майя) порождает мир явлений. Этот союз двух начал предстает как сексуальная любовь, связывающая мужчину (Пуруша, «человек») с женщиной (Пракрити, «природа», «материя»). Буддизм Алмазной Колесницы сходным образом придает каждому из будд и бодхисаттв некую подругу, женское воплощение: двое решают вступить в союз, чтобы достичь вселенского единства.

Страстные объятия женщины, посвященной в священные шактистские ритуалы, вступление алмаза (ваджра) в лотос (падма) – вот путь, которым Алмазная Колесница предписывает пройти каждому, кто желает достичь скорого освобождения. Мифология буддизма обогащается многочисленными образами шакти, каждая из которых со-

проводит одного из персонажей мужского пола. Самой известной, несомненно, является Тара, «освободительница», спутница «дхьяни-бодхисаттвы» Авалокитешвары. Ее изображение может быть раскрашено в разные цвета: иногда это грозная, кровавая богиня, подобная индуистской Кали, и тогда ее цвета – красный, желтый или синий, а иногда – нежная и милосердная заступница, и тогда цвета ее – белый или зеленый.

Алмазная Колесница, рожденная от причудливого соединения эзотеризма с эротическим мистицизмом, зачастую нарочито темная в своих проповедях, далека от исходного учения Будды, всюду внятного и по возможности элементарного. По сути, этот последний «поворот» Колеса Закона, свершившийся в то время, когда буддизм постепенно угасал в Индии, имеет с ранним буддийским учением лишь сходную терминологию да некоторые общие традиции. В целом же ваджраяна – это «буддизм» только по названию.

Глава II

БУДДИЗМ В ИНДИИ И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ В ЮЖНОЙ АЗИИ

Третий буддийский собор, самый важный, поскольку на нем был окончательно закреплён буддийский канон, созвал царь Ашока. Роль этого государя для буддизма сопоставима с ролью Константина Великого для христианства. Именно при его правлении учение Просветленного распространилось по всей Индии.

Ашока Благочестивый. — Ашока был внуком царя Чандрагупты (у греческих историков — Сандракотт), который после похода Александра Македонского основал в Пенджабе империю Маурьев, охватившую долины Инда и Ганга. Сыном Чандрагупты и отцом Ашоки был Биндусара: ему удалось отодвинуть границы державы до южного течения Инда. Следуя примеру своих предков, Ашока начал с завоевательных походов. Позже, охваченный угрызениями совести, потрясенный ужасами войны во время завоевания Калинги (область восточнее Инда), царь проникается ненавистью ко всякому насилию, чувствует тягу к мягкости и состраданию, которым учит буддизм. От-

ныне Ашока посвящает свою жизнь распространению учения Будды, побуждает свой народ следовать вселенскому милосердию Шакьямуни.

«Царь Пиядаси Угодный Богам, – говорит Ашока сам о себе, – покорил Калингу. Сто пятьдесят тысяч человек было угнано оттуда, сто тысяч убито на месте и гораздо более того умерло. Вслед за этим, как только были покорены калингяне, у царя Угодного Богам появилась жгучая потребность в дхарме, желание наставлять в дхарме. Такая скорбь охватила Угодного Богам, оттого что покорил он жителей Калинги»¹.

Полный решимости внедрить в своем государстве главенство буддийского Закона (Дхармы), Ашока повелел выгравировать в различных частях своей державы на скальные эдикты – все проникнутые буддийской моралью. Данные эдикты имеют огромное значение для историков Индии: с одной стороны, это первые памятники индийской эпиграфики, имеющие неопределимое значение для индийской хронологии; но это также и первые дошедшие до нас буддийские тексты, исключительные по своему духовному подъему и по широте кругозора.

Кто бы смог столь мощно провозгласить благую весть, принесенную Буддой в мир, чем этот царь, приказавший своим подданным сменить завоевания силой оружия на завоевания силой Закона?

¹ См. Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие, в 2-х частях. Ч. 2. М., 1980. С. 114. Пер. В.В. Вертоградской. – *Ред.*

«Этот указ о дхарме начертан здесь с той целью, чтобы сыновья и внуки, какие у меня будут, думали: «Новых побед одерживать не следует», а в своих победах чтобы они находили удовольствие в прощении и несуровом наказании. И пусть они считают победой только ту победу, которая одержана с помощью дхармы. Ведь она относится и к этому миру, и к тому миру. И все их желания и удовольствия пусть будут удовольствиями, которые они находят в дхарме. Ведь они относятся и к этому миру, и к тому миру»¹.

Вот как он проповедует терпимость ко всем школам и всем религиям:

«...Не так печется Угодный Богам о дарах и почестях, как о продвижении последователей каждой веры на пути своего учения. Многообразно это продвижение, однако в основе его – контроль над речью, дабы не было ни восхваления своей веры, ни хулы чужой веры в неподобающих случаях. В любом случае это легко.

Но в любом случае следует почитать чужую веру. Поступая так, человек способствует успеху своей веры, и оказывает поддержку чужой. Поступая иначе, он подрывает корни своей веры и вредит чужой...

Хорошо людям сходиться вместе, чтобы они могли друг от друга слушать дхарму и следовать ей. Ибо таково желание Угодного Богам, чтобы последователи всех вер были хорошо осведомлены о дхарме и склонны к совершению благих дел»².

¹Там же. С. 115.

²Там же. С. 114.

Ашока не ограничился обращением своих подданных к новому учению; он посылал буддийских проповедников во все соседние страны. Их деятельность увенчалась полным успехом: Цейлон и Бирма приняли буддийскую веру; вполне вероятно, что некоторые буддийские идеи достигли греческих государств Средиземноморья, Сирии, Египта, а может быть, даже и Македонии. Благодаря миссионерским усилиям Ашоки буддизм стал мировой религией.

Отныне, кажется, ничто не может остановить победное шествие дхармы. Ее продвижение особенно чувствуется в северо-западной Индии, в Кашмире и в Афганистане – в тех областях, которые ранее считались оплотом брахманизма.

Греко-буддийская Индия. — Империя Маурьев не надолго пережила смерть Ашоки. Северо-запад Индии снова оказался в руках греческих завоевателей. Затем последовали тесные контакты буддийской Индии с эллинистическим миром, которые придали новые силы учению Будды и способствовали его распространению, а кроме того, вызвали к жизни греко-буддийское искусство.

Греческие правители живо интересуются буддийской верой, а иногда сами принимают буддизм: так было с Менандром (Милиндой), чьи беседы с монахом Нагасеной составляют, как нам уже известно, содержание одного из самых известных текстов Малой Колесницы.

Нашествия кочевников положили конец греческому господству в этих областях Индии. Од-

нако завоеватели многое восприняли от греко-буддийской цивилизации. Кушанская династия, избравшая своей столицей Пешавар, не раз заявляла о своих симпатиях к буддийскому учению. Царь Канишка, самый значительный из кушанских государей, показал себя покровителем буддийских монахов и щедрым дарителем. Великий буддийский поэт и мыслитель Ашвагхоша состоял при нем духовным наставником. Именно Канишка созвал четвертый собор, которому суждено было заложить основы учения Великой Колесницы.

Закат буддизма в Индии. — Почти полное отсутствие индийских письменных источников не позволяет нам проследить шаг за шагом историю буддизма в Индии в первые века нашей эры. Но, к счастью, в распоряжении исследователей оказались сообщения китайских паломников, посетивших родину Будды с целью поклониться святым местам, собрать священные тексты и реликвии. Фасянь, прибывший в Индию ок. 400 г. н. э., застал здесь чрезвычайный расцвет буддийской веры. А к V в. н. э. следует отнести высшую точку развития индийского буддизма. Учение Просветленного распространилось по всему индийскому субконтиненту, однако так и не сумело победить две другие религии — джайнизм и индуизм. Сюаньцзан побывал в Индии в 630 г. Его радушно принял государь Харша, ревностный защитник буддизма. Но уже начиная с этого периода учение подвергается постоянным нападкам брахманов;

они пытаются подорвать веру, которую считают ложной. Сам Харша должен был давать отпор их интригам. И Цзин, побывавший в Индии пятьдесят лет спустя, отмечает многочисленные приметы нарастающего упадка. Возрождение брахманизма, начавшееся в VIII в., лишь ускорило постепенное исчезновение буддизма.

Начиная с IX в. буддизм удерживает свои позиции только в тех областях, где он пользуется привилегиями государственной религии, то есть в своем родном Бихаре и в Бенгалии. Династия Пала сохраняет верность ему и даже основывает знаменитый буддийский «университет» Викрамашила на Ганге. Обучение там велось отчасти в тантрическом духе, что предрешило направленность тибетского буддизма. И только нашествие мусульман нанесло учению смертельный удар. В 1193 г. Ихтияр-уд-Дин Мохаммед Бахтияр штурмом взял столицу Бихара, разрушил монастыри и истребил монахов. Так завершился индийский этап буддизма, длившийся около пятнадцати столетий.

В наши дни число индийских буддистов невелико. Согласно переписи 1973 г., на 548 млн. жителей приходится 3,8 млн. буддистов, то есть 0,6 %. Большая их часть живет в Северной Бенгалии, где буддизм поддерживает тибетское влияние. Кроме того, несколько тысяч буддистов, в основном бирманцев по происхождению, живет в Ассаме. Что касается остальных, то здесь речь идет о неофитах, принявших буддизм под влиянием интенсивной миссионерской деятельности, проводимой, в частности, монахами Шри-Ланки.

Возможные причины исчезновения буддизма в Индии. — Удивительны судьбы великих учений: в стране, где буддизм зародился, он со временем практически полностью исчез, зато через пустыни и моря проник почти во все страны Восточной Азии и там достиг своего расцвета. Чтобы объяснить это, в известной мере, парадоксальное явление, исследователи выдвигали множество гипотез, каждая из которых, бесспорно, весьма важна для выявления причин случившегося. Однако само разнообразие версий и разброс мнений наталкивает на мысль, что перед нами одна из тех загадок истории, которые ученым до конца разгадать не удастся.

В чем-то упадок буддизма был обусловлен позицией самого буддийского монашества. Разумеется, нельзя полностью доверять той критике буддизма, которая представлена в сочинениях индуистских авторов, в основном брахманов, — и, тем не менее, достоверно известно, что философский скептицизм, характерный для буддизма, предрасполагал монахов к некоторому пассивному благодушию. Будда проложил Срединный путь, равно чуждый аскезы и чувственных удовольствий, и путь этот был труден для людей из-за слабости человеческой природы. Так что не удивительно и то, что некоторые монахи следовали за Учителем только в части пренебрежения аскезой. Индийские драматурги привыкли изображать буддийского монаха в образе гурмана и сластолюбца, тогда как буддийская монахиня у них, как правило, занимается унижительным и позорным ремеслом сводни.

Но главную причину, видимо, следует искать в особенностях развития учения. Воспринимая народные верования, буддизм все более и более сближался с индуизмом. В принципе их слияние могло произойти также и под началом буддизма. Но индуизм, опираясь, с одной стороны, на социальную организацию Индии, основанную на кастах, а с другой – на авторитет Вед, был лучше подготовлен и вооружен для борьбы, чем буддизм, уводивший за пределы деятельной мирской жизни и не признававший древней священной традицию Индии.

Кроме того, существует гипотеза о кровавых преследованиях, жертвами которых могли стать буддисты. Очевидно, что брахманы не могли упустить случая расправиться с учением, угрожавшим их традиционно привилегированному положению в обществе. Но, по всей видимости, это была скорее идеологическая борьба, чем кровавые столкновения. Кровь пролилась позднее: мусульманское вторжение обернулось истреблением последних буддистов. Однако тот же бич поразил и индуистов. И если последние сопротивлялись лучше, то только потому, что учение их имело глубокие корни в индийской земле, тогда как буддизм уже отжил свой век и держался лишь благодаря династии Пала. После ее поражения у буддизма уже не было шансов выжить.

Влияние буддизма на индуизм. — Буддизм в течение многих веков был едва ли не господствующим направлением индийской мысли, — следова-

тельно, он не мог исчезнуть, не оставив после себя глубоких следов, в частности, в духовной сфере. Само обновление брахманизма, происходившее под началом школы Веданта, вдохновилось некоторыми буддийскими идеями. Это настолько очевидно, что даже крупнейшего индуистского философа Шанкару, главного представителя Веданты, часто называют «плохо замаскированным буддистом». По примеру выдающихся мыслителей Великой Колесницы, Шанкара допускает существование двух истин: низшее знание основано на священной традиции и народных верованиях, высшее же знание постигает мир как нереальный. Философ также отвергает понятие «индивидуальной души», утверждая, что душа – создание майи, вселенской иллюзии. Буддизму вместе с джайнизмом принадлежит заслуга внедрения в индуистскую религиозную мысль предписания ахимсы, ненасилия, распространяющееся на все живые существа, включая животных.

Буддизм в Южной Азии. — Если в самой Индии буддизм сошел на нет к концу XII в., то во многих странах Южной Азии – на Шри-Ланке, в Мьянме, Таиланде, Камбодже и Лаосе – он выжил и существует до сих пор. В этих регионах доминирует религиозная традиция Малой Колесницы, следовательно, в определенном смысле, самая незамутненная и первоизданная из форм буддийского учения.

Напомним, что некоторый, сравнительно значительный исторический период Индонезия так-

же входила в буддийский мир. Начиная с VII в. н. э. учение Великой Колесницы имело там многочисленных приверженцев. Но в XIV в. буддизм, как, впрочем, и индуизм, были вытеснены из этой страны исламом. Последние яванские буддисты нашли прибежище на острове Бали, где их потомкам удалось сохранить старую веру, хотя и в несколько измененной форме. На самой Яве до сих пор свидетельством яркого буддийского прошлого возвышается храмовый комплекс Боробудур, огромная ступа, построенная около 850 г.

Буддизм на Шри-Ланке. — Обращение острова Цейлон произошло благодаря миссионерской деятельности индийского царя Ашоки. Этот государь послал своего сына (или, по другим источникам, своего брата) Махендру к цейлонскому правителю Тиссе, и тот вместе со своим народом принял «три корзины» буддийского канона. На протяжении более 2000 лет Шри-Ланка остается самым крупным очагом буддизма. Палийский канон был разработан цейлонскими монахами; вскоре последовали и комментарии, составленные сначала на цейлонском, а затем на языке пали.

Пышные храмы свидетельствуют о религиозном рвении жителей Львиного острова. Самый известный из них — храм Зуба, где в старинной каменной башне хранится вставленный в оправу священный зуб Будды.

Буддизм в Мьянме. — Здесь также трудились проповедники, посланные Ашокой Благочестивым.

Во время правления в Пагане царя Ануруддхи (XI в.) буддизм стал государственной религией страны. Горя желанием познакомиться со священными текстами и завладеть реликвиями, находящимися в руках правителя Мона в Пегу, Ануруддха был оскорблен отказом Мона передать ему требуемые предметы; он предпринял военный поход и привез к себе в Паган самого Мона, тексты, реликвии и многочисленных монахов.

Еще и в наши дни буддизмом глубоко проникнута вся жизнь бирманцев. Любой мирянин или мирянка обязаны пройти обучение в монастыре незадолго до своего совершеннолетия. Рангун по праву называют «городом тысячи будд». Среди бесчисленных святынь, украшающих столицу Бирмы, наиболее известна пагода Шведагон, славящаяся самой красивой в мире. Она пользуется особым почитанием, ибо ее считают местопребыванием реликвий четырех будд разных мировых эпох: здесь хранятся волосы Гаутамы, а также чаша для подаяния, одежда и посох трех его предшественников.

Буддизм в Таиланде. — Со времени своего выхода на историческую сцену (XIII в.) Таиланд исповедует буддийское учение. Вероятно, оно принесено сюда со Шри-Ланки. Будучи государственной религией и пользуясь поддержкой правящей династии, таиландский буддизм, вобрав в себя многое от местных народных верований и приобретя специфический колорит, сияет особым блеском.

Буддизм в Камбодже. — Камбоджа, страна кхмеров, уже с первых веков нашей эры поддерживала контакты с индийской цивилизацией. В течение около десяти столетий брахманизм и махаянский буддизм благополучно сосуществуют здесь друг с другом. В XIV в. таиландское влияние привело к победе буддизма Малой Колесницы, который вплоть до наших дней остается основной религией Камбоджи.

Кхмерская цивилизация оказала значительное влияние на буддийскую иконографию. В XII в., когда искусство ваяния здесь достигло наивысшего расцвета, кхмерскими мастерами были созданы прекрасные изображения Будды: на устах его загадочная улыбка, он бежал от иллюзий мира и наслаждается невыразимым счастьем нирваны. Именно к этой эпохе относится храм Байон в центре сегодняшнего Ангкора, над которым возвышается четвероликий улыбающийся Авалокитешвара, самый известный из бодхисаттв махаяны.

Глава III

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ И В МОНГОЛИИ

Именно здесь, в таинственных областях Тибета, на плоскогорье, вознесенном на высоту 5000 м, буддизм одержал свою самую великую победу. Здесь он породил своего рода «теократию», основанную на чрезвычайно ревностной религиозности всего населения горной страны. Каждый пятый тибетец посвящает себя монашеской жизни: в каждой семье один или несколько человек непременно уходят в монастырь.

Здесь властвует Алмазная Колесница, буддизм, наименее похожий на буддизм: именно он завоевал умы тибетцев. Кроме того, в Тибете буддийское учение вобрало в себя магические ритуалы и колдовство древней религии Бон. И все же поразительно, как народ, самой природой оторванный от других цивилизаций, обреченный на изоляцию, сумел благодаря исключительному религиозному рвению сохранить у себя священные тексты и создать уникальное, поразительное по красоте буддийское искусство.

История тибетского буддизма. — Легенда связывает появление буддизма в Тибете с деятельностью государя Срон-цан-гампо (VII в.). Он взял в

жены двух буддийских царевен: одну из Непала, а другую из Китая. Благодаря влиянию этих женщин буддизм быстро распространился при царском дворе.

Но народ познакомился с учением благодаря деятельности индийских монахов. Около 750 г. в Страну Снегов прибыл «гуру» Падмасамбхава, проповедник учения Алмазной Колесницы. Именно он заложил основу древней школы «красных» лам, которая и в наши дни поклоняется ему и творит обряды в его честь.

В 1050 г. Викрамашила, последний очаг угасавшего индийского буддизма, направил в Тибет одного из учителей: им был знаменитый Бенгали Атиша, представитель мистического учения о Калачакре («Колесе Времени»). Влияние буддизма вскоре стало настолько сильным, что мирская власть перешла в руки монахов. Этому способствовало и то, что приверженцы «красной» школы разрешали монахам жениться — положение, абсолютно расходящееся с учением Будды, однако обеспечившее передачу власти от отца к сыну.

Поскольку тибетское монашество все более отдалялось от исходных буддийских предписаний, в XIV в. была предпринята грандиозная реформа Цзонхавы («Человека из луковой долины», где впоследствии был выстроен монастырь Кумбум). Цзонхава основал «желтую» школу, которая, в противоположность «красной», запретила монахам состоять в браке. Деятельность реформатора получила столь мощный отклик, что тибетцы до сих

пор считают его одним из главных авторитетов буддийского учения.

Позднее «желтой» школе удалось почти полностью победить своих соперников. В Тибете в наши дни существует некоторое число «красных колпаков», но они занимаются по большей части ведовством и шаманством.

Растущее влияние «желтой» школы вскоре перешло границы Тибета. Монголы, у которых в течение некоторого времени господствовала «красная» школа, в середине XVI в. примкнули к школе «желтой» и оставались верны ей до XX в. Когда в 1924 г. «живой будда» из Урги (Улан-Батора) умер, его никто не заменил. С тех пор закат монгольского ламаизма, как представляется, становится необратимым.

После реформы XIV в. тибетский буддизм почти не трансформировался. Развивались только внешние формы культа, приобретая все больший блеск, великолепие и пышность. После Цзонхавы усилия тибетских учителей ограничились разработкой строгой церковной иерархии, организации монастырей и обрядности.

Ламаизм. — Специфическая форма, которую буддизм обрел в Тибете, носит название «ламаизм». Слово «лама» поначалу был почетным титулом, который присуждался монахам высшего ранга; сейчас «ламой» называется любой тибетский монах. Таким образом, ламаизм — это буддийская «теократия», власть монахов в том виде, в каком она существует в Тибете.

Строгая иерархия соотносит церковное начальство с пантеоном будд и бодхисаттв, почитаемых Великой Колесницей. Во главе тибетской церкви стоят два великих ламы. Один из них с 1575 г. носит титул «Далай-лама» («Лама, подобный океану») и считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Другой, «Панчен-лама» («Лама-драгоценность»), воплощает будду Амитабху. Резиденция Далай-ламы находится в монастыре Потала в городе Лхаса, и оттуда он вершит мирскую власть. Панчен-лама пребывает в монастыре Ташилгумпо, откуда излучает свою духовную власть.

Воспользовавшись поддержкой части лам, коммунистический Китай захватил Тибет в 1950 г. С тех пор влияние ламаизма здесь значительно снизилось; Мао Цзэдун считал буддизм вредной вещью, тормозом экономического прогресса и помехой в борьбе за контроль над ростом народонаселения. До сих пор существует опасность того, что ламаизм полностью исчезнет.

Второй ряд в иерархии занимают хутукту, воплощения бодхисаттв и богов. Их общее число — 180, из которых 50 проживают в Монголии, 35 в районе Кукунор, 5 в Чамдо и 14 в Пекине.

Наконец, многие монахи считаются воплотившимися богами и низшими святыми. Их число постоянно растет; ибо присутствие воплощенного божества в монастыре способно привлечь многочисленных паломников и, таким образом, увеличить духовное влияние данной обители.

Воплощение будд и бодхисаттв ламаисты понимают буквально. Когда умирает лама, считавшийся воплощенным буддой или бодхисаттвой, то, по верованию тибетцев, его душа находит убежище в другом живом существе. Немедленно начинаются поиски ребенка, в теле которого совершилось новое воплощение. Когда его, наконец, находят благодаря знамениям, сопровождавшим его рождение, или благодаря чудесам, которые явил он сам, то его приводят в монастырь, к которому принадлежал прежний воплощенный, и подвергают испытанию. Если ребенок докажет, что он подлинный наследник (ему надлежит опознать предметы, принадлежавшие его предшественнику, и т. д.), то его тут же возводят в ранг усопшего ламы.

Нет необходимости говорить, что выбор кандидата часто, — если не всегда, — зависит от гораздо более практических соображений. Так, в прежние времена китайское правительство наблюдало за выбором обоих великих лам.

В Тибете существует настоящий культ живых будд; во время службы им поклоняются почти как самим буддам.

Мантра. — Ритуалы тибетского буддизма чрезвычайно сложны; они отражают ту удивительную религиозную смесь, которая здесь образовалась: благочестивая чистота и глубокий мистицизм, интенсивный спиритуализм и грубые предрассудки живут бок о бок. Пышные празднества включают в себя великолепные обряды, священные песно-

пения, сопровождаемые звуками гонгов, колокольчиков, цимбал, шаманскими танцами и поклоном священным предметам. Но особое внимание Алмазная Колесница уделяет мантрам, которые здесь нашли свое наибольшее развитие. Священная формула «Ом мани падме хум», как кажется, вобрала в себя весь мистический жар, на который только способна тибетская душа.

Смысл этой формулы остается не вполне понятным. Распространено мнение, что поначалу это был призыв, обращенный к шакти, женскому воплощению бодхисаттвы Авалокитешвары, с руками, подобными лотосам (Манипадма). В этом случае перевод мантры будет таков: «Ом! Манипадма! Хум», где «манипадме» — звательный падеж имени шакти. Однако сейчас эта формула лишена какого-либо экзотерического смысла. Эзотерическое ее толкование доступно только тибетцам, которые до сих пор верны ей. Когда же эту мантру пытаются взять на вооружение мистически настроенные европейцы, то выглядит это чистым шарлатанством.

Учитывая, что мантра мыслится как орудие сверхъестественной власти и при частом повторении дает чудесную силу, не удивительно, что тибетцы сами стараются повторять и побуждают других повторять эту ключевую формулу. Надписи, сделанные на скалах и на камнях, возносят ей хвалу; на каменных «знаменах», стоящих у каждого дома, она начертана «огненными буквами» для защиты тех, кто живет под ее сенью. Но са-

мым действенным средством считается «молельная мельница», которую вращают с помощью рукоятки: в ней находится бумажная лента, на которой напечатаны или написаны от руки священные слова мантры. Вращая «мельницу», можно бесконечное число раз повторить «Ом мани падме хум» в течение недолгого времени. Один востоковед произвел любопытные расчеты, которые мы хотели бы привести.

Каждый из содержащихся в «мельнице» листов бумаги имеет размеры: 23 см в высоту и 67 в длину, поля вверху и внизу шириной 1,75 см, а по бокам — 3 см. На листе умещается 41 строчка, в каждой из которых 60 раз повторяется мантра «Ом мани падме хум», напечатанная по-тибетски красной краской. Каждый лист содержит $41 \times 60 = 2460$ мантр. Следовательно, все двенадцать листов — $12 \times 2460 = 29520$ мантр, выдаваемых за один оборот «жернова». За одну минуту «мельница» легко дает 120 оборотов. Таким образом, мы можем за минуту прочитать 3 542 400 молитв — цифра, способная удовлетворить даже самого набожного верующего.

Распространение ламаизма. — Хотя ламаизм — типично тибетское явление, он, в свою очередь, не упускал возможности распространяться вширь. В частности, благодаря монгольским завоеваниям в Китае и Тибете, а также симпатии, которую Чингисхан и его наследники, в особенности его внук Хубилай, питали к буддизму, ламаизм к началу XIII в. распространился в Монголии. Мона-

стыри Великого Хурана и Урги, резиденции «живых будд», стали святынями ламаизма. Однако когда в 1338 г. монгольская династия была изгнана из Китая династией Мин, ламаизм стал клониться к закату.

Его влияние, хотя и с некоторым оттенком махаяны, остается довольно ощутимым в Китае. Отметим, что знаменитый храм Юн-хо-кун в Пекине, справедливо называемый «Храмом лам», был построен в XVIII в. во время правления манчжурской династии.

Глава IV

БУДДИЗМ В КИТАЕ

Часто случается, что при подсчете приверженцев всех мировых религий численный состав буддистов сильно преувеличивают, исходя из общего числа жителей Китая. Нет ничего более ошибочного. Выше мы уже упоминали, что буддизм всегда был в меньшей степени религией, нежели дисциплиной; он предлагал путь освобождения, способный гармонично вплестаться в любые религиозные и социальные структуры. Это касается Китая даже в большей степени, чем других регионов, подверженных буддийскому влиянию.

И действительно, в Китае различные религии проникли друг в друга настолько, что составили почти неразделимое целое. Является ли китаец конфуцианцем, даосом или буддистом? На этот вопрос большинство из них, вероятно, затруднились бы ответить. Принадлежность к той или иной школе вовсе не исключает возможности, при некоторых обстоятельствах, обратиться за помощью к другой. Сами китайцы уточняют: есть «три учения», но они образуют одну семью.

Чтобы оценить особую роль буддизма в этом религиозном синтезе и понять причины как успеха этого учения, так и сопротивления, которое оно встретило в Китае, нам необходимо кратко

обрисовать основные положения двух других учений. Их основатели – любопытное совпадение! – были почти современниками Будды. Сравнение их основных положений позволит нам увидеть, в какой мере буддизм заполнял лакуны, оставленные двумя его соперниками, а в какой степени он им противостоял.

Конфуцианство. — Не будет преувеличением сказать, что учение Конфуция (551–479 до н. э.) представляет собой полную противоположность учению Будды. Если Будда видит спасение человека в уходе от практической жизни и в качестве пути совершенствования признает, по сути, только безбрачную монашескую жизнь, то Конфуций не считает, что этика осуществима вне семьи и социального порядка. Согласно его учению, человек должен стремиться к совершенству не для своего собственного спасения, но для поддержания и совершенствования своей семьи и государства. Лейбниц, познакомившись с «Книгой перемен», одним из самых значительных памятников китайского канона, чье составление приписывают Конфуцию, увидел в ней учебник некоего математического исчисления. И в самом деле, этика, которую проповедовал Конфуций, хотя ей и нельзя отказать в некотором возвышенном настроении, служит практическим руководством на каждый день, и по этой причине часто несет на себе налет чисто математической сухости.

Конфуцианству с его гражданственными устремлениями суждено было стать государственной

религией. Но не удивительно, что подобное учение, начисто лишенное мистического элемента, не могло удовлетворить народные массы. С другой стороны, эта в высшей степени практичная этика была обречена противопоставить себя учению Будды, индивидуалистическому, а в чем-то и асоциальному. Действительно, в этом смысле конфуцианцы всегда считали буддизм опасным заблуждением; именно подобными аргументами оправдывались преследования, которым буддизм время от времени подвергался в Китае.

Даосизм. — Даосизм — явление совершенно иной природы. Слово «дао» первоначально означало «дорогу», «путь»; согласно более широкому толкованию, «путь» — это принцип, руководящий миром. Он соединяет в себе два начала, которыми поддерживается цикл жизни: *инь* — женское начало, и *ян* — мужское. Следовательно, для даоса речь идет о преодолении противоположности *инь* и *ян* и о слиянии с космической мощью Дао. Древние истоки даосизма лежат в области магии и шаманства. Лао-цзы, основатель философского даосизма (и тоже современник Будды), искал мистического союза с Единым, но одухотворял его, придавая ему нравственное значение. Чжуан-цзы, живший в IV в. до н. э., продолжил работу, начатую Лао-цзы, и обогатил даосизм удивительным метафизическим учением. Позднее даосизм вернулся к своей первоначальной форме. В нем снова набирают силу магические практики; пусть Лао-цзы и почитают как мудреца, божественного

по своему истинному происхождению, учение его не может соперничать с народными верованиями, глубоко укорененными в китайской душе.

Между даосизмом и буддизмом есть весьма близкое сходство. Не будет преувеличением сказать, что первое учение подготовило почву для второго, поскольку желание бежать от практической жизни было у них общим. Буддизм обладает, однако, заметным преимуществом перед народной религией, ибо он предлагает глубокий философский взгляд на природу мироздания и населяющих его существ. Именно ради освобождения живого существа он провозглашает единственный Путь спасения – путь духового сосредоточения. Теория двух истин, принятая махаянским буддизмом, вводит некую духовную супер-структуру и тем самым извиняет, объясняет и подтверждает инфраструктуру популярных верований. Подобной теории не было у даосов с их высокой метафизикой и популярным чудотворством.

Так объясняется успех, который буддийские идеи встретили у даосов. Вовсе не противореча одно другому, они дополнили и обогатили друг друга. Затем последовало их частичное слияние, когда даосские понятия нагружались буддийским содержанием, а буддизм, принимая в свой пантеон даосские божества, приспособлялся к потребностям и привычкам китайцев.

Именно это соединение двух учений придало китайскому буддизму I тысячелетия н. э. жизнеспособность и силу в его экспансии. Но впоследствии, когда Китай утратил всякий контакт с ду-

ховной жизнью Индии, буддизм, предоставленный самому себе и лишенный созидательной мощи индийской мысли, постепенно опустился до уровня популярного даосизма. Это положение сохраняется и до наших дней: существует лишь одна общенародная религия, чьи священнослужители, часто сами плохо образованные, спекулируют на легковерии малограмотных людей.

Пути проникновения буддизма в Китай. — Изучение контактов между индийской и китайской цивилизациями ставит одну из самых интересных проблем в истории Востока. Как складывались отношения между этими двумя мирами, разделенными один от другого, казалось бы, непреодолимой стеной Гималаев и огромными пустынями Центральной Азии? Эта загадка отчасти была разрешена лишь в начале XX в. после раскопок, произведенных в оазисах Центральной Азии многими экспедициями, в частности, под руководством Пельо и А. Штайна. Вопреки ожиданиям, оказалось, что буддизм проник в Китай не морским путем, а по суше.

Известно, что во время правления кушанского царя Канишки в I в. н. э. буддизм успешно осуществил свою грандиозную экспансию в направлении северо-западной Индии и распространился в восточном Афганистане. Область Гандхара стала чрезвычайно активным центром буддизма. Блеск знаменитого буддийского университета Такшашила привлекал в эти места многочисленных наставников и учеников.

К концу I в. благодаря «китайскому миру», установленному династией Хань в Центральной Азии, буддизм смог проникнуть в восточный Туркестан, в бассейн Тарима. Тогда население этой страны было иранским и по происхождению, и по языку, и прежде чем буддизм достиг Китая, он приобрел иранскую специфику.

Именно оазисы знаменитого Шелкового пути служили вехами в продвижении буддизма. Действительно, пустынный бассейн Тарима с севера и с юга окаймляло несколько поселений, где сосредоточились немалые богатства, накопленные за счет обязательной пошлины со всех караванов, перевозивших драгоценные изделия из Китая, а возвращавшихся с товарами из греко-римского мира.

В VII в. китайский паломник Сюаньцзан проделал долгий путь, направляясь в Индию, и вернулся обратно, оставив чрезвычайно интересные и подробные воспоминания о разнообразных буддийских центрах. В частности, он рассказывает о больших монастырях в Кашгаре, Оше и Куше на севере и о храмах Ярканда и Хотана на юге.

Недавние раскопки подтвердили данные Сюаньцзана. Было обнаружено множество исторических свидетельств (статуй, надписей, рисунков, манускриптов и т. д.) богатого буддийского прошлого этих мест.

Во второй половине I в. буддизм проложил себе дорогу до отдаленных столиц Китая. К этому времени относятся первые буддийские монастыри в Чанъани и Лояне.

Значение Туркестана для китайского буддизма – не только географического порядка. Эта страна служила интеллектуальным мостом между Китаем и Индией: не подлежит сомнению, что в ее духовных центрах были переведены на китайский язык многие буддийские тексты, написанные на санскрите.

В особенности следует упомянуть переводы, выполненные знаменитым Кумарадживой (344–413) родом из Куша. Взятый в качестве заложника в Китай, он руководил там группой переводчиков санскрита: по преданию, она насчитывала около 800 писцов.

В VI в., когда тюркские нашествия сделали опасными, а в дальнейшем практически невозможными путешествия по Шелковому пути, стало устанавливаться альтернативное морское сообщение между Индией и Китаем. Именно морским путем почитаемый Бодхидхарма – китайцы считают его 28-м патриархом буддизма – прибыл в Кантон в 526 г.

Спустя приблизительно два века тантрический буддизм проникает в Китай через Тибет. В XI в. великий мыслитель, реформатор тибетской Церкви, прибывший из Индии, ваджраянист Ачика добрался до китайского храма Утайшань.

Но следует отметить, что отношения между двумя странами в тот период были отнюдь не односторонними. Жаждающие познакомиться с учением, отголоски которого доходили до них значительно ослабленными, китайцы начинают стремиться непосредственно посетить страну Будды. Они вы-

бирают либо Шелковый путь через пустыню Гоби, бассейн Тарима и Гималаи, либо – пока еще гораздо реже – морской путь через Индокитай.

Мы уже не раз называли самые знаменитых китайских путешественников. Фасянь выбрал морской путь, Сюаньцзан – путь через Центральную Азию. Последний доставил в Китай не менее 657 буддийских текстов, которые затем им и его многочисленными учениками были переведены на китайский язык.

История китайского буддизма. — Китайский буддизм имеет достаточно сложную историю. Каким бы тесным ни был контакт между тремя главными китайскими религиями, китайцы всегда считали буддизм чужеземным учением. Если представление о последовательных перерождениях они приняли без всяких оговорок (по сути, с ним никто никогда не спорил), то против монашеской жизни, которую буддисты проповедуют с такой настойчивостью, восставал сам дух и традиции китайской семейной и гражданской дисциплины.

И вот по мере того, как буддизм укреплял свое влияние, строя храмы и набирая монахов и монахинь, он встречал все большее сопротивление. Гражданские власти беспокоил уход части населения от активной жизни: это считалось своего рода социальным дезертирством. Правящая элита старалась контролировать буддийскую общину, запретив строительство монастырей и прием в монахи без предварительного разрешения. Преследования буддистов, к счастью, весьма редкие в

истории Китая, как правило, оборачивались закрытием монастырей и возвращением монахов и монахинь к мирской жизни.

Можно сказать, что судьба буддизма в Китае подчинялась некому «колебательному закону». Учение Будды, принципиально универсальное, пользовалось поддержкой правительства всякий раз, когда Китай оказывался в руках династий иностранного происхождения. И напротив, оно клонилось к закату, когда к власти приходила собственно китайская династия, принимавшая меры против всякого чужеземного влияния, к каковому, разумеется, причислялся и буддизм.

Хотя буддийская община в Китае впервые возникла еще при династии Хань, глубокие корни в Китае учение пустило лишь при династиях центральноазиатского происхождения, правивших в Северном Китае в период с III по VI в. В 335 г. китайцам было официально разрешено следовать буддийским монашеским уставам. В 452 г. к буддизму обращаются и сами захватчики. В этот период расцветает буддийское искусство, так называемое «Искусство Вэй» (по имени царствующей династии), непревзойденное как по тонкости исполнения, так и по масштабу религиозного отклика, который оно возбуждало.

При династии Тан (618–907) буддизм продолжает распространяться. Однако реакция конфуцианцев дает себя знать: в 844 г., при императоре У-цзуне, начинаются суровые гонения на буддистов. Впрочем, другие чужеземные религии также становятся жертвами преследований. Но если ма-

нихейство и зороастризм, которые также существовали в Китае в эту эпоху, в результате гонений практически исчезли, то буддизм, укоренившийся прочнее других религий, сумел устоять и выжить, выдержав суровые испытания.

Династия Сун (960–1279) была благосклонна к буддизму. В 1019 г. император Чэнь-цзун предоставил полную свободу буддистам и даосам.

К этому периоду относится первое печатное издание китайского буддийского канона, объединившего в себе тексты как санскритского, так и палийского канонов.

Во время правления монгольской династии буддизм пережил свой второй расцвет. Чингисхан (1162–1227) призвал буддийских ученых-книжников помочь вывести монгольские племена из варварского состояния. Внук Чингисхана Хубилай (1259–1294), завершивший завоевание Китая, поддержал и интенсифицировал религиозную политику, начатую его дедом.

Изгнание монголов из Китая и приход к власти китайской династии Мин вызвали жестокую реакцию против чужеземных религий и в особенности против буддизма. Конфуцианство снова обрело силу; буддизм, утратив покровительство властей, был низвергнут с высот, которых он достиг при Хубилае, и ограничен рамками проповедования среди простонародья.

В первой половине XX в. китайскому буддизму улыбнулась двойная удача – увы, оказавшаяся иллюзорной. В борьбе против коммунизма, находившего все большую поддержку среди интеллигенции,

молодая китайская республика пыталась опереться на буддизм, очистив его от народных верований.

В свою очередь, японская оккупация, использовавшая буддизм для пропаганды идеи Великой Азии, стремилась реанимировать и реформировать его учение, не добившись, однако, заметных успехов. Легко понять, почему коммунистический режим последующих десятилетий, мягко говоря, ничего не делал для того, чтобы остановить вырождение китайского буддизма, которое многим представляется необратимым.

Школы китайского буддизма. — Китайский буддизм делится на многочисленные школы. Их разнообразие связано, с одной стороны, с различными направлениями Великой Колесницы, к которой они в основном принадлежат, а, с другой стороны — с воздействием даосских верований и конфуцианского учения. Отметим три самые представительные школы.

Последователи школы Цзинту («Школа Чистой Земли») верят в Амиабху, самого почитаемого будду Великой Колесницы, и стремятся к возрождению в раю Сукхавати, где властвует этот будда. Цзинту — самая ранняя из школ: «Сукхавативьюха», текст, содержащий описание рая и предание об Амиабхе, был переведен на китайский язык уже во II в. н. э.

Школа Чань («Школа созерцания») была основана в VI в. н. э. великим индийским мыслителем Бодхидхармой. Вот легенда, которая рассказывает о нем и позволяет понять своеобразие его

школы. Добравшись до Китая, Бодхидхарма девять лет оставался в Лояне, пристально созерцая стену в полной тишине. Поскольку его веки вот-вот должны были сомкнуться от усталости против его воли, он их отрезал, и там, где они упали на землю, вырос первый чайный куст. Напиток из его листьев отныне помогает монахам не уступать усталости во время медитации. Именно духовное сосредоточение Бодхидхарма рекомендует своим ученикам. Благодаря созерцанию, а не познанию, можно надеяться достигнуть озарения.

Влияние Алмазной Колесницы проявилось в начале VIII в. с возникновением школы Ми-цзун, «Школы таинств». В ней большое место уделялось не только тантризму, но еще и чисто китайским верованиям. Благодаря своим великолепным обрядам эта школа в течение долгого времени была самой значимой в китайском буддизме.

Отметим, наконец, сочинение буддийского монаха XI в. Цзун-ми «О началах человека»¹.

В нем изложена мысль о единстве трех учений, общепризнанная в Китае и в наши дни. Почему нужно отделять друг от друга Будду, Лао-цзы и Конфуция? Все трое проповедовали одно и то же учение; значит, и почитать их нужно вместе. Вот почему в буддийских храмах и молельнях Китая можно видеть статую Будды, а рядом с нею слева – статую Лао-цзы, справа же – статую Конфуция.

¹ См. русский перевод этого сочинения, выполненный Е.А. Торчиновым, в издании: Религии Китая. Хрестоматия. Редактор-составитель Е.А. Торчинов. СПб., 2001. С. 310–332. – *Ред.*

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

Судьба буддизма в Японии сложилась гораздо счастливее, чем в Китае. Даже не принимая во внимание особый талант адаптирования, свойственный японцам и позволивший буддизму приобрести здесь большое влияние за очень короткое время, можно сказать: в Японии буддизм не столкнулся с необходимостью противостоять детально разработанным учениям, как то было в Китае. Синтоизм, первоначальная религия Японии, никак не могла сравниться с конфуцианством: это был культ природных божеств и духов предков, почти не систематизированный и не структурированный в более или менее целостное учение. Не удивительно, что буддизм, лучше любой другой религии приспособленный к поглощению иных верований, с такой легкостью и гармоничностью оказался вплетенным в синтоизм.

История японского буддизма. — Япония познакомилась с буддизмом в его китайской версии через Корею. В 552 г. правитель Пэкче, государства на юго-востоке Корейского полуострова, направил к японскому государю посольство, поручив ему, в частности, доставить на острова буддийские картины и тексты. Начиная с VI в.

буддизм как составная часть китайской цивилизации распространяется при императорском дворе и в высших классах общества. Японское искусство эпохи Суйко, названной так по имени императрицы Суйко (593–629), весьма благосклонной к буддизму, в значительной степени вдохновлялось китайским искусством эпохи Вэй; это обстоятельство свидетельствует о быстрой победе, которую буддизм сумел одержать над японской душой.

В течение веков буддизм процветал, при этом все глубже проникая в различные классы японского общества. Правда, начиная с XVII в. мысль о восстановлении императорской мощи постепенно переплетается с мыслью о реставрации подлинной японской религии – синтоизма. Когда в 1868 г. императору Муцухито (Мэйдзи-тэнно) удалось вернуть себе абсолютную власть, на протяжении веков ограничиваемую феодалами, он счел необходимым издать серию указов, которые лишали буддийскую общину многих храмов и святынь и провозглашали синтоизм государственной религией. Это было ошибкой. Сам император отказался от нее почти через двадцать лет. В 1884 г. синтоизм перестает быть единственно признанной государственной религией; в 1889 г. все культы обретают свободу. С тех пор вековой союз синтоизма с буддизмом только укрепился. Благоговейное почтение императора, его предков и своеобразное преклонение перед японской нацией как целым, предписанные синтоизмом, снова стали неотъемлемой частью буддизма. Испытания, которые вынесла Япония, никоим образом

не снизили влияния синтоизма: сегодня это подлинная национальная религия Японии. Однако, согласно переписи 1950 г., в стране насчитывается приблизительно 37 миллионов адептов буддийской «Чудесной Дхармы» и 106 223 буддийских храмов.

Японские школы. — Как и в Китае, в Японии преобладал буддизм Великой Колесницы, разделенный на многочисленные школы, чьи учения впитали в себя веяния, относящиеся к разным эпохам. Тем не менее всем им присуща одна специфически японская черта: они одержимы сильным национальным чувством и горячим патриотизмом.

Различные школы делятся на группы по хронологическому признаку и, как и соответствующие периоды японской истории, обозначаются по имени города, служившего столицей Японии в пору их зарождения. Таких групп три: Нара (710–794), Хэйан (794–1195, в наши дни этот город называется Киото) и Камакура (1195–1603).

Школы, возникшие в эпоху Нара, хотя и существовали в течение многих веков, в наши дни почти исчезли. В эпоху Хэйан монахи Дэнге-дайси и Кобо-дайси основали, соответственно, школы Тэндай и Сингон. Их обоим вдохновляла китайская школа Ми-цзун, развивавшая те магические и эзотерические элементы, которые Алмазная Колесница ввел в поздний буддизм.

Эпоха Камакура знаменовалась расцветом школ, наиболее влиятельных в Японии в наши

дни. Освоив учение «Школы созерцания» (Чан-ч), основанной в Китае Бодхидхармой, монах Эйсай (1141–1215) основал японскую школу Дзэн. Она набирала своих сторонников главным образом среди воинского сословия – самураев. Умственная дисциплина, предписанная ею, как и духовное сосредоточение, порождавшееся медитативными упражнениями, превратили Дзэн в школу воинской доблести, которой японские воины во многом обязаны своей многократно проверенной храбростью и хладнокровием в бою. Презрение к смерти, присущее японскому воинскому кодексу чести (бусидо), отчасти основано на буддийском учении о перерождениях.

В тот же период формируются две школы, которые проповедуют веру в милосердие будды Амидабхи (по-японски Амида-буцу). Приверженцы этих школ надеются попасть в рай Амидабхи не столько благодаря аскезе или совершению добрых дел, сколько благодаря чудотворной любви к будде – единственному источнику освобождения. Монах Хонэн (1133–1212) основал школу Дзедо («Школа Чистой Земли»), а его ученик Синран – школу Дзедо-син («Истинную Школу Чистой Земли»). Учения этих двух школ, которые и сегодня объединяют большинство японских буддистов, носят общее название «амидаизм».

Дисциплина школы Дзэн и квиетизм амидистов были решительно отвергнуты школой, основанной реформатором Нитирэном (1222–1282). Взяв в качестве основы махаянскую Саддхармапундарика-сутру («Сутру о Цветке Лотоса Чу-

десной Дхармы»), которая славит монаршее величие Будды Шакьямуни, Нитирэн призвал верить лишь в могущество Будды Сяка (Шакьямуни). Следует искать единения с вечным Буддой, и такой поиск требует повторения священной формулы «Наму мехо рэнгэ ке» («Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»), причем понимать ее смысл не обязательно. Это учение распространено главным образом среди простых людей. Фанатизм ее последователей иногда резко расходится с той открытостью и толерантностью, которые свойственны другим буддийским школам.

Судьба японского буддизма. — Модернизация Японии внутренне почти не затронула самих буддийских школ, но обернулась всплеском миссионерской деятельности. Вооруженные европейским критическим подходом, вдохновленные идеей великой цивилизационной роли, которая возвращалась к японскому народу благодаря его политическим и экономическим успехам, буддисты с горячностью взялись за изучение санскритских текстов и принялись распространять свои учения во всех дальневосточных странах и даже за их пределами. В 1930 г. официальная статистика отмечает наличие 535 проповедников в японских колониях, 147 — в Китае, 8 в Океании, 111 — на Гавайских островах и 33 — в Соединенных Штатах. В 1935 г. монах Энтай Томомацу основал международную буддийскую ассоциацию, имеющую филиалы во многих странах. В

то же время японский буддизм старался найти общий язык с современной философией и наукой, которые он открыто признал созвучными его собственным идеям.

Благодаря своей интенсивной миссионерской деятельности японский буддизм присутствует не только на всех берегах Тихого Океана, но также в Соединенных Штатах и даже в Европе, где Дзэн, зачастую преподаваемый японскими наставниками, набирает все большую популярность.

Глава VI

БУДДИЗМ И ЗАПАД

Благосклонно принятый во многих странах Востока, буддизм натолкнулся на почти непреодолимый барьер, как только он направил свои экспансионистские устремления в средиземноморский регион. Нередко полагают, что предел распространения религии, которую можно справедливо назвать мировой как с точки зрения ее наднациональной значимости, так и вследствие мощи ее проповеднического импульса, — этот предел был положен существованием своеобразной непроницаемой стены, которая еще в древности отделила западный мир от восточного. Но на деле ничего подобного не было. Когда мы учитываем только географические и исторические условия, кажется, что буддизму гораздо легче было проникнуть в эллинистический мир, чем в Китай, доступ к которому был закрыт цепью Гималайских гор и огромными пространствами пустыни. Действительно, со времен походов Александра Македонского многочисленные и разнообразные контакты были установлены между Индией и западным миром. И все же мы вынуждены констатировать: глубокая несовместимость между восточной мыслью и мыслью западной существовала еще до того, как христианство завладело душой европейца.

Между тем было несколько попыток проповедовать буддизм на Западе. В III в. до н. э. благочестивый государь Ашока посылал миссионеров в дальние земли, в том числе, возможно, и в греческие царства Сирии, Египта и даже Македонии. Но хотя в своих знаменитых наскальных эдиктах он прославляет себя за «завоевания с помощью Дхармы», осуществленные им в этих далеких странах, не представляется вероятным, что эта сторона его деятельности увенчалась каким бы то ни было успехом.

Между тем, возможно, начиная с этого периода, подспудный поток неощутимых и неконтролируемых идей все же циркулировал между буддийской Индией и греко-римским миром. Так, во всяком случае, считает Сильвен Леви:

«Буддийская этика, — утверждает он, — пропагандируемая открыто или же осторожно вводимая безымянными проповедниками, проникает вплоть до Египта и тех униженных краев, где предстояло родиться ребенку-Богу, будущему завоевателю мира. Весь мир, кажется, трудится в едином порыве во благо спасения и под покровительством буддизма».

Несколько индологов, приверженцев «сравнительного» метода исследований решили пойти еще дальше. Они даже в Евангелиях обнаружили буддийское влияние. Святым Марку и Иоанну приписывают фразы, навеянные буддийским учением. Подобные утверждения тут же вызвали жесткий отпор со стороны защитников христи-

анской церкви. Но, вопреки некоторым возможным совпадениям (впрочем, достаточно смутным), вполне очевидно, что речь здесь идет лишь о неосновательных догадках, пока мы не сможем точно доказать, что буддизм был известен в Палестине в пору составления и редактирования Евангелий.

Отметим, что в Александрии в течение первых веков нашей эры существовала весьма деятельная индийская община, влияние которой ощутимо в различных неоплатонических системах. Один из платоников, в частности, воспроизводит брахманскую идею тождества вселенской души и души индивидуальной. Что касается собственно буддийских идей, представляется маловероятным, что имеется реальная возможность отыскать здесь их следы.

Крушение Римской империи и победа христианства образовали между Индией и Европой историческую и идеологическую пропасть, которая до открытия морского пути в восточную Индию (1498 г.) исключала всякий контакт между ними. Отметим, однако, что история нередко преподает удивительные сюрпризы: Будда под именем Иосафат (производным от слова «бодхисаттва») вошел в число христианских святых. Будучи сыном индийского царя, Иосафат, пройдя испытания, похожие на испытания исторического Будды, принял христианство.

И только в XIX в. буддизм под знаменем «восточного ренессанса» начинает по-настоящему занимать европейские умы. В Европе он встречается

к себе интерес, намного превосходящий тот, который мы отмечаем по отношению к другим индийским религиям. Явление это тем более удивительно, что объясняется оно весьма различными и даже противоречивыми причинами. Одни восхищались позитивным характером буддизма, другие, наоборот, его эзотерической глубиной. Но особенно поражал воображение его глубокий пессимизм.

Самым знаковым примером влияния, которое буддизм оказал на европейскую цивилизацию XIX в., мы видим отраженным в философской системе А. Шопенгауэра. Его знаменитая книга «Мир как воля и как представление» воспроизводит путь освобождения, который Будда предписывал своим ученикам. Воля, жажда жизни для Шопенгауэра являются источником всякого страдания. И именно с помощью сознательного уничтожения желаний человек достигает бесконечного блаженства даже в факте самой смерти.

Здесь речь не идет, разумеется, о случайном совпадении между буддизмом и современной философией. Шопенгауэр сам признает, что обязан индийской мысли в той же степени, что и Платону, и Канту, и предсказывает, что она, все более овладевая сознанием человека западного мира, произведет радикальные изменения в нашей научной мысли.

В основном именно благодаря влиянию шопенгауэровского пессимизма буддизм проник в современную жизнь и стал ее неотъемлемой частью. Его отзвуки слышатся как у тех, кто с эн-

тузиазмом отдается шопенгауэровской философии, (например, у Рихарда Вагнера), так и у тех, кто резко спорит с ней (к примеру, у Фридриха Ницше).

Не подлежит сомнению, что интерес европейского сознания XX в. к буддизму отнюдь не угас. Прогрессирующая конфронтация между восточной мыслью и мыслью западной прослеживается в самых различных планах и на разных уровнях. Речь идет не столько о сопоставлении пессимистической и оптимистической концепций жизни, сколько о противопоставлении нашей цивилизации (богатой материально, но не духовно) цивилизации восточной, отставшей в своих внешних проявлениях, но наполненной глубокой духовностью.

В связи с этим нельзя не вспомнить специальный номер «Тетрадей с Юга», озаглавленный «Актуальное послание из Индии» и опубликованный на следующий день после катастрофы 1940 г. Это сочинение родилось из беспокойства и растерянности, вызванных во Франции крушением всех ценностей. В начале введения к нему мы читаем следующее:

«Всякий раз, когда западная мысль оказывается в тисках противоречий и спрашивает себя, куда ее ведет наука, она оглядывается на Индию, мать мифологии и духовных дисциплин».

В самом деле, можно отметить подобное же увлечение индийской мыслью вскоре после начала Первой мировой войны, которую тогда считали окончательным закатом западной цивилиза-

ции. Но, по мере того, как в период между двумя войнами Европа обретала равновесие, чрезмерное увлечение Востоком встречало все большее сопротивление. Книга П. Алло, иронически озаглавленная «Раны Европы и бальзамы Ганга», пытается справедливо решить проблему пресловутого превосходства восточной мысли и защитить Запад.

Со времени, прошедшего после Второй мировой войны, буддизм Дзэн стал набирать обороты, привлекая к себе все более значительный интерес на Западе. Но, к сожалению, в подавляющем большинстве это учение не рассматривают с его этической стороны, а низводят до уровня физической и психической тренировки, конечная цель которой остается неясной.

Закончим словами индийского философа: он пытается определить ту роль, которую индийская мысль – а следовательно, и буддизм, одно из ее самых сильных проявлений – призваны сыграть в будущем Запада:

«По-прежнему более совершенная организация внешней составляющей человеческой жизни влечет за собой соответствующий рост материальных благ, что, в свою очередь, позволяет посвятить себя более интенсивной интеллектуальной и духовной жизни. Но именно здесь сыграет свою роль Индия, выступая на передний план, ибо у нее, пока еще бесчувственной и немой, не очнувшейся от сна, зажат в руке ключ к великим тайнам и откровениям, касающимся смысла жизни».

ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ БУДДИСТОВ И ИХ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПО СТРАНАМ

Малая Колесница:

Шри-Ланка	5 504 000
Мьянма	15 000 000
Таиланд	12 000 000
Камбоджа	2 500 000
Лаос	855 000

~~Алмазная Колесница:~~

Тибет	1 500 000 ?
Внешняя Монголия	1 600 000 ?

Великая Колесница:

Китай	?
Корея	?
Северный Вьетнам	?
Южный Вьетнам	?
Япония	около 37 000 000

Замечания — Цель данной статистической оценки состоит не в том, чтобы привести общее число буддистов, а, напротив, — доказать, что подобные усилия заранее обречены на неудачу. Верно, что приверженцы Малой и Алмазной Колесниц составляют большинство населения в тех странах, где распространены эти направления буддизма. Но необходимо иметь возможность проводить в этих странах соответствующие процедуры для выяснения точного числа жителей этих стран, чтобы составить надежную статистику, а это не

всегда удается (в отношении Тибета, например, цифры колеблются между 1 500 000 и 6 500 000). С другой стороны, буддизм Великой Колесницы гармонично вплетается в другие религии, причем ему никогда не удавалось их вытеснить. Это, в частности, относится к Китаю, где сосуществуют конфуцианство, даосизм и буддизм. Таким образом, налицо «плавающая» цифра: около 500 миллионов человек, более или менее принадлежащих к буддизму. Не удивительно, что приблизительная оценка варьируется в пределах от 120 до 500 миллионов человек.

Примечание редактора русского издания

Данные, приводимые А. Арвоном, относятся к 1951 году. Подсчеты 1997 г. дают ту же общую цифру: 500 млн. человек. Распределение их по регионам и странам таково:

Регион	Число буддистов (млн. чел.) численности населения)	Число буддистов (% от общей
1	2	3
Азия	322	9 %
Америка	1,5	
Европа	1,6	
Австралия и Океания	0,2	
Африка	0,038	

1	2	3
В том числе в Азии:		
Япония	72	58%
Таиланд	52	93%
Мьянма (Бирма)	37	88%
Вьетнам	35	52%
Китай	34 (307)*	3%
В том числе ламаистов	10	
Шри-Ланка	12	70%
Южная Корея	12	28%
Камбоджа	7	87%
Индия	6 (10)	0,7 %
Лаос	2,4	59%
Непал	1,3	70%
Малайзия	1,2 (3)	7%
Бангладеш	0,7	0.6%
Монголия	0,6	26 %
Бутан	0,4	70 %
КНДР	0,4	2%

* Во втором случае подсчет охватывает приверженцев традиционного религиозного комплекса «трех учений»: конфуцианства, буддизма и даосизма.

См. Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.

ХРОНОЛОГИЯ БУДДИЗМА

Индийский буддизм

- Около 560–480 гг. до н. э. Исторический Будда Шакьямуни.
- V в. до н. э. Первый собор близ Раджагрихи.
- IV в. до н. э. Второй собор в Вайшали.
- 274–236 гг. до н. э. Царствование Ашоки Благочестивого, начало широкого распространения буддизма.
- Ок. 245 г. до н. э. Третий собор в Паталипутре.
- 166–145 гг. до н. э. Правление Менандра, греческого царя в Пенджабе, защитника буддизма.
- 78–110 гг. н. э. Правление кушанского царя Канишки. Второй этап распространения буддизма.
- I в. н. э. Четвертый собор: возникновение Великой Колесницы.
- Ок. 100 г. н. э. Ашвагхоша, мыслитель-махаяанист, духовный советник царя Канишки.

II в. н. э.	Нагарджуна, мыслитель-махаянист.
Ок. 400 г. н. э.	Буддагхоша, мыслитель-хинаянист.
V в. н. э.	Асанга, мыслитель-махаянист.
399–413 гг. н. э.	Пребывание китайского паломника Фасяня в Индии.
VII в. н. э.	Шантидева, поэт-махаянист.
629–645 гг. н. э.	Пребывание китайского паломника Сюаньцзана в Индии.
671–690 гг. н. э.	Пребывание китайского паломника И Цзина в Индии.
Ок. VII в. н. э.	Зарождение Алмазной Колесницы; закат индийского буддизма.
1193 г. н. э.	Взятие Бихара мусульманами; конец индийского буддизма.

Распространение буддизма

Около 250 г. н. э.	Введение буддизма на Цейлоне.
I в. н. э.	Буддизм становится государственной религией в Мьянме (Бирме).

61 г. н. э.	Введение буддизма в Китае императором Минди.
325 г.	Китайцам официально разрешено уходить в буддийские монахи.
522 г.	Введение буддизма в Японии.
VII в.	Буддизм становится государственной религией в Таиланде.
VII в.	Введение буддизма в Тибете.
Ок. 750 г.	Падмасамбхава в Тибете проповедует учение Алмазной Колесницы.
XIV в.	Обращение Камбоджи к Малой Колеснице.
XIV в.	Реформа тибетского буддизма; зарождение «желтой» школы.
XVI в.	Обращение монголов к тибетскому буддизму.

Современная история буддизма

1871 г.	Пятый собор в Мандалее (Бирма); тексты буддийских наставлений выгравированы на 729 мраморных пластинах.
17 мая 1954 г.	Шестой собор в Рангуне (Бирма).
23 мая 1956 г.	Празднование 2500-летия со дня рождения Будды; поиски путей сотрудничества между буддийскими странами; меры по возрождению учения Будды в Индии.
1959 г.	Подавление тибетского национального восстания. Далай-лама бежит в Индию.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Allo E.-B.* Plaies d'Europe et baumes du Gange. P., 1931
Bacot J. Le Bouddha. P., 1947
Coomaraswamy. Hindouisme et bouddisme. P., 1949
Glazenapp H. v. Brahma et Bouddha. P., 1937
Grousset. Sur les traces du Bouddha. P., 1929
Grousset. Les Philosophies indiennes, 2 vol., P., 1931
Guyon R. Anthologie bouddhique, 2 vol., P., 1924
La Vallee-Poussin L. Bouddhisme. P., 1925
Levi S. L'Inde-civilisatrice. P., 1938
Masson-Oursel. La Philosophie en Orient. P., 1938
Mourre M. Les religions et les philosophies d'Asie. P.
Oldenberg H. Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communaute.
P., 1894
Scheitzer A. Les Grands Penseurs de l'Inde. P., 1945

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Работы общего характера

- Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. М., 2000
Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. Вып. 2. СПб., 1993
Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990
Буддизм. Словарь. Под ред. Жуковской Н.Л., Игнатовича А.Н., Корнева В.И. М., 1992
Буддизм: история и культура. М., 1989
Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994
Введение в буддизм. Под ред. В.И.Рудого. СПб., 1999
Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пять лекций по буддизму. Самара, 1998
История и культура древней Индии. Тексты. М., 1990
Касевич В.Б. Буддизм. Картина Мира. Язык. СПб., 1996
Категории буддийской культуры. Редактор-составитель Е.П. Островская. СПб., 2000

- Литература древнего Востока. Тексты. М., 1984
 Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1-2. М., 1991
 Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986
Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991
Рудой В.И., Островская Е.П., Островский А.Б. и др. Основы буддийского мировоззрения. М., 1990
Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000
Фишер Р. Искусство буддизма. М., 2001
 Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1990
Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988

Жизнь и учение Будды Гаутамы

- Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001
Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Перевод с санскрита А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисловие и примечания О.Ф. Волковой. М., 2000
Ашвагхоша. Жизнь Будды Перевод К. Бальмонта. М., 1990
Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975
 Джатаки. Перевод с пали Б.Захарьина. М., 1979
 Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н.Топорова. М., 1960.
 Жизнь Будды. Новосибирск, 1994
 Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений. Перевод с пали на английский язык д-ра Фаусбелля, перевод с английского Н.И. Герасимовой. М., 2001
Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997

Философские школы раннего буддизма

- Ангарика Говинда, лама.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993
Васубандху. Абхидхармакоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование В.И.Рудого. СПб., 1990
Васубандху. Абхидхармакоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб., 1994

Васубандху. Учение о карме. Предисловие, перевод с санскрита и комментарий Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994

Вопросы Милинды. Перевод с пали А.В. Парибка. М., 1989
Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. СПб., 2001

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

Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994

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

Философские школы махаяны

Алмазная сутра. Перевод с санскрита В.П. Андросова. Элиста, 1993

Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990

Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. Перевод с тибетского Ф.И. Щербатского. СПб., 1997

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

Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Перевод с китайского А.Н. Игнатовича. М., 1998

Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Перевод с китайского, предисловие и комментарий Е.А. Торчинова. СПб., 1997

Тантрический буддизм. М., 1999

Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995

Буддизм в Тибете

Будон Ринчендуб. История буддизма. Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца. СПб., 1999

Гой-лоцава Шоннуэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете, VI-XV вв. Перевод с тибетского Ю.Н. Рериха, перевод с английского О.В. Альбедилы и Е.Ю. Харьковской. СПб., 2001

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Введение, перевод с тибетского и монгольского, комментарий и исследование Е.А. Островской-младшей. М., 1997

Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991

Далай-лама. Буддизм Тибета. СПб., 1991

Далай-лама. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996

Карма Агван Йогдан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993

Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975

Пагсам-Джонсан: история и хронология Тибета. Перевод с тибетского, предисловие, комментарий Р.Е. Пубаева. Новосибирск, 1991

Соднам-Цземо. Дверь, ведущая в Учение. Перевод с тибетского, послесловие и комментарий Р.Н. Крапивиной. СПб, 1994

Тинлей Джампа. Живая философия и медитация тибетского буддизма. М., 1995

Тинлей Джампа. Тантра. Путь к Пробуждению. СПб., 1996

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Перевод с тибетского А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. Ч. I–V. СПб, 1994–2000

Буддизм в Китае

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989

Баоцзюань о Пу-Мине. Перевод с китайского Э.С. Стуловой. М., 1996

Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987

Бяньвэнь о воздаянии за милости. Перевод с китайского Л.Н. Меньшикова. М., 1972

Бяньвэнь о воздаянии за милости. Перевод с китайского Л.Н. Меньшикова. М., 1984

Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Перевод с китайского Л.Н. Меньшикова. М., 1972

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. М., 1994

Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб, 1994

Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994

- Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993
- Линь-цзи* лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб., 2001
- Пятый чаньский патриарх *Хун-жэнь*. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь). Перевод, предисловия, комментарий Е.А. Торчинова. СПб., 1995
- Религии Китая. Хрестоматия. Редактор-составитель Е.А. Торчинов. СПб., 2001
- Философия китайского буддизма. СПб., 2001
- Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Перевод с китайского, исследование, комментарий и указатели М.Е.Ермакова. М., 1991
- Чаньские беседы великого учителя *Син-юня*. Перевод с китайского Е.А. Торчинова. СПб., 1998
- Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги. Перевод с китайского, исследование и примечания Л.К.Павловской. М., 1987
- Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М., 1988
- Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995
- Янгутов Л.Е.* Философия буддизма Хуаянь. М., 1981
- Буддизм в Японии
- Буддизм в Японии. М., 1993
- Буддизм, государство и общество в Центральной и Восточной Азии в Средние века. М., 1982
- Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998
- Бухаев Ю.Г.* Амидаизм в традиционной японской культуре. М., 1991
- Главева Д.Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия. М., 2003
- Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987
- Игнатович А.Н.* Чайное действо. М., 1997
- Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. М., 2002
- Классическая японская проза XI–XIV вв. (*Сэй-Сенагон*. Записки у изголовья. *Камо-но Темэй*. Записки из кельи. *Кэнко-хоси*. Записки от скуки) Перевод со старояпонского. М., 1988

- Кукай*. Избранные труды. Составление, подготовка текста и примечаний, очерк по истории эзотерического буддизма А.Г.Фесюна. М., 1999
- Ла Флер У.* Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М., 2000
- Мещеряков А.Н.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988
- Мещеряков А.Н.* Древняя Япония – буддизм и синтоизм. М., 1987
- Мещеряков А.Н.* Древняя Япония – культура и текст. М., 1990
- Мумонкан.* Застава без ворот. Сорок восемь классических коанов Дзэн с комментариями Р.Х.Блайса. Спб., 1997
- Судзуки Д.Т.* Лекции по Дзэн-буддизму. М., 1990
- Трубникова Н.Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай [Кобо-Дайси] о различиях между тайным и явными учениями. М., 2000
- Человек и мир в японской культуре. М., 1985

Буддизм в современном мире

- Абэ Сигэру.* Религия материалиста. Вселенская жизнь человека. М., 1993
- Далай-лама XVI.* Свобода в изгнании. Автобиография. СПб., 1992
- Завадская Е.В.* Восток на Западе. М., 1970
- Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика. Небуддийские движения в общественной жизни Японии. М., 1989
- Икэгути Экан.* Подвижник огня. М., 1996
- Икэда Дайсаку.* Мой Будда. Земной путь Шакьямуни. М., 1994
- Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб., 1998

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
ЧАСТЬ I. ДОБУДДИЙСКАЯ ИНДИЯ	
Глава I. — ВЕДИЗМ И БРАХМАНИЗМ	
Ведический период — Брахманский период — Индия в VI в. до н. э. — Учение школы Санкхья — Джайнизм	
Глава II. — РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ	20
Атман и Брахман — Сансара — Карма — Несовместимость между учениями об Атмане — Брахмане и о сансаре	
ЧАСТЬ II. БУДДИЗМ	
Глава I. — ЖИЗНЬ БУДДЫ	31
Юность, или опыт тщеты — Отшельничество, или опыт брахманской жизни — Просветление — Проповедь в Бена- ресе — Наставничество — Нирвана	
Глава II. — УЧЕНИЕ БУДДЫ	43
Четыре Благородные истины — Первая Благородная исти- на, или буддийская онтология — Вторая и третья Благород- ные истины, или буддийская феноменология — Четвертая Благородная истина, или буддийская этика — Нирвана — Йога — Основные черты первоначального буддизма	
Глава III. — ОБЩИНА	61
Община и касты — Посвящение в монахи — Обряд испо- веди — Монахини — Миряне — Культ реликвий — Култ статуй — Паломничество — Слабость буддийской общины	

ЧАСТЬ III. ИСТОРИЯ БУДДИЗМА	74
Глава I. — ТРИ КОЛЕСНИЦЫ	74
Малая Колесница — Великая Колесница — Этика Великой Колесницы — Мифология Великой Колесницы — Мыслители Великой Колесницы — Двойственность Великой Колесницы — Алмазная Колесница — Тантризм — Шактизм	
Глава II. — БУДДИЗМ В ИНДИИ И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ В ЮЖНОЙ АЗИИ	102
Ашока Благочестивый — Греко-буддийская Индия — Закат буддизма в Индии — Возможные причины исчезновения буддизма в Индии — Влияние буддизма на индуизм — Буддизм в Южной Азии — Буддизм на Шри-Ланке — Буддизм в Мьянме — Буддизм в Таиланде — Буддизм в Камбодже	
Глава III. — БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ И В МОНГОЛИИ	114
История тибетского буддизма — Ламаизм — Мантра — Распространение ламаизма	
Глава IV. — БУДДИЗМ В КИТАЕ	122
Конфуцианство — Даосизм — Пути проникновения буддизма в Китай — История китайского буддизма — Школы китайского буддизма	
Глава V. — БУДДИЗМ В ЯПОНИИ	134
История японского буддизма — Японские школы — Судьба японского буддизма	
Глава VI. — БУДДИЗМ И ЗАПАД	140
Общая численность буддистов и их распределение по странам	146
Хронология буддизма	149
Библиография	152
Литература на русском языке	152

Научное издание

Анри Арвон

БУДДИЗМ

Редактор *В. Гельман*
Технический редактор *М.Н. Курочкина*
Корректор *И.Н. Мокина*
Компьютерная верстка *И.Г. Денисовой*

ООО «Издательство Астрель»
129085, г. Москва пр-д Ольминского, д. За

ООО «Издательство АСТ»
667000, Республика Тыва, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 28

Наши электронные адреса:

www.ast.ru

E-mail: astpub@aha.ru

Отпечатано в ОАО ордена Трудового Красного Знамени
«Чеховский полиграфический комбинат»
142300 г. Чехов Московской области
Тел. (272) 71-336. Факс (272) 62-536

*Университетская библиотека —
это серия книг для высших учебных заведений
по всем основным областям знаний.
Все книги серии написаны ведущими
специалистами в своих областях*



Будучи одной из великих мировых религий, буддизм с полным основанием может быть причислен и к самым грандиозным философским конструкциям в духовных исканиях человечества. В книге прослеживается эволюция буддизма, начиная с его зарождения в Древней Индии до настоящего времени, и распространение среди народов мира; оцениваются аспекты влияния этой «атеистической», по выражению автора, религии на мировосприятие человека культуры Запада.

**АНРИ АРВОН —
профессор университета «Париж X»**

ISBN 4502016636 ООО "Меридиан-АСТ"

Уч. биб. Буддизм

Цена: 47 р. 00 к.



9785170277964 20.12.04

9785170277964